27

TÜRKİYE DİYANET VAKFI

İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ

KÜTAHYA MEVLEVÎHÂNESİ

XIV. yüzyılın sonunda kurulan ve XIX. yüzyılın sonlarında yeniden inşa edilen mevlevîhâne.

Kütahya il merkezinde Börekçiler mahallesinde Dönenler (eski Kapanaltı / Tahılpazarı) meydanının güneybatısında yer alan mevlevîhâne, erken dönem mevlevîhâneleri olan Konya ve Afyonkarahisar'dan sonra üçüncü merkezdir. Şecerelere bâni ve ilk postnişin olarak geçmiş bulunan Celâleddin Ergun Çelebi'den (ö. 775/1373) dolayı Erguniyye Dergâhı, Ergun Çelebi Zâviyesi ve Zâviye-i Erguniyye adlarıyla da bilinmektedir.

Kuruluşuyla ilgili rivayete göre mevlevîhânenin çekirdeğini, 1237-1243 yılları arasında Emîr İmâdüddin Hezâr Dînârî tarafından inşa edilen Hezâr Dînârî Mescidi meydana getirmektedir. Önce Celâleddin Ergun Çelebi'nin, ardından diğer postnişinlerin buraya defnedilmesiyle adı geçen mescid Ergun Çelebi Türbesi'ne dönüşmüş, kuzeyine de semâhâne inşa edilip mevlevîhânenin ilk kuruluşu gerçekleştirilmiştir.

Mevlevîhânenin şeceresi incelendiği zaman idaresinde açıklanamayan büyük boşluklar, dolayısıyla faaliyetinin kesildiği veya zayıf olduğu dönemler görülür. Şeyh vekili Hasan Ulvî el-Mevlevî'nin 1909 tarihli mektubunda, bâni ve ilk postnişin Celâleddin Ergun Çelebi'den sonra oğlu Burhâneddin İlyas Çelebi ile amcazadesi Zeynüddin Çelebi'nin (ö. 827/1424) posta oturdukları, ancak Timur vak'ası, Karamanoğulları istilâsı ve II. Yâkub Çelebi'nin ölümünün (832/1429) ardından Kütahya'nın Osmanlılar'ın idaresine geçmesi üzerine aileden mevlevîhâneyi idare eden İlyas Paşa'nın evlâtlarının Konya ve başka yerlere göçüp mevlevîhânenin bir türbedara bırakıldığı anlatılmaktadır. 950'ye (1543) kadar geçen 125 yıla yakın süre boyunca boş kalan posta Kütahyalı İbrâhim ve Mehmed dedeler oturup dergâhı tekrar faaliyete geçirmişlerdir. Bundan sonra dergâh 1601-1689 arasında, Mevlânâ Dergâhı'nın on yedinci postnişini III. Muhammed (Küçük) Ârif Çelebi'nin kızı mesnevîhan Kâmile Hanım ile oğlu Hüseyin Çelebi ve kızı şair Hâce Fatma Hanım tarafından yönetilmiştir. Dergâhın ilginç tarihi boyunca Karahisar Mevlevîhânesi'nde

olduğu gibi burada da Şeyh Küçük Hüseyin Çelebi'nin yerine iki kadın vekâleten postnişinlik etmiştir. Postnişin listesine göre bunun arkasından mevlevîhâneyi sonuna kadar Hüseyin Çelebi'den gelen çelebiler idare etmiştir. Ancak arada yine yönetim boşlukları olmuştur. Meselâ 1791'de Abdürrahim Atâ Çelebi'nin oğlu Mehmed Sâib Çelebi on bir yaşındayken posta geçtiğinde ve 1895'te İdris Hamdi Çelebi'nin ölümünden sonra küçük kardeşi Ergun ve oğlu Sâkıb büyüyünceye kadar dergâh Hasan Ulvî, Âmil Çelebi, Ahmed Remzi Dede gibi vekiller tarafından yönetilmiştir. I. Dünya Savaşı'nda Sâkıb Dede'nin Şam'daki Mevlevî alayına sadece on bir dervişle katılmış olması, komşu âsitâneler olan Bursa'nın altmış yedi ve Karahisar'ın altmış üç dervişle katıldığı göz önüne alınırsa Kütahya Mevlevîhânesi'nin bu dönemde nüfus ve faaliyet bakımından son derece zayıf durumda bulunduğunu gösterir.

Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân'ın yazarı Mustafa Sâkıb Dede, Ali Nutkî ve Abdülbâki Nâsır dedelerin babası olan Yenikapı Mevlevîhânesi postnişini Seyyid Ebûbekir Dede, Galata Mevlevîhânesi postnişini Kudretullah Dede'nin babası Yenikapı Mevlevîhânesi aşçıbaşısı Seyyid Ahmed Sâlih Dede, hattatşair Pesendî Hacı Ali ve Câfer dedelerle şair Derviş Hüsam bu ocakta hizmet etmiş olan ünlü simaların bazılarıdır.

XIX. yüzyıldan önce mevlevîhânenin ne tür binaları ihtiva ettiği belli değildir. Ancak Ergun Çelebi'nin kurduğu kütüphane ile (Vahîd Paşa Kütüphanesi'ne nakledilmiştir) XV. yüzyılda inşa edilen Eydemir Vakıf Hamamı'ndan meydana gelen bir kuruluş olduğu bilinmektedir. Mevlevîhâne 1812'de onarım geçirmiş, 1814'te bitişiğindeki evin şeyhlerin harem-selâmlığı olarak vakfedilip külliyeye ilâve edilmesinden sonra 1838-1839 yıllarında yeniden inşa edilmiştir. 1841-1842'de Abdülmecid döneminde tekrar onarılmış, 1848'de postnişin

Hacı Abdülkadir Efendi tarafından çeşmeleri tamir edilmiş, 1887-1889 yıllarında II. Abdülhamid'in emri üzerine yeniden yaptırılmıştır. Zamanla harap olan yapılar topluluğundan semâhâne 1959'da esaslı bir onarımla ve Dönenler Camii adıyla kullanılmaya başlanmış, 1964 ve 1972 yıllarındaki onarım ve ilâvelerle günümüze intikal etmiştir.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunan 1254 (1838) tarihli iki krokiye

göre mevlevîhânenin yeniden düzenlenmesiyle birlikte külliyenin cümle kapısı kuzey yönünde açılmış ve güneyde yer alan eski cümle kapısı muhtemelen hareme mahsus bir arka kapı niteliğine dönüştürülmüştür. İki katlı, kare planlı bir çeşit çadır örtüsü çatının gizlediği bağdâdî yalancı kubbe ile örtülü olması gereken ahşap karkaslı, hımış semâhânenin yan ve ön cephelerinde iki sıra dikdörtgen pencere açılmış ve kuzey cephesinin ortasındaki giriş kapısının üstüne galeri katından kullanılan, köşk denilen bir pencere yerleştirilmiştir. Semâhânenin ortasında yer alan iki kat yüksekliğindeki dâirevî semâ meydanı, yuvarlak kesitli ve "nezr-i Mevlânâ" sayısına uygun olarak on sekiz sütunun taşıdığı bir bağdâdî kubbe ile örtülüdür. Semâhâneye girişi sağlayan kapı ile eksenindeki türbeye yapışık mihrabın iki yanında kesintiye uğrayan züvvâr mahfilleri meydana göre daha yüksektir. Galeri katına çıkışı sağlayan merdivenin adı geçen krokilerde gösterilmemesine karşılık bugün olduğu gibi kapının sağ tarafında bulunduğu tahmin edilebilir.

Mevcut iki krokide ilkinde çadır örtülü, ikincisinde kırma çatılı olarak farklı örtü sistemleriyle gösterilen tek katlı, dikdörtgen planlı küçük türbenin bu tarihteki içi ve girişi hakkında yeterli bilgi yoktur. Ancak türbe girişinin semâhânede olduğu gibi eski giriş yolu üzerinde ve harem bahçesine bakan doğu cephesinde bulunduğu söylenebilir Bu tarihlerde türbe ile semâhânenin içten bağlantılı olmadığı anlaşılmaktadır.

Semâhâne-mescid dışarıdan kare planlı, iki katlı, üç tarafında iki sıra halinde pencereli, zemin katı kısmen kâgir, üst katı ahşap yüksek bir yapıdır. Cephe ortasında semâhâneye girişi sağlayan çıkmalı cümle kapısının üstünde iki çini levha görülür. Alttaki büyük olanında kobalt mavi üzerine beyaz iri ta'lik hatla "Yâ Hazreti Ergun" yazılı olup ketebesinde Halil Mâhir imzası bulunmaktadır. Bu levha 1887-1889 yenilemesinde konulmuş olmalıdır. Alttaki küçük levhada da lâcivert üzerine mavi ve kiremit renkli rûmî spirallerle süslenmiş beyaz ta'likle "Yâ Hazreti Mevlânâ" yazılı olup Cumhuriyet dönemine aittir. Semâhânenin iki yan cephesinde sadece altlı üstlü on dört dikdörtgen pencere, arka cephede ise güney köşesine yakın dış merdivenle ulaşılan ikinci kattaki kadınlar mahfilinin giriş kapısı dışında sağır bir cephe düzeni görülmektedir. İçten bağdâdî yalancı bir kubbe ile örtülü semâhânenin kiremitle kaplı kırma çatısının ortasına sekizgen planlı kasnakla yükseltilmiş, her yüzünde birer

basık kemerli pencere olan, piramidal çatı ile örtülü bir fener kubbe oturtulmuştur. Tepesinde ise destarlı sikkeli büyük bir bronz alem bulunur.

14,70 × 14,60 m. ölçülerinde kareye yakın bir alanı kaplayan semâhânede düz tavanlı, iki katlı züvvâr mahfiliyle çevrili, sekiz ahşap direk ile taşınan, yüksek kasnaklı bağdâdî bir kubbe ile örtülü, 9 m. çapında dâirevî bir semâ meydanı mekânın merkezini teşkil eder. Bursa, Yenikapı, II. Manisa, Kahire âsitâneleriyle II. Samsun zâviyesi de böyle dâirevî planlı, galeriyle çevrili ve kubbe ile örtülü orta semâ mekânına sahiptiler. Günümüzde bunlardan sadece Kütahya ve Kahire mevlevîhânelerinin semâhâneleri ayaktadır. Bu özelliği sebebiyle Kütahya Mevlevîhânesi'nin semâhânesi istisnaî bir örnek teşkil eder. Doğu ve batısından yarım daire şeklinde birer züvvâr sekisiyle çevrili, ahşap döşemeli semâ meydanının zemininin ortasında suyunun şifalı olduğuna inanılan bir kuyu bulunmaktadır. Her katta sekizgen bir kesite sahip sekiz adet mermer taklidi boyalı direk Bursa kemerleriyle bağlanmıştır. Zemin ve galeri katı arasında cümle kapısının üstünde on iki basamakla ulaşılan, ara katı biçiminde ahşap korkuluklarla çevrili balkon şeklinde asma bir mutrip mahfili bulunur. Mükebbire balkonuna ise galeri katının iki orta penceresinden çıkılmaktadır.

Beşik kemerli ve üstü çiçek nakışlı mihrap nişi semâhânenin güneydoğu köşesindedir. Kapı ekseninde semâhâne ve türbe duvarlarında açılan sivri kemerler sayesinde iki mekân birbiriyle irtibatlı hale getirilerek mekânın asıl işlevi öne çıkarılmıştır. Türbe ve semâhânenin bu ilişkisi nâdir görülen bir özelliktir. Mihrabın sağ tarafına sivri piramit çatılı, tepesi ve sövesi sarıya ve yeşile boyanmış, destarlı sikkeli ahşap bir minber konulmuştur. Türbe girişinin önündeki direkte, altı sivri dilimli ve yuvarlak torna işi korkuluklu bir ahşap mesnevi kürsüsü asılıdır. Semâhânenin güneybatı duvarında II. Mahmud'un kabartmalı tuğrası, Hâlet Efendi'nin 1227 (1812), Sultan Abdülmecid'in 1257 (1841) tarihli tamir kitâbeleri asılmıştır.

Semâhânenin meydan çevresindeki dalgalı hareketli kemerler sarı, yeşil, mavi ve kiremit renkleri hâkim olan nakış ve hat tezyinatıyla çok ilgi çekicidir. Cümle kapısının önündeki ışınlı desenli, çıtalı tavanın ortasındaki oval göbeğin içinde yapraklarla çevrili, sarı ve beyaz natüralist gül motifli bir kompozisyon yer alır. Mavi mermer taklitli direk başlıkları siyah zemin üzerine "C" kıvrımlı sarı yapraklı motifler ve bordo bir şeritle çevrilidir.

Zemin katın yeşil zeminli direk üstü boşluklarında, alttan zarif, sarı ve beyaz çiçekli girlandlarla çevrilmiş sehpa üzerinde yağlı boya destarlı sikke motifleri görülür. Bu boşlukların üstündeki galeri tabanını meydana getiren sarı ve beyaz zeminli kuşakta, “Ey kâşif-i esrâr-ı Hudâ Mevlânâ” mısraı ile başlayan şiir, ta‘likle yazılmış Farsça beyitler ve aralarında, destarlı sikkeli motifler üzerinde dikdörtgen kartuşlar içinde “Yâ Hazreti Mevlânâ” ibaresi bulunur. Kubbe kasnağını taşıyan sütun üstündeki boşluklarda girlandlarla çevrili Ashâb-ı Kehf’in isimleri yer alır. Galeri katında bulunan kemerin iç tarafındaki üç boyutlu yeşil-sarı zikzak ve sarı-mavi yaprak motiflerinin canlılığı dikkat çekicidir.

Süslemenin ağırlık noktasını kubbe ve kubbe kasnağı oluşturmaktadır. Kasnak eteğinde, ketebesi Ahmed Mâhir Kütahyavî Tekfurdağızâde imzalı, sülüs hatla yazılmış 1304 (1887) tarihli Âyetü’l-kürsî kuşağı dolanır. Kasnak pencerelerinin altında, perdeli yuvarlak nişler içinde sehpa üzerinde destarlı sikkeli kalem işi motifleri tekrarlanır; pencerelerin arasında kurdeleli girlandlar içinde “Allah”, “Muhammed” isimleriyle dört halifenin adı yazılıdır. Pencere üstünde bir sıra “C” ve “S” kıvrımlı iri yapraklar arasında sehpa üzerinde vazolu çiçek motifleri vardır. Kubbe göbeğinde de 1304 (1887) tarihli iri sülüs istifli İhlâs sûresi kompozisyonu mevcuttur. Naif sarı çiçek buketleri arasında kıvrımlı üzüm dallarının yer aldığı zikzak motifli bir şerit bu yazının çevresinde dolanır.

Türbe semâhâneden daha eski olup Beylikler veya Selçuklu dönemine kadar

indirilebilir. Semâhâne XIX. yüzyılda esaslı onarımlar ve yenilemeler geçirdiğinden önceki durumu hakkında kesin bir şey söylemek mümkün değildir.

Semâhâne-mescid mekânının güneybatısına bitişik olan türbe 7,4 × 4,5 m. ölçüsünde dikdörtgen planlı bir yapı olup ortada basit tromplarla geçilmiş bir kubbe ile örtülüdür. Türbe, 5 m. açıklıklı, geniş basık bir sivri kemerle semâhâneye bağlanmıştır. Türbedeki duvar kalınlığı genelde 1 m. olup kalınlık doğu yönünde 1,35 metreye ulaşmaktadır. Mekân, batı ve güney duvarlarının ortasındaki beşik kemerli iki pencereden ışık almaktadır. Hamza Güner’e göre dergâhın bânisi ve ilk postnişini Celâleddin Ergun

Çelebi ile oğlu Burhâneddin İlyas, Zeynüddin Çelebi, Sâkıb Mustafa Dede, Kâmile, Hâce Fatma ve Havvâ hatunlar, şeyhlerden Mehmed Muhlis Çelebi, Ali Şâkir Çelebi ve İsmâil Hakkı Çelebi ile ailelerinden Mehmed ve Ebûbekir çelebiler, Fatma ve Halime Meliha hanımlar gibi şahısların sandukaları buradadır. İki kademeli, piramidal çatılı türbe alaturka kiremitle örtülmüştür. Çok sayıda onarım geçirmiş olan türbenin mihrap nişi bulunmaması ve dikdörtgen planında mihrabın kıble yönünden hayli kaymış olması eski Hezâr Dînârî Mescidi olduğu rivayetiyle çelişmektedir.

1814'te Reîsülküttâb Galib Efendi, mevlevîhânenin bitişiğindeki evi harem-selâmlık olarak şeyhlerin ikametine tahsis ettirmişti. Arşiv vaziyet krokilerine göre 1254 (1838) tarihli yenilemeden önce harem-selâmlık bölümünü, eski tekke kapısının sağındaki küçük hâmûşânın yanındaki harem kapısından girilen, geniş harem bahçesinin güneydoğusunda, yan yana uzun yamuk dikdörtgen planlı, kırma çatıyla örtülü iki mekân meydana getirmekteydi. 1838-1839 yıllarındaki yenilemede bu iki mekân yıkılıp yerlerine iki katlı büyük bir harem-selâmlık, kuzeye doğru birbirine bitişik matbah-ı şerif, helâ ve derviş hücreleri inşa edilmiştir.

İki katlı ahşap harem-selâmlık bölümü "L" şeklinde bir plana sahip, üst katın şeyhe tahsis edildiği eski tekke kapısının sağındaki küçük hâmûşâna bitişik bir kapıyla ulaşılan batı bölümünün selâmlığa, doğu bölümünün hareme tahsis edildiği bir bölümlenme sergilemekteydi. Muhtemelen matbah-ı şerif ve derviş hücreleri gibi harem-selâmlık da 1887-1889 yenilemesinde farklı bir planda inşa edilmişti. Harap durumda olan bu harem-selâmlık binası 1972'den sonra yıktırılıp önündeki küçük hâmûşânla güneydeki eski tekke girişi kaldırılarak arsası park haline getirilmiştir.

Semâhâne ile birlikte II. Abdülhamid dönemindeki büyük onarımda değişik bir planla yeniden inşa edilen matbah-ı şerif ve derviş hücreleri birimi tekkelerin kapatılmasından (1925) sonra harap duruma gelmiş ve 1964 yılında onarılarak bazı iç değişikliklerle Kızılay aşevi haline dönüştürülmüştür. Dikdörtgen planlı bina güneydoğusundaki Eydemir Hamamı'na bitişik olarak inşa edilmiştir. Bugünkü durumda kâgir cepheli yapıya, kuzey tarafa daha yakın olan kitâbesi sökülmüş beşik kemerli kapı ile ulaşılmaktadır. Yapı, taşkın profil ve kilit taşlı yedi beşik kemerli

pencereye ve binayı çepeçevre dolanan iki sıra silmeli taş saçağa sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Hatt-ı Hümâyun, nr. 48320-K (Kütahya'da müceddeden inşası tekmil olmayan mevlevîhânenin resm-i musattahıdır) ve Hatt-ı Hümâyun-M (Kütahya'da müceddeden inşa olunacak mevlevîhâne ebniyesinin resm-i musattahıdır) (H.1254 / M.1838-39); VGMA, Mücedded Anadolu Defteri, nr. 587, s. 109 vd.; Tercüme Defteri, nr. 1766, sıra 21, 102 vd.; Mevlânâ Müzesi Arşivi, Vakfiye, Berat sûretleri, nr. 51/44; nr. 51/29 (22 Kânûnuevvel 1327 *M. 1909); nr. 97*51; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 22-23; Sâkıb Dede, Sefîne, I, 59-96; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Kütahya Şehri, İstanbul 1932, s. 148-149, 226, 227; Hamza Güner, Kütahya Camileri, Kütahya 1964, s. 9, 10, 102; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1953, s. 122-124; Mustafa Çetin Varlık, XVI. Yüzyılda Kütahya Sancağı, Erzurum 1980, s. 112; Faruk Şahin, "Kütahya'da Çinili Eserler", Kütahya: Atatürk'ün Doğumunun 100. Yılına Armağan, İstanbul 1981-82, s. 128; Ara Altun, "Kütahya'nın Türk Devri Mimarisi", a.e., s. 223-224, 347-354, 373-375, 630-636, 653-654; Hasan Özönder, "Kütahya Mevlevîhanesi", SÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü II. Milletlerarası Osmanlı Devleti'nde Mevlevîhaneler Kongresi, Konya 1993, s. 69-89; Ş. Barihüda Tanrıkorur, Türkiye Mevlevîhanelerinin Mimarî Özellikleri (doktora tezi, 2000), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 427-451, çizim XXV, 1-8, rs. XXV, 1-44; Sezai Küçük, XIX. Asırda Mevlevîlik ve Mevlevîler (doktora tezi, 2000), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 184-190; Kemal Özmen, "Kütahya'nın İncisi Dönenler Camii", Nalburiye, 22 Ağustos 1922, s. 159-161; Hamdi Aydın, "Kütahya'da İnanmalar", TFA, II/38 (1952), s. 597.

Sevgi Parlak - Barihüda Tanrıkorur

KÜTAHYA ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ).

KÜTTÂB

(bk. KÂTİP).

KÜTTÂB

(كتّاب)

Bazı İslâm ülkelerinde dinî ilkokullara verilen ad.

Mektep kelimesiyle eş anlamlı olan küttâb Osmanlılar'da mektephâne, mektebi sıbyân, sonraları ise ibtidâî mektep ve ilk mektep gibi adlarla anılmıştır. Batılı yazarlar ise daha çok Kur'an okulu adını kullanmışlardır. Bu okulların tam olarak hangi tarihte ortaya çıktığı belli değilse de Emevîler ve Abbâsîler döneminden beri en yaygın temel eğitim kurumları olduğu bilinmektedir. Başlangıçta İslâmiyet'i yaymak için vazife gören ve farklı et-nik grupları İslâm inancı ve hayat tarzıyla bütünleştirmede önemli rol oynayan bu kurumlar daha sonraki dönemlerde ağırlıklı olarak dinî kültürün muhafazasında etkin olmuştur. Köylerde, kasabalarda ve şehirlerde hemen her mahallede ihtiyaca göre bir veya birden fazla bulunan küttâblar, temel eğitimin gerçek bir mümin yetiştirme amacıyla da bağlantılı şekilde genellikle hocaları daha ileri seviyede eğitim veren bir camiye bitişik halde kurulur ve bazı dersler cami içinde yapılırdı. Küttâbların inşa masrafı gibi diğer harcamaları da ya bir vakıf yahut hayır severler veya bizzat öğrenci velileri tarafından karşılanırdı. XIX. yüzyıla kadar devlet bu kurumlara nâdiren müdahale ettiğinden okulların fizikî şartları, müfredat programları ve ücretleri aileler ve okul görevlileri tarafından belirlenirdi. Öğretmenlerin (müderris, muallim, hoca, müeddib, mektebdâr, molla) ücretleri aynî ya da nakdî olabilirdi. Bazı öğretmenler ise ücretsiz ders verirdi. Varlıklı ailelerin kendi çocukları için özel küttâblar kurdukları da olmuştur.

Çoğunlukla erkek çocukların eğitim gördüğü bu kurumlara zaman zaman kız öğrencilerin de alındığı, İran ve Hindistan'da görülen bazı nâdir örnekler dışında erkek ve kızların ayrı ayrı okutulduğu bilinmektedir. Bu okullar, öğrencilere başta okuma yazma ve basit hesap kuralları gibi temel eğitimin verildiği yerler olmasının yanı sıra aynı zamanda medreselere hazırlık konumundaydı. Küttâblarda eğitim gören öğrencilerden başarılı olanlar medrese eğitimine devam edebiliyorlardı.

Küttâblarda belli bir yaş sınırlaması olmadığından çoğunlukla değişik yaş gruplarındaki öğrenciler aynı sınıfta, bazan da yaşlarına göre sınıflara ayrılarak ders görürlerdi. Beş-yedi yaşlarında eğitime başlayan ve dört-altı yıl eğitim gören öğrenciler cuma günü (Mağrib'de perşembe) hariç haftanın altı gününde güneşin doğuşundan batışına kadar tedrîsata devam ederlerdi. Ancak devam zorunlu değildi. Ayrıca ramazan ayında ve bayramlarda okul tatil edilirdi. Küttâblara müslüman çocukları devam etmekle birlikte nâdiren de olsa gayri müslim çocuklarının da eğitime katıldığı görülmektedir.

Eğitim usulü öğretmenin sözlerini defalarca tekrar etme esasına dayanan ezberleme şeklindeydi. Müfredat Kur'an üzerine şekilleniyordu. Önce Kur'an'ın ilk sûresi olan Fâtiha, daha sonra 114. sûre Nâs ezberleniyor ve ardından en uzun sûre olan Bakara'ya gelinceye kadar sûreler ezberlenerek eğitim devam ediyordu. Müfredatta Arapça, gramer, hat ve şiir eğitimi de yer alıyordu. Başlangıçta özellikle dinî dersler Arapça verilmeye çalışıldığı için Arap olmayan memleketlerdeki çocuklar güçlük çekiyordu. Zamanla bu hususta farklı uygulamalar oldu ve Kur'an âyetleri Türkçe, Farsça, Urduca ve Malayca gibi dillerle açıklanmaya başlandı. Bu durum, daha çok modernleşmenin etkisi altında kalan şehir ve büyük merkezlerdeki küttâblarda yaygın olmasına karşılık uzak köylerdeki küttâblarda eğitim eski usul üzerinde devam ediyordu. XIX. yüzyılda yaygınlık kazanan yeni yaklaşımın temel sebeplerinden biri, küttâbların İslâm dünyasının pek çok yerinde yeni açılan yabancı okullar karşısında rekabet edebilmesi amacına yönelik olmalıdır. Nitekim küttâbların müfredatına modernleşme döneminde ana dili gibi ek dersler de ilâve edilmiştir. Zamanla yazma ve ezberleme yerine ders kitapları kullanılmaya başlandı. Ancak Kur'an ve Arapça, müfredatın temeli olmaya devam etti.

XX. yüzyılda İslâm dünyasında küttâblar, genellikle öğrencilerin dönemin yaygın ve resmî ideolojilerine göre eğitildiği kurumlar haline dönüştü. Sömürge durumundaki müslüman toplumlarda ise ya kapatıldı ya da müfredat tamamen değiştirildi. Yeni kurulan millî devletlerde bu okullar büyük oranda örgün eğitim sistemine dahil edildi. Çok az yerde geleneksel konumunu muhafaza ederek devam etmeye çalışan küttâblar Suriye ve Irak gibi ülkelerde zamanla önemsiz hale geldi. Türkiye gibi laikliği resmen benimseyen ülkelerde ise tamamen ortadan kalktı. Tarih boyunca küttâblar ve onun devamı olan medreseler, değişik İslâm toplumlarında dinî anlayışın

şekillenmesinde ve cihanşümul bir müslüman kimliğinin oluşmasında önemli rol oynamıştır (daha geniş bilgi için bk. EI² [İng.], V, 567-570; ayrıca bk. MEKTEP).

BİBLİYOGRAFYA

E. W. Lane, An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians, London 1836, I, bl. 2; Türkiye Maarif Tarihi, I, 68-82; II, 383-397; V, 716; A. Shalaby, History of Muslim Education, Beirut 1954, s. 16-23; A. S. Tritton, Materials on Muslim Education in the Middle Ages, London 1957; A. L. Tibawi, Islamic Education: Its Traditions and Modernization into the Arab National Systems, London 1972; J. S. Szyliowicz, Education and Modernization in the Middle East, London 1973; Saîd İsmâil Ali, Meʿâhidü't-terbiyyeti'l-İslâmiyye, Kahire 1986, s. 125-200; S. Khuda Bukhsh, "The Educational System of the Muslims in the Middle Ages", IC, I (1927), s. 442-472; Asadullah Kazimi, "Mektap Education in India", Islam and the Modern Age, II/2, New Delhi 1971, s. 57-73; L. Brunot, "Mektep", İA, VII, 652-655; J. M. Landau, "Kuttāb", EI² (İng.), V, 567-570.

Jacob M. Landau

KÜTÜB-i ERBAA

(الكتب الأربعة)

İmâmiyye Şîası'nın dört temel hadis kitabı.

Kütüb-i erbaa Küleynî'nin el-Kâfî, Şeyh Sadûk'un Men lâ yaḥḍuruhü'l-faḳīh ve Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin Tehẕîbü'l-aḥkâm ile el-İstibṣâr adlı hadis koleksiyonlarını ifade eder. İlki IV. (X.) yüzyılın ilk çeyreğinde, diğerleri Abbâsî Devleti içinde Şiî bir hânedan olan Büveyhîler döneminde telif edilen eserler başlangıçta siyasî otoritenin de desteğiyle meşhur olmuş, büyük ihtimalle VI. (XII.) yüzyıldan itibaren kütüb-i erbaa (veya yalnız el-erbaa) diye anılmaya başlanmıştır. Bu tabir, muhtemelen Ehl-i sünnet hadisçilerinin daha önce tamamladıkları Kütüb-i Sitte'ye alternatif olarak düşünülmüştür.

Sünneti "Hz. Peygamber ile on iki imamın söz, fiil ve takrirleri" şeklinde tanımlayan Şîa âlimleri İslâm'ın ilk asrından itibaren bunların yazılıp derlendiğini söyler. Hz. Ali devrinden itibaren başlayan yazım faaliyeti Zeynelâbidîn, Muhammed el-Bâkır ve özellikle Ca'fer es-Sâdık zamanında sürdürülmüş, birçok âlim, önemli bir bölümü imamların sözlerinden oluşan hadis mecmuaları kaleme almıştır. On birinci imam Hasan el-Askerî'nin vefatına kadar (260/874) derlemelerin sayısı binleri bulmuş, bunların içinde her biri "asıl" diye adlandırılan 400 derleme (el-usûlü'l-erbaa mie) kabul edilmiştir. Bazı müellifler sayının daha çok olduğunu, 400 aslı sadece Ca'fer es-Sâdık'ın talebeleri tarafından toplanan kitapların teşkil ettiğini, bazıları ise imamlar dönemindeki bütün rivayetleri içine alan kitapların 6600'ü geçtiğini belirtmiş, ancak kaynaklar bunları toplayan müelliflerden pek azının ismini zikretmiştir (DİA, XV, 38-39).

Kütüb-i erbaa şu kitaplardan oluşmaktadır: 1. el-Kâfî (el-Kâfî fî ʿilmi'd-dîn veya kısaca el-Küleynî). Küleynî (ö. 329/941), ilmî seviyesi ne olursa olsun herkesin Resûl-i Ekrem'den ve imamlardan gelen rivayetlere göre dinî ilimlerin bütün alanlarında yeterli bir esere sahip olması gerektiğini ve bu amaçla hazırladığı kitabını el-Kâfî diye adlandırdığını ifade etmekle birlikte

(el-Kâfî, I, 8) bazı Şiî âlimleri (meselâ bk. Hânsârî, VI, 116), Küleynî'nin söz konusu çalışmasını tamamladıktan sonra gizli imam Mehdî el-Muntazır'a gösterdiğini, onun da kitabı beğenerek "Şîamıza kâfidir" dediğini, bu sebeple eserin bu isimle anıldığını belirtir. İki bölümden oluşan eserin el-Uṣûl mine'l-Kâfî adıyla anılan ilk bölümü inanç, el-Fürûᶜ mine'l-Kâfî isimli ikinci bölümü fıkıh konularına ayrılmıştır (bk. el-KÂFÎ).

2. Men lâ yaḥḍuruhü'l-faḳīh. Şeyh Sadûk diye anılan İbn Bâbeveyh el-Kummî (ö. 381/991) tarafından derlenen eser kısaca el-Faḳīh diye de zikredilir. Müellifin mukaddimede belirttiğine göre Belh'te tanıştığı ve istişarede bulunduğu, Peygamber soyundan gelen Ni'me lakaplı Şerefeddin Ebû Abdullah kendisinden Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî'nin, okuyanı doktordan müstağni kılan Men lâ yaḥḍuruhü'ṭ-ṭabîb adlı eseri gibi, okuyanı amele yönelik konularda fakihe başvurmaktan müstağni kılacak bir eser yazmasını istemiş, o da bu kitabını telif ederek Men lâ yaḥḍuruhü'l-faḳīh ismini vermiştir (I, 2-3). Şeyh Sadûk eserini hazırlarken Harîz b. Abdullah es-Sicistânî, Ubeydullah b. Ali el-Halebî, Ali b. Mehziyâr el-Ehvâzî ve Hüseyin b. Saîd gibi Şiî âlimlerinin adlarını belirtmediği kitapları ile Muhammed b. Ahmed b. Yahyâ'nın Kitâbü Nevâdiri'l-ḥikme, Sa'd b. Abdullah'ın Kitâbü'r-Raḥme, Muhammed b. Hasan b. Velîd'in el-Câmiᶜ, Muhammed b. Ebû Amîr'in en-Nevâdir ve babası Ali b. Hüseyin el-Kummî'nin er-Risâle adlı eserlerinden faydalandığını

belirtmektedir (a.g.e., I, 3-5). Eseri neşreden Hasan el-Harsân'ın dipnottaki ifadesine göre müellif Sicistânî'nin Kitâbü'ṣ-Ṣalât'ı, Halebî'nin fıkha dair bir eseriyle Ehvâzî'nin otuz üç, Hüseyin b. Saîd'in otuz dolayındaki kitabından da istifade etmiştir (a.g.e., a.y.). Yazılış tarihi hakkında bilgi bulunmayan eserdeki hadis sayısıyla ilgili önemli farklılıklar vardır. Meselâ Hasan es-Sadr toplam hadis sayısını 9044 olarak gösterirken (Teˀsîsü'ş-Şîᶜa, s. 288) nâşir Hasan el-Harsân bu sayıyı 5963 olarak nakletmektedir (Men lâ yaḥḍuruhü'l-faḳīh, neşredenin girişi, I, s. ed). Aradaki bu fark, kitapta yer alan hadislerin müellifin yine hadisler çerçevesinde verdiği fetvalarla karıştırılmasından ileri gelmektedir. Bugün yaygın olarak kullanılan baskısı (Beyrut 1401/1981) dört cilt olup toplam 566 babdan meydana gelmektedir. Eserde bablar belli bir konu sıralamasına göre düzenlenmiştir. Şiî hadis âlimlerince güvenilirlik açısından el-Kâfî'den sonra ikinci sırada kabul edilen eserde müellif hacimden dolayı sened

zincirlerini tam olarak vermediğini belirtir. Ona göre topladığı bütün hadisler güvenilir olup kendisiyle Allah arasında hüccettir (a.g.e., I, 3). Şeyh Sadûk bazan, “Ca‘fer es-Sâdık dedi ki” yahut, “İmam Rızâ dedi ki” şeklinde ifadeler kullanıp doğrudan mâsum imamın adını vererek, bazan da imamdan önce bir veya iki râvinin ismini zikrederek hadisleri nakletmektedir. Şiî hadisçileri tarafından ilki mürsel, ikincisi müsned olarak tanımlanan hadislerden ikinci türü eserde daha fazla yer almıştır. Eserin nâşiri Hasan el-Harsân toplam 5963 hadisten 2050’sinin mürsel, diğerlerinin müsned olduğunu kaydeder (a.g.e., neşredenin girişi, I, s. ed). Yine Harsân’a göre Şiî âlimleri mürsel hadisleri de müsned hadisler kadar güvenilir bulmuşlardır. Bazı âlimler, Şeyh Sadûk’un rivayetleri zaptetmedeki dikkatini ve râvilerin sıhhatiyle ilgili bilgisinin genişliğini göz önüne alarak eserin kütüb-i erbaanın diğer üç kitabından daha çok güvenilir olduğunu belirtmiştir (a.g.e., neşredenin girişi, I, ez). Muhtelif kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası bulunan eserin (Brockelmann, GAL, I, 200) dört cilt halinde çeşitli baskıları yapılmıştır (Leknev 1300, 1306-1307; Tebriz 1334; Tahran 1374; Necef 1377; Beyrut 1401/1981). Telif edildiği dönemden itibaren Şiî dünyasında büyük ilgi gören eser üzerine birçok şerh, hâşiye ve tâlik kaleme alınmıştır (a.g.e., neşredenin girişi, I, s. ebâedâ).

3. Tehẕîbü’l-aḥkâm. Şeyhüttâife unvanıyla anılan Ebû Ca‘fer et-Tûsî’nin (ö. 460/1067) yazdığı eserin tam adı Tehẕîbü’l-aḥkâm fî şerḥi’l-Muḳniʿa’dır. Mukaddimede belirttiğine göre müellif, hocası Şeyh Müfîd’in telif ettiği el-Muḳniʿa (er-Risâletü’l-muḳniʿa) adlı fıkıh kitabını esas alarak ilgili konulara ait hadisleri derlemiş ve çalışmasını bunun şerhi olarak planlamıştır. Müellif ayrıca, Şiî hadis rivayetleri arasında göze çarpan ve muhaliflerce (Sünnîler) istismar edilip bazı kimselerin mezhebi terketmesine sebep olan çelişkileri gidermek amacıyla eserini kaleme aldığını belirtir (Tehẕîbü’l-aḥkâm, I, 2-3). Tûsî, önce el-Muḳniʿa’daki fıkıh konularıyla ilgili meseleleri ele alıp hem muhaliflerin hem de kendi mezhebinin hadislerini nakletmeyi, ardından belli prensipler çerçevesinde tercih yaparak konuları işlemeyi amaçlamış ve bunu ilk bölüm olan tahâret kitabının çeşitli konularında gerçekleştirmişse de eserini tamamlayamayacağı endişesiyle diğer bölümlerinde yalnız Şiî rivayetleri vermekle yetinmiştir (a.g.e., neşredenin girişi, I, 46-47). Günümüzde yaygın olarak kullanılan baskısı (Beyrut 1401/1981) on cilt olan eserdeki toplam

bab sayısı 393, hadis sayısı 13.590'dır. Hadisleri kısa senedleriyle nakleden müellif, eserini tamamladıktan sonra Meşyeḫatü Tehẕîbi'l-aḥkâm adıyla bir ek kaleme almış ve burada kendilerinden hadis aldığı kişilerin sened zincirini vermiştir. Tehẕîbü'l-aḥkâm'ın nâşiri olan Hasan el-Harsân, Şiî ricâl kaynaklarından faydalanarak bu eke bir şerh yazmıştır. Kitabın ekiyle şerhi yukarıda sözü edilen baskının son cildinde yer almaktadır. Çok sayıda nüshası bulunan Tehẕîbü'l-aḥkâm (Brockelmann, GAL Suppl., I, 707) Tahran (I-II, 1316-1318), Necef (I-X, 1377-1382) ve Beyrut'ta (I-X, 1401/1981) basılmıştır. Eserin hem aslı hem isnadıyla ilgili şerhler yazılmış, ayrıca üzerine çok sayıda hâşiye kaleme alınmıştır (Tehẕîbü'l-aḥkâm, neşredenin girişi, s. 47; Âgā Büzürg-i Tahrânî, VI, 51-53).

4. el-İstibṣâr. Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin diğer çalışması olup tam adı el-İstibṣâr fî ma'ḫtülife mine'l-aḫbâr'dır. Temel özelliği itibariyle Tehẕîb'in muhtasarı durumunda olan eser tertibi bakımından da ona benzer. Fıkhın ibadet ve muâmelât konuları "kitâb" adı verilen bölümlere ayrılmış, her kitap çeşitli sayıda hadislerin yer aldığı bablara bölünmüştür. Kitapta müellifinin sayımına göre 925 bab, 5511 hadis bulunmaktadır (Senedü'l-Kitâb [el-İstibṣâr içinde], IV, 343). Sayım farklılığı dolayısıyla bazı kaynaklarda bab sayısı 915, 930, hadis sayısı da 5531, 5558 olarak verilmiştir (a.g.e., a.y., neşredenin notu). Telif tarihi itibariyle kütüb-i erbaanın sonuncusu olmakla birlikte önemli fıkıh konularını kapsadığı ve rivayetleri sıralamakla kalmayıp bunlar arasındaki çatışmaları gidermeye çalıştığı için eser tarih boyunca Şiî hadis geleneği içinde büyük ilgi görmüştür. Haberlerinin tamamı muttasıl olmayan kitabın sonuna müellif önceki çalışmasında yaptığı gibi isnadla ilgili bir ek koymuş ve bu ekte kendisinden haber naklettiği kişilerin mâsum imamlara kadar uzanan sened zincirini vermiştir. Burada sayılan kişiler ve onların Hz. Peygamber'e ya da on iki imama ulaşan râvi zinciri Tehẕîb'in Meşyeḫa'sı ile hemen hemen aynıdır (a.g.e., IV, 303-343). Kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası bulunan el-İstibṣâr (Brockelmann, GAL, I, 512; Suppl., I, 707) ilk defa Leknev'de basılmıştır (1307/1889). Daha sonra Tahran'da neşredilen eser (1317) Necef (1375-1376) ve Beyrut'ta da (1390) yayımlanmıştır. Kitabın tashih edilmiş ilmî neşri ise Hasan el-Harsân tarafından gerçekleştirilmiştir (Tahran 1390, 1395). el-İstibṣâr üzerine de birçok şerh ve hâşiye kaleme alınmıştır (Âgā Büzürg-i Tahrânî, VI, 17-19; XIII, 83-87).

Sünneti Kur'an'dan sonra dinin ikinci kaynağı olarak gören Şîa, kütüb-i erbaayı hadis ilminden başka tefsir, fıkıh ve kelâm sahalarında da temel başvuru kaynağı olarak kullanmıştır. Şîa'nın önemli kaynaklardan saydığı Feyz-i Kâşânî'nin el-Vâfî adlı eseri (I-III, Kum 1404/1984) kütüb-i erbaadaki hadislerin tekrarından ibarettir. Daha sonra Hür el-Âmilî tarafından kaleme alınan Vesâʾilü'ş-Şîʿa ile (I-XX, Beyrut 1412/1991) Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin derlediği Biḥârü'l-envâr da (I-CX, Beyrut 1403/1983) önemli ölçüde kütüb-i erbaadan yararlanılarak hazırlanmıştır. Şîa geleneği içinde rivayet tefsiri yazan veya tefsirinde rivayetlere de yer veren müfessirler itikada dair âyetleri Uṣûl-i Kâfî, ahkâm âyetlerini Fürûʿ-i Kâfî ile diğer üç eserde yer alan rivayetlerle işlemiş, akaid ve kelâm âlimleri de özellikle Uṣûl-i Kâfî'de geçen hadislere değer vermiştir (meselâ bk. Feyz-i Kâşânî, ʿİlmü'l-yaḳīn, Kum 1358, I, 192, 292, 547, 549; II, 858, 923, 992). Ancak Ahbârî ekolüne mensup âlimler kütüb-i erbaadaki hadislerin tamamıyla sahih olduğunu düşünmüş, rivayetler arasındaki çelişkilerin, haberlerin mâsum imamın sözü olmamasından değil takıyye gereği farklı

söylenmesinden kaynaklandığını ileri sürmüşse de usûlî fakihleri söz konusu eserlerde yer alan rivayetler arasında sahih olmayanların bulunduğunu, kitapları derleyen müelliflerin eserlerinin mukaddimelerinde bunu açıkladığını (Ebü'l-Kāsım el-Hûî, I, 25-30), dolayısıyla rivayetlerin belli ölçüler çerçevesinde değerlendirilmesinin gerektiğini belirtmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Küleynî, el-Kâfî (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Beyrut 1401, I-VIII, tür.yer.; İbn Bâbeveyh, Men lâ yaḥḍuruhü'l-faḳīh (nşr. Seyyid Hasan el-Mûsevî el-Harsân), Beyrut 1401/1981, neşredenin girişi, I, s. ed, ez, ebâedâ; Ebû Caʿfer et-Tûsî, Tehẕîbü'l-aḥkâm (nşr. Seyyid Hasan el-Mûsevî el-Harsân), Beyrut 1401/1981, neşredenin girişi, I, 4-48; a.mlf., Meşyeḫa (Tehẕîbü'l-aḥkâm X. cilt sonunda), s. 4; a.mlf., el-İstibṣâr (nşr. Seyyid Hasan el-Mûsevî el-Harsân), Beyrut 1401/1981, I-IV, tür.yer.; a.mlf., el-Fihrist (nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrülulûm), Beyrut 1403/1983, s. 165-166; Hânsârî,

Ravżâtü'l-cennât (nşr. Esedullah İsmâiliyyân), Kum, ts., VI, 108-118; Brockelmann, GAL, I, 187, 200, 405, 512; Suppl., I, 321-322, 706-707; Hasan es-Sadr, Teˀsîsü'ş-Şîʿa, Beyrut 1401/1981, s. 288-289; Cemal Sofuoğlu, Hadîs Tenkidi Yönünden el-Kâfî Üzerine Bir İnceleme (doçentlik tezi, 1982), AÜ İlâhiyat Fakültesi; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, II, 14-16; IV, 223-224, 504-505; VI, 17-19, 51-53, 223-225; XIII, 83-87, 155-158; XVII, 245-246; XXII, 232-233; Aʿyânü'ş-Şîʿa, I, 144; E. Ruhi Fığlalı, İmâmiyye Şîası, İstanbul 1984, s. 180-181; Wahid Akhtar, The Early Imāmiyyah Shi'ite Thinkers, New Delhi 1988, s. 9-23, 49-50, 218, 230-231; Ebü'l-Kāsım el-Hûî, Muʿcemü ricâli'l-ḥadîs̱, Beyrut 1409/1989, I, 17-36, 85-113; Etan Kohlberg, "Al-Uṣūl al-Arbaʿumi'e", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, X, Jerusalem 1987, s. 128-166; Sâmir Hâşim Habîb el-Amîdî, "Târîḫu'l-ḥadîş ve ʿulûmüh", Türâs̱ünâ, XII/47-48, Kum 1417, s. 223-236; M. Yaşar Kandemir, "Hadis", DİA, XV, 38-40.

İlyas Üzüm

KÜTÜB-i SİTTE

(الكتب الستة)

Hadislerin büyük bir kısmını ve genellikle güvenilir olanlarını ihtiva eden altı hadis kitabı.

II (VIII) ve III. (IX.) yüzyıllarda tasnif edilen hadis kitaplarından bir kısmını hadis ilmiyle yeterince meşgul olmayanlara “kütüb-i sitte” adıyla tavsiye etme ihtiyacının ne zaman doğduğu bilinmemektedir. İbnü’s-Seken’in (ö. 353/964), kendisinden bazı hadis kitaplarını tavsiye etmesi istendiğinde Buhârî ve Müslim’in el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ*leri ile Ebû Dâvûd ve Nesâî’nin es-Sünen*lerini güvenilir bulduğunu belirtmesi (Mizzî, I, 168) böyle bir arayışın IV. (X.) yüzyılda da devam ettiğini göstermektedir. Daha sonra bu dört kitaba, Tirmizî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ*i eklenerek ihtiva ettikleri hadislerin genellikle sahih olduğu kabul edilip “el-usûlü’l-hamse” (beş asıl kaynak) dendiği, bunlara bazı muhaddislerin İmam Mâlik’in el-Muvaṭṭaʾ*ını, bazılarının Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî’nin es-Sünen*ini ilâve ederek kütüb-i sitte (el-kütübü’s-sitte) tabirinin ortaya konduğu görülmektedir. Bu altı eseri derleyen âlimlere de “eimme-i sitte” denir. Ancak sonraları “kütüb-i erbaa” diye anılacak olan Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Mâce ve Nesâî’nin es-Sünen’lerinin İslâm dünyasında V. (XI.) yüzyılda dahi o kadar yaygın olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī’nin (ö. 458/1066) eserlerinde Kütüb-i Sitte’den sadece Ṣaḥîḥayn ile Ebû Dâvûd’un es-Sünen’ini kaynak olarak kullanması diğerlerini görmediği kanaatini uyandırmaktadır (Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, III, 1132). İbn Hazm’ın da İbn Mâce’nin es-Sünen’i ile Tirmizî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’ini görmemiş olması bu iki eserin V. (XI.) yüzyılda Endülüs’e ulaşmadığını göstermektedir. “Kütüb-i hamse” diye de anılan ve hadislerin büyük çoğunluğunu ihtiva ettiği kabul edilen el-Uṣûlü’l-ẖamse’ye, bilindiği kadarıyla ilk defa İbnü’lKayserânî (ö. 507/1113), bu eserlerde yer almayan bin kadar rivayeti ihtiva eden İbn Mâce’nin es-Sünen’ini ilâve ederek kütüb-i sitte tabirini oluşturmuş, Şürûṭü’l-eʾimmeti’s-sitte ve Eṭrâfü’l-Kütübi’s-Sitte adlı eserlerini bu altı kitabı göz önünde bulundurmak suretiyle kaleme almış, aynı yüzyılın önde gelen

muhaddislerindan Cemmâîlî de altı kitabın râvileri hakkındaki el-Kemâl fî esmâʾi (maʿrifeti)'r-ricâl'ini yazmıştır. İbn Mâce'nin es-Sünen'ini kütüb-i sitte dışında bırakanların gerekçesi, diğer beş kitapta bulunmayıp sadece bu eserde yer alan rivayetlerin zayıf olmasıdır. Endülüslü muhaddis Rezîn b. Muâviye es-Serakustî ise (ö. 535/1140) Kütüb-i Ḫamse'ye Endülüslü âlimlerin en sahih hadis kitabı kabul ettikleri İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾını ilâve ederek bir başka Kütüb-i Sitte oluşturmuş ve el-Cemʿ beyne'l-uṣûli's-sitte (et-Tecrîd li'ṣ-ṣıḥâḥ ve's-sünen) adlı çalışmasında bu altı kitaptaki hadisleri bir araya getirmiştir. el-Muvaṭṭaʾın dahil olduğu bu altılı tertibi benimseyen Mecdüddin İbnü'l-Esîr, Rezîn'in eserinde hadislerin yerli yerine konulmadığını düşünerek onu Câmiʿu'l-uṣûl li-ehâdîs̱i'r-resûl adıyla yeniden düzenlemiştir. Ṣaḥîḥayn ile birlikte birinci tabaka hadis kitapları arasında sayılan el-Muvaṭṭaʾı İmam Şâfiî, henüz Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'nin tasnif edilmediği bir zamanda Kur'an'dan sonra en sahih kitap olarak kabul etmişse de esasen onu Kütüb-i Sitte'ye dahil etmeyenler muhtevasının Ṣaḥîḥayn'da aynen bulunduğunu dikkate almışlardır (Muhammed Zubayr Sıddiqi, s. 114). Kütüb-i Sitte'nin altıncı kitabının Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî'nin es-Sünen'i olduğuna dair görüşler de vardır. İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, Alâî ve İbn Hacer el-Askalânî gibi âlimler, Dârimî'nin eserinde mürsel ve mevkuf rivayetler yer almakla beraber zayıf râvilerle şâz ve münker rivayetlerin daha az bulunduğu, ayrıca eserde âlî rivayetlerin yer aldığı gerekçesiyle onu Kütüb-i Sitte'nin altıncı kitabı olmaya Sünenü İbn Mâce'den daha lâyık görmüşlerse de (Sünen-i Dârimî, I, tercüme edenin girişi, I, 61) İbn Mâce'nin es-Sünen'inde diğer beş kitapta yer almayan bin kadar zayıf hadis bulunmakla beraber genellikle Kütüb-i Sitte dendiği zaman İbn Mâce'nin eserinin dahil olduğu altı hadis kitabı kastedilmiştir. Hem Mâlik'in hem İbn Mâce'nin eserinden vazgeçemeyen bazı âlimler ise kütüb-i sitte yerine "kütüb-i seb'a" tabirini kullanmışlardır (Kettânî, s. 13).

Kütüb-i Sitte'nin Özellikleri. Zehebî, VIII. (XIV.) yüzyılda ana hadis kitapları olarak benimsenen bu eserlerden "kütübü'l-İslâmi's-sitte" (İslâm'ın altı kitabı) diye söz etmiş (el-Muġnî, I, 5), ayrıca onlara "el-usûlü's-sitte", ihtiva ettikleri hadislerin diğer hadis kitaplarına göre genellikle güvenilir kabul edilmesi sebebiyle de "es-sıhâhu's-sitte" (sıhâh-ı sitte) diyenler olmuştur. Nitekim Sıddık Hasan Han bu konudaki eserine el-Ḥiṭṭa fî ẕikri'ṣ-ṣıḥâḥi's-sitte adını vermiştir. Bir rivayetin Kütüb-i Sitte'de

bulunduğunu anlatmak için “revâhü’l-cemâa”, Buhârî ile Müslim dışındaki dört eserde yer aldığını göstermek için de “revâhü’l-erbaa” ibareleri kullanılmıştır. Hepsi de konularına göre tasnif edilen bu eserlerin musanniflerinin hadis bilgisi ve râvilerde aradıkları şartlar farklı olduğundan eserleri de sağlamlık bakımından farklı derecelerde kabul edilmiştir. Buhârî ile Müslim, el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ adlı eserlerine sadece sahih derecesinde olan hadisleri aldıkları ve bu konuda oldukça titiz davrandıkları için İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu en güvenilir hadis kitapları saydıkları bu iki esere Ṣaḥîḥayn adını vermiştir.

Kütüb-i Sitte’deki hadislerin hangi esaslara göre seçildiği belirtilmediğinden onları inceleyerek bu şartları tesbit etmeye çalışan muhaddisler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu konuda ilk çalışmayı Ebû Abdullah İbn Mende Risâle fî beyâni fażli (naḳli)’l-aḫbâr ve şerḥi meẕâhibi ehli’l-âs̱âr ve ḥaḳīḳati’s-sünen ve taṣḥîḥi’r-rivâyât (Şürûṭü’l-eʾimme fi’l-ḳırâʾeti ve’s-semâʿ ve’l-münâvele ve’l-icâze) adlı eseriyle yapmış (nşr. Abdurrahman b. Abdülcebbâr el-Feryevâî, Riyad 1416/1995, Şürûṭü’l-eʾimme adıyla), daha sonra İbnü’lKayserânî Şürûṭü’l-eʾimmeti’s-sitte’yi (nşr. Zâhid el-Kevserî, Kahire 1357; Beyrut 1405/1985, Hâzimî’nin Şürûṭü’l-eʾimmeti’l-ḫamse’si ile birlikte), Hâzimî de İbn Mâce’nin es-Sünen’i dışında kalan beş eser üzerinde Şürûṭü’l-eʾimmeti’l-ḫamse’yi kaleme almıştır (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut 1417/1997, S̱elâs̱ü resâʾil fî ʿilmi muṣṭalaḥi’l-ḥadîs̱ adıyla ve Ebû Dâvûd’un Risâle ilâ ehli Mekke fî vaṣfi sünenih ve İbnü’lKayserânî’nin Şürûṭü’l-eʾimmeti’s-sitte’si ile birlikte).

Buhârî ve Müslim kitaplarına, -şâz ve illetli olmayarak-muttasıl bir isnad ve güvenilir râvilerle nakledilen hadisleri almayı prensip edinmiş, ancak Buhârî, birbirinden hadis alanların en az bir defa görüştüklerinin bilinmesini şart koşmuş, Müslim ise râvilerin aynı asırda yaşamış olmasını ve görüşmelerinin imkân dahilinde bulunmasını yeterli saymış, bir hadisin semâ yoluyla alındığını bilmenin sadece müdellislerin rivayetlerinde gerekli olduğunu söylemiştir. İki muhaddis arasındaki bu görüş farkı sebebiyle Müslim’e göre sahih olan bazı hadisler Buhârî’ye göre sahih kabul edilmemiştir. el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ diye de anılan Tirmizî’nin es-Sünen’i ile Kütüb-i Sitte’ye dahil diğer üç Sünen’in şartları arasında fazla bir fark görülmemekle beraber Nesâî’nin hadis kabulünde diğerlerinden titiz

davrandığı belirtilmiştir. Nesâî, muhaddisler tarafından ittifakla terkedilmeyen râvilerin rivayetlerini kabul ettiğini söylese de Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd ve Tirmizî tarafından beğenilen bazı râvilerin rivayetlerini almadığı, bu sebeple onun hadis kabul şartlarının Buhârî ve Müslim'den daha ağır olduğu, es-Sünenü'l-kübrâ adlı kitabından seçerek meydana getirdiği, el-Müctebâ diye de anılan eserinin sağlamlık bakımından Ṣaḥîḥayn'dan hemen sonra geldiği, hadislerin illetini göstermeyi ön plana aldığı için râvilerinin daha az tenkit edildiği söylenmiş, bu ölçülere uygunluk bakımından onun ardından Ebû Dâvûd ile Tirmizî'nin es-Sünen'lerinin geldiği belirtilmiştir (Süyûtî, I, 4). Kütüb-i Erbaʿa'yı Ṣaḥîḥayn'dan ayıran en belirgin fark, zayıf râviler tarafından rivayet edilen bazı hadisleri de ihtiva etmeleridir. Sahih ölçülerine sahip olma şartı Ebû Dâvûd ile Nesâî'ye göre hadisin senedinin muttasıl olması, seneddeki bir râviyi âlimlerin ittifakla terketmemesidir. Bu eserlerdeki hadislerin bir kısmı ise sıhhat şartını taşımamakta ve bizzat musannifleri tarafından zayıf oldukları belirtilmektedir. Ahkâm hadislerini derlemedeki başarısıyla diğerlerinden önde gelen ve bir konudaki farklı rivayetleri, hadislerdeki ihtilâfları ve ziyadeleri yeterince veren Ebû Dâvûd, sahih hadis bulamadığı konularda Hz. Peygamber'e ait olması ihtimali olduğu için eserine zayıf hadis almakta sakınca görmemiş, bu tür rivayetleri fakihlerin kıyasına tercih etmiştir. Tirmizî de eserine zayıf hadisleri almakta sakınca görmemiş, Ebû Dâvûd'un aksine sened tenkidine ağırlık vererek bu tür hadislerin râvilerinin ne ölçüde güvenilir olduğunu belirtmiştir. Bu özelliği sebebiyle bazı âlimler Tirmizî'nin eserini Ṣaḥîḥayn'dan sonra üçüncü sıraya almışlardır. Tirmizî, hadisleri seçerken fakihlerden birinin o hadisi delil olarak kabul etmesine özellikle dikkat ettiğini, iki hadis dışında eserindeki bütün rivayetlerle amel edildiğini söylemektedir (Tirmizî, V, 736). İbn Mâce, yalancılıkla suçlanmaları yüzünden kendilerinden Kütüb-i Sitte musanniflerinin hadis almadığı bazı râvilerin rivayetlerine yer verdiği için es-Sünen'indeki bazı rivayetleri tenkit edilmiş ve eserinin Kütüb-i Sitte arasında sayılması konusunda tereddüt gösterilmiştir.

Kütüb-i Sitte Üzerine Yapılan Çalışmalar. İbnü'lKayserânî, Eṭrâfü'l-Kütübi's-Sitte adlı eserinde (yk. bk.) bu altı kitaptaki hadislerin etrâf*ını hazırlamış, dört sünenin etrâfını yapmış olan Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir de bu kitabın müellif hattı nüshasını gördüğünü ve fâhiş hatalar tesbit ettiğini söylemiştir (Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, III, 587; nüshaları için bk.

Brockelmann, I, 603). Ebü’l-Abbas Ahmed b. Sâbit et-Tarkī’nin, İbn Mâce’nin Sünen’i dışındaki beş eserde bulunan hadislerin etrâfını hazırladığı el-Levâmiʿ fi’l-cemʿ beyne’ṣ-ṣıḥâḥ ve’l-cevâmiʿ (Eṭrâfü’l-Kütübi’l-Ḫamse) adlı çalışmasının bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde kayıtlıdır (Şehid Ali Paşa, nr. 533). Bu konudaki en geniş çalışma, Mizzî’nin Tuḥfetü’l-eşrâf*ı ile İbn Hacer el-Askalânî’nin onu tashih ve ikmal ettiği en-Nüketü’ẓ-ẓırâf’ıdır. Kütüb-i Sitte musanniflerinin sadece hocalarını tesbit etmek maksadıyla ilk çalışmayı el-Muʿcemü’l-müştemil adlı alfabetik eseriyle Ebü’l-Kāsım İbn Asâkir yapmış, Kütüb-i Sitte’de rivayetleri bulunan sahâbîler, tâbiîler ve diğer râvilerin hemen hepsini ihtiva etmek üzere daha kapsamlı bir çalışmayı da el-Kemâl fî esmâʾi (maʿrifeti)’r-ricâl adlı eseriyle Cemmâîlî ortaya koymuştur. Daha sonra Cemmâîlî’nin kitabı üzerinde Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, Zehebî, Ebü’l-Mehâsin el-Hüseynî, Sıbt İbnü’l-Acemî, İbn Hacer el-Askalânî, Safiyyüddin Ahmed b. Abdullah el-Hazrecî gibi muhaddisler zeyil ve ikmal çalışmaları yapmışlardır (bk. el-KEMÂL). Sıddîk Hasan Han el-Ḥıṭṭa fî ẕikri’ṣ-ṣıḥâḥı’s-sitte adlı eserinin ikinci yarısında, Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe de et-Taʿrîf bi-kütübi’l-ḥadîs̱i’s-sitte adlı kitabında Kütüb-i Sitte ve musannifleri hakkında bilgi vermişlerdir (bk. bibl.). Ataullah Şahyar (Atawuxi Jiaerfu), Kütüb-i Sitte Müelliflerinin Müştereken Hadis Aldıkları Hocalar adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1998, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Kütüb-i Sitte’de yer almayan hadisleri bir araya getirme gayreti zevâid çalışmalarını başlatmış, bu türün en önemli eserlerinin ortaya konduğu IX. (XV.) yüzyılda Nûreddin el-Heysemî, altı önemli hadis kitabında bulunup Kütüb-i Sitte’de yer almayan hadisleri topladığı Mecmaʿu’z-zevâʾid*ini, Mısırlı muhaddis Ahmed b. Ebû Bekir el-Bûsîrî dört önemli zevâid çalışmasını meydana getirmiş (DİA, VI, 468), İbn Hacer el-Askalânî de sekiz müsnedde bulunduğu halde Kütüb-i Sitte’de yer almayan hadisleri el-Meṭâlibü’l-ʿâliye fî zevâʾidi’l - mesânîdi’s - semâniyye’sinde toplamıştır (I-IV, nşr. Habîbürrahman el-A‘zamî, Küveyt 1393/1973).

BİBLİYOGRAFYA

Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, Sünen-i Dârimî (trc. Abdullah Aydınlı), İstanbul 1994, tercüme edenin girişi, I, 61; Tirmizî, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ: Sünenü't-Tirmiẕî (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir v.dğr.), Kahire 1356-82/1937-62, V, 736; İbnü'lKayserânî, Şürûṭü'l-eʾimmeti's-sitte (nşr. Zâhid el-Kevserî), Kahire 1357/1939; Hâzimî, Şürûṭü'l-eʾimmeti'l-ḫamse (nşr. Zâhid el-Kevserî), Kahire 1357/1939; İbn Nukta, et-Taḳyîd li-maʿrifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1408/1988, neşredenin girişi, s. 8-11; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl,

I, 167-173; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 1132; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, III, 587; a.mlf., el-Muġnî, I, 5; Süyûtî, Zehrü'r-rübâ ʿale'l-Müctebâ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1409/1988, I, 3-6; Hazrecî, Ḫulâṣatü Teẕhîb, neşredenin girişi, s. 5-7; Cemâleddin el-Kāsımî, el-Fażlü'l-mübîn ʿalâ ʿİḳdi'l-cevheri'ṡ-ṡemîn (nşr. Âsım Behcet el-Baytâr), Beyrut 1403/1983, s. 111-114; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 13; Brockelmann, GAL Suppl., I, 603; Tecrid Tercemesi, I, 259-260; Muhammed Zubayr Sıddiqi, Hadis Edebiyatı Tarihi (trc. Yusuf Ziya Kavakçı), İstanbul 1966, s 114-116; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1985, s. 202; Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, et-Taʿrîf bi-kütübi'l-ḥadîṡi's-sitte, Kahire 1409/1988; Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, Muḳaddimetü Câmiʿi'l-mesânîd ve's-sünen, Beyrut 1415/1994, s. 79-116; Mücteba Uğur, Hadis İlimleri Edebiyatı, Ankara 1996, s. 165-170; İbrahim Canan, "Kütüb-i Sitte İmamlarının Şartları", İİFD, sy. 3 (1979), s. 103-125; Selman Başaran, "İbn Hazm'ın Kütüb-i Sitte'ye Bakışı", İslâmî Araştırmalar, II/6, Ankara 1408/1988, s. 7-21; İsmail L. Çakan, "Bûsîrî, Ahmed b. Ebû Bekir", DİA, VI, 468; a.mlf., "Câmiu'l-usûl li-ehâdîsi'r-resûl", a.e., VII, 136; M. Yaşar Kandemir, "el-Kemâl", a.e., XXV, 222-224.

M. Yaşar Kandemir

KÜTÜBÎ

(الكتبي)

Ebû Abdillâh Salâhuddîn Muhammed b. Şâkir b. Ahmed el-Kütübî ed-Dârânî ed-Dımaşkī (ö. 764/1363)

Tarihçi.

680 (1281) veya 686 (1287) yılında Gūtatü Dımaşk'a bağlı Dâreyyâ köyünde doğdu. İbn Şâkir diye de anılan Kütübî'nin hayatının ilk yılları sıkıntılar içinde geçti. Dımaşk'ta İbnü'ş-Şıhne, Ahmed b. Ebû Tâlib el-Haccâr ve Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî gibi âlimlerden hadis tahsil etti. Zehebî ve Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr gibi tarihçilerle dostluk kurdu. Daha sonra sahaflığa başladı, bu sayede büyük bir servete sahip oldu. 11 Ramazan 764'te (24 Haziran 1363) Dımaşk'ta vefat etti ve Bâbüssagīr Kabristanı'nda defnedildi. Eline geçen kitapları inceleyen, özellikle tarih kitaplarını okumaktan zevk alan Kütübî ticaret ahlâkına sahip dürüst bir insan olarak temayüz etmiştir.

Eserleri. 1. ʿUyûnü't-tevârîḫ. Asr-ı saâdet'ten 760 (1359) yılına kadar gelen olayları ihtiva eden umumi bir tarihtir. Kütübî, Hz. Peygamber'in nesebi ve doğumu ile başladığı eserinde olayları hicretten itibaren kronolojik sırayla anlatmış, daha sonra o yıl içinde vefat eden fıkıh, kelâm ve hadis âlimleri, zâhid, edip, şair ve devlet adamları hakkında bilgi vermiştir. Kitabını yazarken İmâdüddin el-İsfahânî, Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Ebû Ali et-Tenûhî, İzzeddin İbnü'l-Esîr, İbnü's-Sâî, Sıbt İbnü'l-Cevzî, Zehebî, Ebû Şâme el-Makdisî, İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî, İbn Kesîr ve İbn Hallikân'ın kitaplarından istifade etmiştir. Hacimli bir eser olduğu anlaşılan ʿUyûnü't-tevârîḫ'in çok sayıda yazma nüshası mevcuttur (Selâhaddin el-Müneccid, s. 184-185; Şâkir Mustafa, IV, 75-76). Müellifin müşahedelerine dayanarak verdiği bilgiler Suriye'nin dinî, ilmî ve kültürel hayatı için önemlidir. Eser aynı zamanda şiir ve edebî sanatlara dair değerli malzeme içerir. Bazı tarihçiler, yakın arkadaşı İbn Kesîr'in el-Bidâye'sinden yaptığı nakiller sebebiyle müellifi eleştirmişler, bir kısım

araştırmacılar ise İbn Kesîr'in eserden övgüyle söz etmesini (el-Bidâye, XIV, 303) dikkate alarak her ikisinin de birbirinden faydalanmış olabileceğini ileri sürmüşlerdir. ʿUyûnü't-tevârîḫ'in ilk olarak I. cildi Hüsâmeddin el-Kudsî tarafından yayımlanmış (Kahire 1980), ardından Faysal es-Sâmir ile Nebîle Abdülmün'im Dâvûd XII (Bağdat 1977), XX (Bağdat 1980) ve XXI. (Bağdat 1984) ciltleri neşretmiştir. Afîf Nâyif Hâtûm eserin 219-250 (834-864) yıllarına ait kısmını yayımlamış (Beyrut 1416/1996), Mes'ûd Muhammed el-Usfûr XXIV. cilt üzerinde bir doktora çalışması yapmıştır (Aḫbârü't-türâs̱i'l-ʿArabî, XXXI, 17). 2. Fevâtü'l-Vefeyât ve'ẕ-ẕeyl ʿaleyhâ. İbn Hallikân'ın Vefeyâtü'l-aʿyân'ının zeyli olup 753'te (1352) tamamlanmıştır. Kütübî bu eserini yazarken çağdaş tarihçilerin eserlerinden, özellikle Safedî'nin el-Vâfî bi'l-Vefeyât'ından faydalanmıştır. Biyografik ve edebî bilgilerin yanında özellikle Suriye'nin kültür hayatı için önemli mâlûmat ihtiva eden Fevâtü'l-Vefeyât, Ebü'l-Vefâ el-Hürînî ile Zeynüddin es-Sayyâd el-Mürsıfî (I-II, Bulak 1283, 1299), Muhyiddin Abdülhamîd (I-II, Kahire 1951) ve İhsan Abbas (I-IV, Beyrut 1973-1974) tarafından neşredilmiş, Vedâd el-Kādî ve arkadaşlarının hazırladığı indeks İhsan Abbas neşrinin V. cildi olarak yayımlanmıştır (Beyrut 1974). Eserin Mağrib'le ilgili bazı bölümleri Edmond Fagnan tarafından Fransızca'ya çevrilmiştir (Extraits inédits relatifs au Maghreb [Géographie et histoire], Alger 1924; Frankfurt 1993). 3. Ravżatü'l-ezhâr ve ḥadîḳatü'l-eşʿâr. Sarsârî'nin Hz. Peygamber'i öven bir şiiriyle başlayan eser şiir ve edebî sanatlar hakkındadır. Günümüze intikal etmeyen bu eseri Kâtib Çelebi'nin gördüğü anlaşılmaktadır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 923).

BİBLİYOGRAFYA

Kütübî, ʿUyûnü't-tevârîḫ (nşr. Hüsâmeddin el-Kudsî), Kahire 1980, neşredenin girişi, I, s. k-d; a.e. (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1416/1996, neşredenin girişi, s. 7-21; a.mlf., Fevâtü'l-Vefeyât (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1973, neşredenin girişi, I, 3-8; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIV, 303; İbn Râfi', el-Vefeyât (nşr. Sâlih Mehdî Abbas - Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut 1402/1982, II, 263; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, III, 451-452; Sehâvî, el-

İʿlân bi’t-tevbîḫ, s. 311; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 923; Brockelmann, GAL, I, 400; II, 60; Suppl., II, 48; D. P. Little, An Introduction to Mamlūk Historiography, Wiesbaden 1970, s. 67-69; Ömer Ferruh, Târîḫu’l-edeb, Beyrut 1972, III, 877-878; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcemü’l-müʾerriḫîne’d-Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1398/1978, s. 183-186; Aḫbârü’t-türâs̱i’l-ʿArabî, Safed 1987, XXXI, 17; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu’l-ʿArabî ve’l-müʾerriḫûn, Beyrut 1993, IV, 75-76; T. Khalidi, “Islamic Biographical Dictionaries: A Preliminary Assessment”, MW, LXIII/1 (1973), s. 56; F. Rosenthal, “al-Kutubī”, EI² (İng.), V, 570-571; Sâdık Seccâdî, “İbn Şâkir Kütübî”, DMBİ, IV, 60-61.

Abdülkerim Özaydın

KÜTÜBİYYE CAMİİ

Fas'ın Merakeş şehrinde XII. yüzyıla ait cami.

İlk kaynaklarda el-Mescidü'l-Muvahhidî, el-Mescidü'l-Câmi' gibi adlarla anılan yapıya daha sonraları revaklarındaki kitapçı dükkânlarından veya yakınındaki kitapçılar çarşısından dolayı Mescidü'l-Kütübiyyîn veya Mescidü'l-Kütübiyye adının verildiği söylenir. Mağrib sanatının geleneklerine büyük ölçüde bağlı kalan Muvahhidler'in yaptırdıkları eserler arasında Kütübiyye Camii önemli bir mevki işgal etmektedir. Bu cami, Tunus'taki Kayrevan ve Endülüs'teki Kurtuba ulucamilerinde ortaya konulmuş plan ve teşkilâtlardan gelen tesirlerin ustaca bir araya getirildiği bir çalışma olarak Fas'taki Karaviyyîn Camii'nde daha önce Murâbıtlar'ın uyguladıkları mimari şemanın gelişmiş bir örneğidir. Cami aynı zamanda bütün İslâm âleminin en muhteşem minarelerinden birine sahiptir. Bu âbidevî minare Endülüs ve Mağrib'deki benzerleri arasında çok önemli bir aşama oluşturmaktadır.

Merakeş'in Muvahhidler'ce fethinden sonra tahrip edilen Murâbıtlar'a ait Dârü'l-hacer Sarayı'nın yerine yaptırılan caminin bânisi Muvahhid Halifesi Abdülmü'min'dir (1130-1163); ancak yapının son şeklini alması Ebû Yûsuf Ya'kūb el-Mansûr dönemine (1184-1199) rastlar. Başlangıçta 552 (1157) ve 553 (1158) yıllarında tamamlanmış olan iki bitişik cami halindeki eserin bu ilk planı kuzeydeki kısmın kısa süre sonra yıkılmasıyla bozulmuştur. Bugünkü mevcut şekliyle tanınan caminin üzerinde halen yıkılan kısmın izleri görülmektedir. Ebû Yûsuf el-Mansûr 592'de (1196) önemli değişiklikler yaptırmış ve minareyi ekletmiştir.

90 × 60 m. boyutlarındaki enine uzun cami, mihrap duvarına paralel bir yatay nefle ona bağlanan on yedi dikey neften müteşekkil bir ibadet mekânı ve bunun yanlarındaki -aslında ibadet mekânının uzantısı olan-dörder nefli revakların açıldığı bir avludan meydana gelmektedir. Ortadaki dikey nefin üzerinde bulunan altı kubbe ve mihrap önündeki maksûre-yi örten büyük kubbe ile bunun iki tarafında yer alan ikişer kubbenin tanzim biçimi camiye değişik bir görünüm vermiştir. Muvahhidler'in mutaassıp mimari anlayışları

sebebiyle süsleme ve ihtişam gösteren bütün tezyinî elemanların en alt seviyeye indirildiği caminin genelinde yalınlık ve sadeliğe önem verilirken yalnız mihrap ve kubbelerde rahat davranılmış ve mukarnaslar üzerinde yükselen kubbeler zengin biçimde tezyin edilmiştir. Öte yandan binanın diğer kısımlarındaki ağır başlı hava atnalı, çok dilimli ve sivri kemerlerin kullanılmasıyla arttırılırken binanın içinde hareketli bir görünüm sağlanmıştır.

İslâm âleminde mevcut minarelerin en muhteşemlerinden biri sayılan minare, 12,80 × 12,80 m. boyutlarında kare planlı olup 69 m. (alemle birlikte 77 m.) yüksekliğindedir. Üst üste oturtulmuş altı odadan oluşan minarenin içindeki hafif eğimli bir rampa odaların etrafında dolanarak yukarıya ulaşmaktadır. Minarenin göz alıcı âbidevî hususiyetlerine önemli bir destek teşkil eden tezyinî teşkilâtı bu birimin bütün caminin en süslü kısmı olmasına yol açmıştır. Minarenin her yüzünde değişik süslemeler bulunmakta ve bunlar stuko kabartma geçmeler, boya ile yapılmış çiçek resimleri ve çini şeritleri gibi çeşitlilikler göstermektedir. Bu zengin tezyinî çeşitlilik içinde kemerleri ikili ve tekli geçmelerle desteklenen pencereler dikkatleri üzerlerinde toplayacak şekilde yerleştirilmiştir. Bu pencerelerde yuvarlak ve atnalı kemerlerin kullanımı hâkim durumdadır.

BİBLİYOGRAFYA

Hasan el-Vezzân, Vaṣfü İfrîḳıyye, I, 127, 128; G. Marçais, Manuel d’art musulman, Paris 1926, I, 321-322; J. D. Hoag, Western Islamic Architecture, New York 1963, tür.yer.; a.mlf., Islam, Stuttgart 1986, s. 53-54; Abdullah Ali Allâm, ed-Devletü’l-Muvaḥḥidiyye bi’l-Maġrib, Kahire 1971, s. 373-376; D. T. Rice, Islamic Art, London 1975, s. 149-152; G. Mitchell, Architecture of the Islamic World, London 1984, s. 217; C. Evert, “Almohad Art”, Dictionary of the Middle Ages (ed. J. R. Strayer), New York 1989, I, 191; Muhammed Muhammed el-Kahlâvî, Mesâcidü’l-Maġrib ve’l-Endelüs fî ʿaṣri’l-Muvaḥḥidîn, Kahire, ts., s. 137-158, 164-210.

A. Engin Beksaç

KÜTÜKOĞLU, Bekir

(1926-1990)

Osmanlı tarihçisi.

Ürgüp'te doğdu. İlk öğrenimini burada, orta öğrenimini Kayseri'de tamamladı. Daha sonra Yüksek Öğretmen Okulu'na girdi ve 1948'de İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'nden mezun oldu. Aynı yıl Adana'nın Haruniye ilçesine bağlı Düziçi Köy Enstitüsü'ne tarih öğretmeni olarak tayin edildi. Askerlik hizmetinin ardından bir süre Zonguldak'ta öğretmenlik yaptı. 1953'te Zeki Velidi Togan'ın çağrısı üzerine İstanbul'a gelerek Tarih Bölümü'nün Umumi Türk Tarihi Kürsüsü'nde asistanlığa başladı. Fakat tez konusu meselesinde hocasıyla anlaşamayınca kısa bir süre kadrosundan ayrılıp Türkiyat Enstitüsü müdür yardımcılığı görevinde bulundu. Ardından Yeniçağ Tarihi Kürsüsü asistanlığına getirildi ve doktora çalışmalarını bu kürsüde sürdürdü. Osmanlı-Safevî Siyasî Münasebetleri 1578-1590 adlı teziyle 1957'de doktor unvanını alan Kütükoğlu, aynı konunun devamı olarak 1590-1612 yılları arası münasebetleri incelediği teziyle de 1965'te doçent oldu. Doçentlik çalışması sürerken bir yıllığına Fransa'ya ve kısa süre için İngiltere'ye giderek kütüphanelerde araştırmalar yaptı. 1967-1969 arasında İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nde (bugünkü Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi) müdürlük yapan Kütükoğlu 1970'te bir yıl kadar Londra, Paris ve Viyana kütüphanelerinde incelemelerde bulundu. 1974'te profesör oldu. 1983'te Yeniçağ Tarihi Anabilim Dalı başkanı, aynı yıl içinde Edebiyat Fakültesi İslâm Araştırmaları Merkezi müdürü, Ocak 1990'da Tarih Bölümü başkanı oldu. 28 Haziran 1990'da bir kalp krizi sonucunda vefat etti.

Yurt içinde ve yurt dışında birçok kongre, sempozyum ve seminere katılan Kütükoğlu 1973-1980 yılları arasında İslâm Ansiklopedisi murahhas üyeliği, 1980-1981'de murahhas müdürlüğü yaptı. Bu arada Tercüman gazetesince yayımlanan 1001 Temel Eser serisinde çıkan pek çok kitabı kontrol etti. 1983'te Türk Tarih Kurumu, 1985'te Türk Kültürünü Araştırma

Enstitüsü aslî üyeliklerinde bulundu. Osmanlı-İran siyasî münasebetleri dışında başlıca ilgi alanını Osmanlı tarih yazıcılığı konusu oluşturdu. En büyük amacı orijinal Osmanlı tarihi kaynaklarının ilmî neşrinin gerçekleştirilmesiydi. Nezaretinde hazırlanan lisans üstü tezlerin çoğunluğunu tarih kaynaklarının tenkitli neşirleri ve tahlili teşkil etmiştir. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu tarafından kurulan, aralarında M. Nihad Çetin ve Mertol Tulum'un da bulunduğu Evliya Çelebi Seyahatnâmesi Yayımlama Komisyonu'na başkan seçilen Kütükoğlu'nun ani ölümü üzerine bu proje gerçekleştirilemedi. Aşırı titizliği ve daima en iyiyi yapma endişesi yüzünden bilgisine nisbetle fazla eser vermeyen Kütükoğlu kendisine başvuran yerli ve yabancı araştırmacılara yakın ilgi gösterir, onların problemlerini halletmeye çalışır, vaktini ve bilgisini onlarla paylaşırdı.

Eserleri. 1. Çeşmîzâde Tarihi (İstanbul 1959, 1993). Kütükoğlu, Vak'anüvis Vâsıf'ın kaynaklarından olan ve 1180-1182 (1766-1768) yılları olaylarını içine alan Vak'anüvis Çeşmîzâde Mustafa Reşid'in eserini geniş bir tahlilden geçirerek yayımlamış, çalışmasında takip ettiği metot daha sonra bu alanda yapılan araştırmalara örnek olmuştur. 2. Osmanlı-İran Siyasî Münasebetleri 1578-1590 (İstanbul 1962). Kütükoğlu'nun başta arşiv malzemesi olmak üzere Osmanlı ve İran kaynaklarını da kullanarak hazırladığı doktora tezidir. Sahasında Türkiye'de yapılmış ilk kapsamlı araştırma olan eser, Osmanlı-Safevî münasebetlerinin XVI. yüzyıl sonundaki uzun savaş döneminin dikkatli bir tahlilini ortaya koyar. Bu çalışmanın devamı olan ve 1590-1612 dönemini ihtiva eden, esasını yayımlanmamış doçentlik tezinin oluşturduğu kısmın ilâvesiyle (IV-VI. bölümler) eser 1993 yılında ikinci defa neşredilmiştir. 3. Kâtib Çelebi "Fezleke"sinin Kaynakları (İstanbul 1974). Kütükoğlu'nun profesörlük takdim çalışması olup titiz bir araştırmanın ürünüdür. Burada eksik ve hatalı bulunan matbu Fezleke yerine müellif hattı el yazması kullanılmış, eserin kitabî kaynakları ve müellifin bunlardan faydalanma tarzı üzerinde durulmuştur. 4. Vekayinüvis, Makaleler (İstanbul 1994). Kütükoğlu'nun ölümünden sonra yayımlanan eser, onun daha önce kaleme almış olduğu önemli makalelerin bir araya getirilmesiyle meydana gelmiştir. Kitapta yer alan makalelerin çoğu İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi ve İslâm Ansiklopedisi'nde neşredilmiş yazılardır. Kâtib Çelebi "Fezleke"sinin Kaynakları adlı küçük hacimdeki kitabın da yer aldığı

eserde özellikle Osmanlı tarih yazıcılığıyla ilgili makaleler dikkati çeker. Bunlar arasında “Müverrih Vâsıf’ın Kaynaklarından Hâkim Tarihi”, “Târîh-i Gılmânî’nin İlk Redaksiyonuna Dâir”, “Tarih Kaynaklarının Neşrine Dâir”, “Vekāyinüvis”, “Şehnâmeci Lokman”, “Sâfî’nin Zübdetü’t-tevârîh’i”, “Son Devir Osmanlı Biyografik Kaynakları”, “Tarihçi Cevdet Paşa”, “Münşeât Mecmualarının Osmanlı Diplomasisi Bakımından Ehemmiyeti”, “Sultan II. Mahmud Devri Osmanlı Tarihçiliği” sayılabilir. Özellikle “Vekāyinüvis” maddesi, resmî Osmanlı tarihçiliğinin ortaya çıkışı ve vak‘anüvis tarihleri hakkında ilk ayrıntılı inceleme özelliği taşır. Ayrıca İslâm Ansiklopedisi’ne yazdığı “III. Murad”, “II. Süleyman”, “Şah I. Tahmasb”, “Şah II. Tahmasb”, “Mustafa Paşa (Lala, Kara)”, “Selânikî Mustafa Efendi”, “Sinan Paşa”, “Subhî Mehmed”, “Şeref Han” ve “Varadin” burada yer almaktadır.

Tarih ve tarih yazıcılığına dair verdiği bazı tebliğleri eşi Mübahat Kütükoğlu tarafından ölümünden bir yıl sonra çıkarılan armağan kitabında (İstanbul 1991) neşredilen Kütükoğlu’nun İslâm Ansiklopedisi (MEB), Küçük Türk-İslâm Ansiklopedisi, Encyclopaedia of Islam ve TDV İslâm Ansiklopedisi gibi eserlerde yazdığı başka maddeleri de vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Mübahat Kütükoğlu, “Meslekdaşım Bekir Kütükoğlu”, Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu’na Armağan, İstanbul 1991, s. 1-11; Orhan F. Köprülü, “Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu’nun Ardından”, a.e., s. 13-16; Mustafa Küçük, “Merhum Hocam Bekir Kütükoğlu’nun Tevazuu”, a.e., s. 17-20; Burhan Bozgeyik, Mülâkatlar, İstanbul 1997, s. 41-49; Atilla Çetin, “Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu’nun Ardından”, Tercüman, İstanbul 1 Temmuz 1990, s. 5; Mehmet Saray, “Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu”, Zaman, İstanbul 21 Temmuz 1990, s. 2; Abdülkadir Özcan, “Bir İstanbul Beyefendisi: Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu”, İlim ve Sanat, sy. 35-36, İstanbul 1993, s. 82-84; İlhan Şahin, “Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu”, Otam, sy. 7, Ankara 1996, s. 479-482.

Abdülkadir Özcan

KÜTÜPHANE

(كتبخانه)

Asr-ı saâdet'te ve Hulefâ-yi Râşidîn devrinde, Hz. Peygamber'in bazı devlet başkanlarına yazdığı mektuplar, yaptığı antlaşmalar ve bazı hadis sayfalarıyla Hz. Ebû Bekir döneminde mushaf haline getirilip Hz. Osman zamanında çoğaltılan Kur'an nüshaları dışında yazılı eser bulunmamaktadır. Bu sebeple Resûl-i Ekrem'in ibadet yanında öğretim faaliyetlerini de sürdürdüğü Medine'deki mescidinde ve Hulefâ-yi Râşidîn devrinde yaptırılan mescidlerde eğer kütüphaneler mevcut idiyse koleksiyonlarında Kur'an ve hadis sayfalarından başka bir eser yer almamış olmalıdır.

Emevîler. İslâm âleminde ilk kütüphanelerin, Kur'ân-ı Kerîm ve hadis etrafında yoğun bir telif faaliyetinin başladığı Emevîler döneminde aynı zamanda birer okul olarak da görev yapan mescidlerde ortaya çıktığı sanılmaktadır. Kaynaklardan öğrenildiğine göre bu devirde bazı âlimlerin evlerinde önemli sayıda kitaptan oluşan kütüphaneleri vardı. Hadisçi İbn Şihâb ez-Zührî, Abdülhakem b. Amr el-Cumahî, Ebû Kılâbe el-Cermî, Şu'be b. Haccâc, Küreyb, Ebû Amr b. Alâ, Urve b. Zübeyr ve İbn Cüreyc gibi âlimlerin özel kütüphaneleri bu arada zikredilebilir. Emevîler döneminde ulemâya ve talebeye açık ilk kütüphanenin Muâviye b. Ebû Süfyân zamanında (661-680) Şam'da bir nevi araştırma merkezi olan Beytülhikme'de kurulduğu kabul edilmektedir. Mes'ûdî'nin naklettiğine göre bu müessesede hadis, tarih ve biyografiye dair bazı kitaplarla bu kitapların muhafazası için görevliler bulunmaktaydı (Mürûcü'ẕ-ẕeheb, II, 72). Muâviye'nin torunu Hâlid b. Yezîd âlim ve şair olduğu gibi aynı zamanda bir kitap meraklısıydı. Özellikle kimya, tıp ve astroloji alanlarındaki eserlere büyük ilgi duymakta, bu konularda elde ettiği bazı yabancı eserleri Arapça'ya çevirtmekteydi. Hâlid b. Yezîd, Beytülhikme'de Muâviye'nin kurduğu kütüphaneyi devralmış ve onu daha zengin bir hale getirmiştir. Emevî halifelerinden Velîd b. Abdülmelik'in bu kütüphaneyi teşkilâtlandırdığı ve bir kütüphaneciyle bir müstensih tayin ettiği kaydedilmektedir. Sem'ânî'nin Kitâbü'l-Ensâb'ında burada görevli kütüphanecinin adının Sa'd olduğu kaydedilmektedir. Görevi "sâhibü'l-

mesâhif" olarak belirtilen Sa'd, adı günümüze ulaşan ilk müslüman kütüphanecidir. Velîd b. Abdülmelik'ten sonra tercüme ve telif faaliyetleri devam ettiği Ömer b. Abdülazîz'in kütüphanede mevcut kitapların yeni bir tasnife göre katalogunu hazırlattığı rivayet edilmektedir.

Abbâsîler. Abbâsîler'in hilâfeti süresince İslâm dünyasında gerek Abbâsî halifeleri, vezirleri, âlimleri ve diğer sınıflara mensup şahısların, gerekse Abbâsî hilâfetini tanımakla birlikte müstakil devlet tesis etmiş bulunan Büveyhîler ve Selçukîler'e mensup kişilerin kurdukları kütüphanelerin tarihî gelişiminin kronolojik olarak verilmesi kaynaklarda yeterli bilgi bulunmadığından mümkün olmamaktadır. Şimdiye kadar yapılan araştırmalarda da böyle bir yol izlenmemiştir. Yûsuf el-Iş (Eche) ve onu takip eden Muhammed Mâhir Hammâde ile Yahyâ Sââtî'nin eserlerinde uygulanan sınıflandırma tatmin edici bulunmadığı gibi zorlama olduğu yolunda tenkitlere uğramıştır (Makdisi, s. 24-27). Bu sebeple kütüphanecilik konusunun coğrafyaya bağlı olarak ele alınması daha uygun görünmektedir. Ancak Ortaçağ'daki İslâm coğrafyasının karmaşıklığı bu planın da ilmî prensiplere bağlı bir şekilde gerçekleştirilmesini zorlaştırmaktadır. Çünkü Bağdat'ta kurulan bir kütüphane Abbâsîler bahsinde olduğu kadar Büveyhîler hânedanı bahsinde de incelenebilir. Zira Bağdat, Abbâsî Devleti sınırları içinde bulunduğu dönemlerde bazı hânedanların istilâlarına uğramış, bunlara mensup kişilerin Bağdat'ta yaptıkları kütüphanelerin dışında kalanlar Abbâsî dönemi kütüphaneleri olarak kabul edilmiştir.

Hilâfet 132 (750) yılında Abbâsîler'e geçtiğinde ilk Abbâsî halifesi olan Seffâh, Emevîler devrinde gelişmeye başlayan ilmî ve kültürel faaliyetlere pek vakit ayıramadığından kısa süren saltanatında telif sahasında bir inkişaf görülmedi. 136'da (754) halife olan kardeşi Ebû Ca'fer el-Mansûr'un döneminde telif sahasında büyük bir gelişme görüldüğü gibi tercüme faaliyetlerine de önem verildi. Mansûr 148 (765) yılında Bağdat'a gelen Corcîs b. Cibrîl'e birçok tıbbî eseri tercüme ettirdi. İbn Haldûn'un naklettiğine göre Halife Mansûr, Bizans imparatoruna bir mektup göndererek tercüme edilmek üzere kendisine fen ilimleri sahasında yazılmış bazı eserler göndermesini istemiş, imparator da halifeye Öklid'in (Euclides) kitabıyla fizik hakkında birkaç eser göndermiştir. Bu devirde Grekçe, Latince, Süryânîce, Pehlevîce ve Farsça'dan birçok eser Arapça'ya çevrildi.

Bu faaliyetlerin tabii bir neticesi olarak Mansûr'un sarayında zengin bir kütüphane meydana geldi. Halife Mehdî-Billâh döneminde de devam eden telif ve tercüme çalışmaları sırasında bilhassa astroloji konusundaki eserlere önem verildiği görülmektedir.

Hârûnürreşîd'in hilâfeti, daha sonra oğlu Me'mûn devrinde en üst noktasına ulaşacak olan ilmî faaliyetlerin gelişmesine büyük katkıda bulunmuştur. Özellikle papirüs yanında kâğıdın yazı malzemesi olarak kullanılmaya başlamasının ve Hârûnürreşîd tarafından 794'te Bağdat'ta bir kâğıt fabrikası kurdurulmasının telif faaliyetlerine, kitap ticaretine ve kütüphanelerin zenginleşmesine müsbet tesirleri olmuştur. Abbâsîler devrinde bir süre ilmî faaliyetlerin merkezi haline gelen Beytülhikme Hârûnürreşîd tarafından Bağdat'ta kuruldu. Çeşitli dillerden tercüme faaliyetlerinin yürütüldüğü bu araştırma merkezinde zengin bir kütüphane de bulunmaktaydı. Bundan dolayı bazı kaynaklarda Beytülhikme'den Hizânetü'l-hikme ve Hizânetü kütübi'l-hikme şeklinde de söz edildiği görülmektedir. Burada mevcut kitaplar arasında Arapça'ya çevrilmek üzere toplanmış olan Grekçe, Süryânîce, Farsça eserler büyük bir yekün tutmaktaydı. Kaynaklarda Hârûnürreşîd'in kitap temini için özellikle Bizans'a karşı düzenlettiği seferlerden bahsedilir.

Beytülhikme'nin en verimli devri Halife Me'mûn zamanına rastlar. Bu dönemde bilhassa felsefe ve fen bilimleri sahasında yazılmış eserlerin Arapça'ya çevrilmesine çalışılmıştır. Huneyn b. İshak, Ya'kūb b. İshak el-Kindî, Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî ve Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, tercüme ve telif eserleriyle daha sonraki dönemin felsefesine ve ilmine temel hazırlamışlardır (bk. BEYTÜLHİKME). Beytülhikme'de mevcut kütüphanenin tam mânasıyla halka açık olduğunu söylemek güçtür. Ancak kaynaklarda mütercimler ve Beytülhikme araştırmacıları dışında bazı kimselerin de bu koleksiyondan yararlandığı belirtildiğine göre kütüphanenin sınırlı bir şekilde de olsa okuyucuya açık olduğu söylenebilir. Burada görevli kütüphanecilerin "hâzin" diye adlandırıldığı görülmektedir.

Mu'tasım-Billâh zamanında hilâfet merkezinin Bağdat'tan Sâmerrâ'ya taşınması ve bilinmeyen başka sebepler yüzünden Beytülhikme bir araştırma merkezi olma hüviyetini kaybetmiş, bir süre sadece kütüphane

olarak varlığını sürdürmüştür. Zehebî gibi bazı tarihçilerin bu kurumdan Hizânetü'l-Me'mûn diye

bahsetmeleri bu sebepten olsa gerektir. IV. (X.) yüzyılın sonlarına kadar kütüphanenin faaliyette bulunduğuna dair rivayetler varsa da bu tarihten sonra Hizânetü'l-Me'mûn'dan söz edilmez. Yûsuf el-Iş, kütüphanenin halifelerden birinin kütüphanesine katılmış veya Mu'tezile mezhebine son darbeyi indiren Selçuklular tarafından dağıtılmış olabileceğini ileri sürer.

Kaynaklar, Hârûnürreşîd'in ünlü veziri Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'den âlim ve sanatkârların hâmisi olma yanında zengin kütüphanesi dolayısıyla da övgüyle söz eder. Ebû Osman b. Ömer, onun dönemin en zengin kütüphanelerinden birine sahip olduğunu söyler. Bu kütüphane özellikle Grekçe ve Farsça yazmalar bakımından oldukça zengindi. Yahyâ b. Hâlid'in, kütüphanesini zenginleştirmek için önemli miktarda para sarfettiği rivayet edilir. Bermekîler'in düşüşüyle kütüphane de müsâdere edilerek Beytülhikme'ye katılmıştır (Avvâd, s. 177-178).

Me'mûn devrinde Beytülhikme'de çalışan âlimlerden Yahyâ b. Ebû Mansûr'un oğlu Ali b. Yahyâ el-Müneccim, Bağdat yakınlarındaki Kerker'de bulunan konağında kurduğu kütüphaneye Hizânetü'l-hikme adını vermişti. Beytülhikme modelinde kurulan kütüphaneye İslâm ülkesinin her tarafından âlimler gelirdi; bütün masrafları Ali b. Yahyâ tarafından karşılanan bu âlimler, özellikle felsefe ve astronomi konularında oldukça zengin olan koleksiyondan serbestçe yararlanırlardı. Kaynaklarda, Horasanlı astronomi bilgini Ebû Ma'şer el-Müneccim'in hac için Mekke'ye giderken daha önce ününü duyduğu bu kütüphaneye uğradığı, ilmî araştırmalara dalıp hacca gidemeden son yıllarını burada geçirip öldüğü nakledilir. Ali b. Yahyâ el-Müneccim, Halife Mütevekkil-Alellah'ın kâtibi ve başmüşaviri Türk asıllı Feth b. Hâkān el-Fârisî için de bir kütüphane kurmuştu. Ali b. Yahyâ bu kütüphaneyi kurarken istinsah ettirdiği ve satın aldığı eserlerin dışında kendi kütüphanesinden de bir miktar kitap getirmişti. Feth b. Hâkān'ın aynı zamanda edip ve şair olduğu, fırsat buldukça cübbesinin yeninden çıkardığı bir eseri mütalaa ettiği kaynaklarda belirtilir. Hizânetü'l-hikme diye adlandırılan, İbnü'n-Nedîm'in hiçbir kütüphanede bu kadar çok ve güzel eser görmediğini söylediği kütüphanenin, sahibinin öldürülmesinden sonra dağıldığı sanılmaktadır.

Benî Mûsâ olarak anılan Muhammed, Ahmed ve Hasan kardeşlerin felsefe, hendese, astronomi ve mekanik konusunda birçok eser biriktirdiklerine dair çeşitli rivayetler varsa da bir kütüphane kurdukları hususunda herhangi bir bilgi mevcut değildir.

Halife Mu'tasım-Billâh, Vâsiḳ-Billâh ve Mütevekkil-Alellah'ın vezirliğini yapmış olan Muhammed b. Abdülmelik b. Zeyyât'ın Sâmerrâ'da zengin bir kütüphanesi bulunduğu Câhiz'in ve diğer kaynakların rivayetlerinden öğrenilmektedir. İbn Ebû Usaybia'nın naklettiğine göre İbn Zeyyât her ay kitap tercüme ve istinsahı için 1000 dinar harcamaktaydı. Onun için kitap tercüme edenler arasında Yuhannâ b. Mâseveyh, Cibrâîl b. Buhtîşû' ve Buhtîşû' b. Cibrâîl gibi ünlü bilginler yer almaktaydı. Sahibinin 233'te (848) Halife Mütevekkil-Alellah tarafından katlinden sonra bu kütüphanenin de müsâdere edildiği sanılmaktadır.

Râzî-Billâh'ın halife olmadan önce bir kütüphanesinin bulunduğu, hilâfet mevkiine geçtikten sonra bu kütüphaneyi oldukça zenginleştirdiği Ebû Bekir es-Sûlî'nin Kitâbü'l-Evrâḳ'ındaki bazı kayıtlardan anlaşılmaktadır. Sûlî'nin de çok zengin bir kütüphaneye sahip olduğunu Hatîb el-Bağdâdî ve Yâkūt el-Hamevî gibi bazı müellifler rivayet etmektedir. Hatîb el-Bağdâdî, Sûlî'nin büyük bir evi dolduracak kadar kitabı bulunduğunu, bunların farklı renkte derilerle ciltlenerek raflara dizilmiş olduğunu nakleder. Yâkūt da kitapların çok güzel bir şekilde tasnif edildiğini ve Sûlî'nin istediği herhangi bir kitabı hizmetçisiyle getirttiğini rivayet eder.

Bağdat'ın batısındaki İbn Ebû Avf bölgesinde Garsünni'me'nin 452 (1060) yılında kurduğu kütüphane kısa ömürlü olmasına rağmen önemli ilmî faaliyetlere sahne olmuştur. Müstakil bir binada hizmet veren kütüphanedeki kitapların sayısı konusunda 1000-4000 arasında değişen farklı rivayetler vardır. Nizâmiye Medresesi'nin açılışından sonra okuyucuların bu kütüphaneye yönelmesi üzerine Garsünni'me kütüphanesini kapatmıştır. Basra'da İbn Ebü'l-Bekā'nın tesis ettiği kütüphanede Zehebî'nin nakline göre 12.000 cilt kitap mevcuttu. Kaynaklarda dârülilim, dârülkütüb, hizânetü'l-kütüb gibi adlarla yer alan kütüphane bedevîler tarafından yağmalanarak yok edilmiştir.

Selçuklu Sultanı Melikşah'ın veziri Nizâmülmülk'ün 459'da (1067)

Bağdat’ta kurduğu medrese ve kütüphane diğer medreselere ve kütüphanelerine öncülük etmiştir. Bu tarihten sonra İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinde birçok medresenin tesis edildiği, bunların çoğunda kitap koleksiyonları meydana geldiği görülmektedir. Bağdat’ta Cîliyye, İbn Hübeyre, Fahriyye, Cevziyye, Ubeydullah, Beşîriyye, Mes‘ûdiyye ve Müstansıriyye adlarıyla kurulan medreselerde birer kütüphanenin bulunduğu çeşitli kaynaklarda belirtilmektedir. Ebû Saîd Muharremî’nin tesis edip talebelerinden Abdülkādir el-Cîlî’nin genişlettiği Cîliyye Medresesi’nde kurucularının bağışladığı kitaplar yanında ulemâdan Ebü’l-Fazl b. Nasr ve Ebü’l-Hasan el-Batâihî gibi şahısların vakfettikleri eserler de bulunmaktaydı. Vezir Ebü’l-Muzaffer İbn Hübeyre, 557 (1162) yılında yaptırdığı medresesine özel koleksiyonundaki eserlerin bir kısmını bağışlamıştı. Bir vezir ailesine mensup olan Fahrü’z-zaman Ebü’l-Fazl Mes‘ûd b. Ali’nin Bağdat’ın Me’mûniyye semtindeki medresesinde de her ilim dalıyla ilgili zengin bir koleksiyon vardı. Tarihçi ve fakih Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, medresesindeki kütüphanesine kendi eserleri dışında birçok kitap vakfetmişti. Beşîriyye ve Mes‘ûdiyye medreselerinde de önemli sayıda kitaptan oluşan birer koleksiyon mevcuttu.

Abbâsî halifelerinden Nâsır-Lidînillâh’ın zengin bir kütüphanesi ve birçok hayratı vardı. Ancak Ubeydullah Medresesi’ndeki kütüphane 725’te (1325) Bağdat’ın bir sel felâketine uğraması sonucu yok olmuştur. Halife, Bağdat Kalesi’nde yaptırdığı Dârü’l-Müsennâ’ya özel kütüphanesinden Ebû Reşîd Mübeşşir b. Ahmed’in seçtiği bir koleksiyonu naklettirmiş ve burada da bir kütüphane kurmuştur. 584 (1188) yılında vefat eden hanımı Selçuke Hatun için Bağdat’ın batısındaki Basra Kapısı’nda inşa ettirdiği türbede de bir kütüphane yaptırmıştır. Yâkūt el-Hamevî, bu kütüphanede Ferezdakî’nin otuz ciltlik Kitâbü’d-Düvel fi’t-târîḫ adlı eserini gördüğünü nakleder. Kütüphaneye saray görevlilerinden Necmüddevle de 500 kitap vakfetmiştir. İbnü’l-Esîr’in belirttiğine göre Halife Nâsır-Lidînillâh, Harîmüttâhirî’de kurduğu kütüphaneye en güzel kitaplarını nakletmişti. Ayrıca Ribâtü’l-Merzübâniyye’ye halifenin Kur’ân-ı Kerîm nüshaları ve bazı değerli eserler vakfettiği bilinmektedir.

Nizâmiyye’den sonra Bağdat’ta oluşturulan en önemli medrese kütüphanesi, Halife Müstansır-Billâh’ın Müstansıriyye Medresesi’nde tesis ettiği kütüphanedir. Dört mezhebin esaslarına göre öğretim yapmak için

631’de (1234) kurulan medreseye halife özel kütüphanesinden seçtirdiği 290 yük kitap göndertmiştir.

Medrese imaretinin doğusunda yer alan ve Hizânetü’l-kütüb diye adlandırılan kütüphanede bir süre hâfız-ı kütüblük yapan İbnü’l-Fûtî, kütüphanenin dünyada eşi görülmemiş derecede zengin bir koleksiyona sahip olduğunu söylemektedir. Kaynaklardaki bilgilerden anlaşıldığına göre burada 80.000 cildin üzerinde kitap mevcuttu. Müstansır-Billâh, Müstansıriyye Kütüphanesi’nde mevcut koleksiyonun tanzim ve tertibi görevini, Harîmüttâhirî Ribatı’nın şeyhi Abdülazîz ile saraydaki kütüphanesinin hâfız-ı kütübü Ziyâeddin Ahmed’e verdi. Bunların geliştirdiği sistem sayesinde hâfız-ı kütüb yardımcısı istenen kitabı kolaylıkla bulabiliyordu. Müstansıriyye Kütüphanesi’nin personel kadrosu nâzır (müşrif), hâfız-ı kütüb (hâzin) ve hâfız-ı kütüb yamağından (münâvil) oluşmaktaydı. Burada görev yapan hâfız-ı kütüblerin çoğu devrin meşhur âlimleriydi. Medrese görevlileri arasında müderristen sonra en yüksek maaşı hâfız-ı kütübler alıyordu. Müstansır-Billâh, vakfiyesinde kütüphaneden yararlanacak kişilere çeşitli kolaylıklar yanında kalem, kâğıt, mürekkep gibi kitap istinsahı için gerekli malzemenin teminini de şart koşmuştu. Devrinde büyük üne kavuşan bu kütüphane İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinden gelen âlimlerin ve devlet adamlarının ziyaretgâhı olmuştu. Müstansıriyye Kütüphanesi, Bağdat’ın Moğollar tarafından zaptı sırasında büyük kayıplara uğradı. Moğol askerleri, yağmaladıkları kitapların bir kısmını satıp bir kısmının ciltlerini çıkararak atlarına takım yapmada kullandılar. Kitapların bir bölümü de Hülâgû’nun maiyetinde bulunan Nasîrüddîn-i Tûsî tarafından Merâga’ya götürüldü.

Bağdat’ta Abbâsî hilâfetinin son dönemlerinde tesis edilen başka kütüphaneler de bulunmaktaydı. Bunlardan İbn Mâristâniyye’nin kurduğu dârülilim pek uzun ömürlü olmamıştır. Halife Nâsır-Lidînillâh’ın vezirlerinden İbnü’l-Kassâb aynı zamanda iyi bir hattattı ve Hayyâtîn sokağında tesis ettiği kütüphaneye vakfettiği kitapların üzerine vakıf kayıtlarını kendi eliyle yazmıştı. Fakih ve muhaddis Şerîf ez-Zeydî, Bağdat’ın doğusundaki Dînârüssagīr denilen mahalde yaptırdığı mescide kitaplarını da vakfederek bir kütüphane kurmuştu. Bu kütüphaneye Ebü’l-Hayr Sâbih b. Abdullah el-Habeşî, Ebü’l-Hattâb el-Âlimî ve Yâkūt el-Hamevî gibi âlimler kitaplarını bağışlayarak mevcut koleksiyonu

zenginleştirmişlerdi. Son Abbâsî halifesi Müsta‘sım-Billâh’ın vezirlerinden Müeyyidüddin Alkamî’nin 644’te (1246) kurduğu kütüphanesinde 10.000 cilt kitap mevcuttu, İbn Kesîr’in naklettiğine göre devrin şairleri bu kütüphaneyi öven şiirler yazmışlardı.

Endülüs Emevîleri. İslâmiyet’in ve İslâm kültürünün yayılıp gelişmesi Doğu’da Abbâsîler tarafından gerçekleştirilirken Batı’da bu görevi Endülüs Emevîleri üstlendi. I. Abdurrahman’ın siyasî bir hareket olarak başlattığı faaliyetler neticesinde İspanya’da varlığını üç asır sürdürecek kuvvetli bir İslâm hânedanı doğdu. İdarî, iktisadî ve içtimaî sahalarda önceleri Emevî tesirinde şekillenen gelişmeler bir süre sonra kendine mahsus özelliklerini kazandı. Kültür alanında bu tesir daha açık bir şekilde ortaya çıktı. Endülüs Emevîleri kendi kültür müesseselerini kurmaya başlayınca Doğu’dan Batı’ya uzun yıllar süren ulemâ akınıyla, özel kütüphanelerle birlikte Doğu’daki kitap pazarlarında tedavül eden birçok yazma eser Endülüs’teki yeni sahiplerinin koleksiyonlarına intikal etti. Silâhlara, atlara ve bazı eşyaya tanınan gümrük muafiyeti kitaplar için de tanınınca ortaya kayda değer bir ticarî faaliyet çıktı. Tâcirler Doğu’ya giderek önemli sayıda kitap getirdiler ve Kurtuba (Cordoba), İşbîliye (Sevilla), Tuleytula (Toledo) gibi kültür merkezlerinin kitap çarşılarında sattılar.

Her ne kadar bazı kaynak ve araştırmalarda bu gelişmenin sonucunda Endülüs’te halka açık yüzlerce vakıf kütüphanesinin doğduğu belirtilmekteyse de müslüman İspanya’da kütüphaneler ve kitap meraklıları konusunda bir inceleme yayımlayan Julian Ribera y Tarrago, bazı mescid ve medrese kütüphaneleri istisna edilirse bu dönemde mevcut kütüphanelerin çoğunun özel kütüphane olduğunu söylemektedir. Endülüs’te kurulan önemli mescid kütüphaneleri arasında, Abdurrahman’ın Kurtuba’da 170’te (786) yaptırdığı ulucamideki kütüphane ile Mâleka’daki (Malaga) ulucamide İbnü’l-Lüb el-Mâlikî ve İşbîliye’deki ulucamide İbn Mervân el-Bâcî’nin kurdukları kütüphaneleri zikretmek gerekir. Kurtuba Ulucamii’ndeki kütüphane bu şehrin II. Ferdinand tarafından 634 (1237) yılında zaptı sırasında yok edilmiştir. Makarrî’nin rivayetine göre yakılan kitaplar arasında Halife Osman’ın ünlü mushafı da bulunmaktaydı (Mohamed Makki Sibai, s. 55).

Müslüman İspanya’da kurulan en önemli kütüphane şüphesiz Kurtuba’daki

saray kütüphanesiydi. Başlangıçta yavaş gelişen bu kütüphane Halife II. Abdurrahman, III. Abdurrahman ve özellikle II. Hakem devrinde gelişerek Ortaçağ İslâm dünyasının en büyük kütüphanelerinden biri haline geldi. II. Hakem, Endülüs Emevî halifeleri içinde ilmî faaliyetlere en fazla ilgi gösteren bir hükümdar olarak tanınır. Bilhassa öğretime ehemmiyet vermiş ve Kurtuba Üniversitesi onun zamanında en parlak dönemini yaşamıştır. Halife, Doğu'daki kültür merkezlerine gönderdiği adamları vasıtasıyla birçok kitap satın aldırarak saray kütüphanesini zenginleştirmiştir. II. Hakem hükümdar olduğunda babası III. Abdurrahman'dan kalan saray kütüphanesi dışında iki önemli koleksiyon daha vardı. Bunlardan biri kardeşi Muhammed'e, diğeri de kendisine aitti. II. Hakem bu üç koleksiyonu birleştirerek ünlü saray kütüphanesini meydana getirdi. Kaynaklar burada 400.000 eser mevcut olduğunu, bunların her biri yirmi yapraklık kırk dört cilt tutan ve sadece eser adlarından oluşan bir katalogunun bulunduğunu bildirmektedir. Kütüphane, yeri dar geldiği için yeni yapılan bir binaya ancak altı ayda taşınabilmişti. Saray kütüphanesinde kütüphaneciler dışında satın alma yoluyla sağlanamayan kitapları istinsah eden müstensihler, ayrıca müzehhipler ve mücellitler de görevlendirilmişti. II. Hakem'den sonra tahta geçen oğlu II. Hişâm henüz on dört yaşında olduğundan devletin idaresi İbn Ebû Âmir el-Mansûr'a kaldı. Mansûr iktidarı elinde tutabilmek için, II. Hakem'in bazı davranışlarından ve düşünce alanında serbestliğe taraftar olmasından rahatsızlık duyan kesimin fakihlerini memnun etmek düşüncesiyle saraya çağırdığı fakihlerin temsilcilerine kütüphanede gördükleri zararlı kitapları seçip yakmalarını söyledi. Mansûr'un bu davranışı neticesinde saray kütüphanesi büyük zarara uğradı. Kütüphane Mansûr'un ölümünden sonra ikinci bir felâketle karşılaştı. Kurtuba'nın Berberîler tarafından kuşatılması sırasında askerlerin aylıklarını ödeyebilmek için şehrin valisi Vâdıh saray kütüphanesindeki bazı kitapları sattı. Berberîler'in şehri ele geçirmesinin ardından kütüphane tekrar yağmalandı. Endülüs'ün çeşitli şehirlerine dağılan bu kütüphanenin kitapları, Ferdinand ve Isabella'nın müslümanlara karşı uyguladıkları eritme politikası neticesinde yok oldu. Saray kütüphanesi dışında Endülüs'ün diğer şehirlerinde de devlet adamlarına, âlimlere ve zenginlere ait kütüphaneler bulunmaktaydı. Değerli bir kütüphaneye sahip olmak özellikle zenginler arasında bir moda olmuştu.

Kurtuba’da İbn Futays ailesinin müstakil bir binası olan kütüphanesinde kütüphanecinin dışında altı müstensih görevlendirilmişti. İbn Futays, müzayedelerde bir kitabı almak için genellikle değerinin birkaç katı fiyat verir, yine de elde edemezse ödünç alarak kütüphanedeki müstensihlerine istinsah ettirirdi. İbn Futays’ın bu değerli kütüphanesi iç karışıklıklar sırasında torunlarından biri tarafından bir ay süren müzayedede satılmış, bu satıştan 40.000 kāsımî dinar elde edilmişti. Yine Kurtuba’da Ebû Velîd İbnü’l-Mevsıl’in kurduğu kütüphane özellikle hat değeri yüksek eserler bakımından zengindi. Ebû Velîd öldüğünde bu kitaplardan bazısı sekiz sayfası 1 dinar gibi oldukça yüksek bir fiyata satılmıştı. Endülüs’te mevcut kütüphaneler arasında Kāsım b. Sa‘dân, Ebû Muhammed Abdullah Tuleytılî, Ebû Ali el-Gassânî, İbn Hazm, Yahyâ b. Mâlik b. Âiz, İbnü’s-Sâbûnî, Ebû Bekir b. Zekvân, İbn Avn el-Maarrî, İbn Muhtâr, Mücâhid el-Âmirî ve Muzaffer b. Eftas’a ait kütüphaneleri de zikretmek gerekir.

Kurtuba başta olmak üzere yüzlerce kitap koleksiyonuna sahip olan Endülüs şehirleri İspanyol istilâsına uğradıklarında kütüphanelerde mevcut kitapların bir kısmı iç karışıklıklar sonunda yağmalanıp satılmış, bunların önemli bir bölümü Kuzey Afrika’ya götürülmüştü. Artakalanların çoğu da Katolikler’in taassubundan kurtulamadı. Gırnata’da (Granada) binlerce kitap Isabella ve Ferdinand’ın emriyle şehrin büyük meydanlarında yakıldı. Diğer şehirlerde de durum farklı olmamıştı. II. Philip, ülkesinde Endülüs’ten kalan yazma eserleri bir araya getirmek istediğinde sadece 2500 kadar kitap toplayabildi. Bu eserler günümüzde Escurial Kütüphanesi’nin temelini oluşturdu.

Hamdânîler. Kaynaklar, el-Cezîre ve Suriye bölgesinde bir süre hüküm süren Hamdânîler devrinde kurulan iki önemli kütüphaneden söz eder. Bunlardan birincisi, şair ve âlim Ebü’l-Kāsım Ca‘fer b. Muhammed b. Hamdân el-Mevsılî tarafından Musul’da tesis edilmişti. Kütüphane, Yâkūt el-Hamevî’nin naklettiğine göre haftanın her günü okuyuculara açıktı. Her ilim dalında önemli eserleri ihtiva etmekteydi; bilhassa kurucusunun ilgi alanı dolayısıyla felsefe ve astronomi konusundaki eserler bakımından oldukça zengindi. Aynı zamanda bir araştırma merkezi olduğu için dârülilim diye adlandırılan müessese, Ortaçağ İslâm dünyasında kurulan dârülilimlerin ilk örneği olarak kabul edilmektedir. Araştırmacılar, bu özellikleri sebebiyle kütüphanenin gerçek anlamda halka açık ilk kütüphane

olduğu görüşündedir. Kütüphane hakkında kaynaklarda yer alan bilgiler, düşmanlarının tertipleri neticesinde kurucusunun Musul'u terkedip Bağdat'a gidişiyle son bulur.

Seyfüddevle el-Hamdânî tarafından Halep'te kurulan ikinci kütüphanede Zehebî'nin naklettiğine göre Seyfüddevle ve başkaları tarafından vakfedilmiş 10.000 cilt kitap bulunmaktaydı. Kaynaklarda kütüphanenin kuruluşundan bir asır sonra yandığına veya Şiîler'le Sünnîler arasında çıkan bir çatışma sırasında yağma edildiğine dair değişik rivayetler vardır. Bir rivayete göre de 460 (1068) yılında İsmâiliyye aleyhindeki bazı kitaplardan dolayı İsmâilîler bu kütüphaneyi basıp kütüphanecisini asmışlar ve kitapları yakmışlardır (Tarrâzî, I, 121-122).

Büveyhîler. İran'ın güney ve batı bölgeleriyle Irak'ta hüküm süren Büveyhî hânedanının özellikle Irak kolu, kültür sahasındaki faaliyetlerle temayüz etmiştir. Muizzüddevle'nin veziri Ebû Muhammed el-Mühellebî'nin sarayı âlimlerin, şairlerin ve sanatkârların toplandığı bir yer haline gelmişti. Muizzüddevle'nin oğulları Bahtiyâr ve Habeşî kitap meraklısıydı. Bahtiyâr'a karşı isyan eden Habeşî yenilip serveti müsâdere edildiğinde kütüphanesinden 15.000 cilt kitap çıkmıştı.

Rüknüddevle'nin oğlu Adudüddevle, siyasî alandaki başarılarının yanında ülkesinin imarı konusunda yaptığı faaliyetler ve kültür sahasında gerçekleştirdiği hizmetleriyle de tanınır. Devrinde özellikle matematik, astronomi ve tıp alanlarında Abdurrahman es-Sûfî, Ebü'l-Kāsım Antâkî, Ali b. Abbas el-Mecûsî, Cibrâîl b. Buhtîşû' gibi âlimler yetişmiştir. Kitaplara düşkün olan Adudüddevle Şîraz'daki sarayında çok zengin bir kütüphane kurmuştu. Bu kütüphaneyi Adudüddevle'nin sağlığında ziyaret eden ünlü coğrafyacı Muhammed b. Ahmed el-Makdisî'ye göre mütevelli, hâfız-ı kütüb ve nâzır tarafından yönetilen bu kütüphanede kitaplar, bir holün iki tarafında yer alan odalardaki raflarda konularına göre sıralanmıştı ve her kısmın müstakil bir fihristi bulunmaktaydı. Makdisî, kütüphanede Adudüddevle'nin zamanına kadar telif edilmiş bütün kitapların mevcut olduğunu söylemektedir. Kurumun kütüphanecisi, Adudüddevle'nin sağlığında fakihlerden Fars eyaleti kadısı Ebû Mansûr eş-Şîrâzî, Bahâüddevle döneminde hattat İbnü'l-Bevvâb'dı. Kaynaklarda kütüphanenin Bahâüddevle zamanında da varlığını sürdürdüğüne dair

kayıtlar mevcuttur. Necef'teki Hz. Ali'nin meşhedinde mevcut kütüphaneye çeşitli devirlerde sultanlar, emîrler, vezirler ve âlimler tarafından önemli miktarda kitap bağışlanmıştı. Kitapların büyük bir bölümü müellif nüshası ve eski tarihli eserlerdi. Adudüddevle'nin bu kütüphaneye çok sayıda kitap bağışladığı bilinmektedir. Adudüddevle Bağdat'ta yaptırdığı hastahanede de bir kütüphane kurmuştu.

Makdisî, Adudüddevle zamanında İbn Suvar adlı bir kişi tarafından Basra ve Râmhürmüz'de iki kütüphane kurulduğunu nakleder. Yûsuf el-Iş'ın dârülilim sınıfına soktuğu Basra'daki kütüphane İbnü'n-Nedîm'de "hizânetü'l-vakıf", Makdisî'de "dârülkütüb" şeklinde geçer. Mu'tezilî fikirleri yaymak için tesis edilmiş bu iki kütüphaneden Basra'dakinde mezhebin doktrinini öğreten bir şeyh bulunmaktaydı. Makdisî ayrıca, bu kütüphanelere yapılan vakıfların Mu'tezile mezhebini öğrenmek isteyenlere bazı imkânlar sağladığını kaydeder. Yine onun rivayetinden Basra'daki kütüphanenin daha zengin olduğu ve daha geniş bir okuyucu kitlesine hitap ettiği öğrenilmektedir. İbnü'l-Esîr ve İbnü'l-Cevzî, 483 (1090) yılı olaylarını zikrederlerken bu yılın cemâziyelevvelinde (Temmuz) mehdîlik iddia eden bir müneccimin taraftarlarınca Basra'nın yakıldığını ve bu sırada iki kütüphanenin yok edildiğini kaydeder. Araştırmacılar iki kütüphaneden birinin İbn Suvar'ın kütüphanesi olduğu görüşündedir. Mackensen, Aḥsenü't-teḳāsîm'in bizzat müellifi tarafından yapılmış bazı ilâveleri ihtiva eden nüshasındaki bir kayıttan hareketle İbn Suvar'ın Mu'tezilî fikirleri yaymak için Rey'de de bir kütüphane kurmuş olabileceğini söyler.

Büveyhî vezirlerinden Ebü'l-Fazl İbnü'l-Amîd'in Rey'deki ünlü kütüphanesinin hâfız-ı kütübü tarihçi İbn Miskeveyh idi. Onun kütüphanesinde her ilimden değerli ve nâdir kitaplar bulunmaktaydı. İbnü'l-Amîd, kütüphanesi için elde etmek istediği kitapları satın alamazsa istinsah ettirirdi. Kaynaklarda bu kütüphanedeki kitapların 100 deve yükü tuttuğu belirtilmektedir. İbn Miskeveyh, Sâmânî askerlerinin İbnü'l-Amîd'in sarayını yağmaladıklarında kitapları dışında her şeyini alıp götürdüklerini nakleder. İbnü'l-Amîd kitaplarının yerinde durduğunu görünce İbn Miskeveyh'e, "Gidenlerin yerini doldurmak mümkündür, kitaplarımın yerini ise tutacak bir şey yoktur" diyerek sevincini belli etmiştir.

İbnü'l-Amîd'in yanında yetişen Büveyhî vezirlerinden Sâhib b. Abbâd'ın Rey'de kurduğu kütüphanenin katalogu on cilt tutmaktaydı. Sâmânî Hükümdarı Nûh b. Mansûr, Sâhib b. Abbâd'a kendi hizmetine girmesi için haber gönderdiğinde İbn Abbâd, dört yüz devenin taşıyamayacağı kitaplarını nakletmesinin mümkün olmadığını ileri sürerek özür dilemişti. Kendisi de âlim ve şair olan Sâhib b. Abbâd, sarayında zamanının en ünlü âlimlerini ve sanatkârlarını toplamıştı. Devrinde yazılan birçok eser ona ithaf edildiği gibi bu eserlerin müellif nüshaları Sâhib b. Abbâd'ın kütüphanesinde yer almaktaydı. Beyhakī'nin naklettiğine göre Gazneli Mahmud 420'de (1029) Rey'i aldığında kendisine Sâhib b. Abbâd'ın kütüphanesinde Râfizîlik'le ilgili bazı kitapların bulunduğu bildirilmiş, o da kütüphanede mevcut kelâm ilmine dair kitapların yakılmasını emretmişti. Muhtemelen kitapların bir kısmı da Gazneli Mahmud tarafından Gazne'ye götürülmüştür. Rey'i bu hadiseden bir asır sonra ziyaret eden Selâme b. Gıyâs'ın rivayetinden anlaşıldığına göre bazı kitaplar Rey'de bırakılmıştı ve kütüphane varlığını sürdürmekteydi.

Şerefüddevle ve Bahâüddevle'nin vezirlerinden Ebû Nasr Sâbûr b. Erdeşîr'in Bağdat'ın Kerh bölgesinde 383 (993) yılında kurduğu kütüphane aynı zamanda bir öğretim kurumuydu. Kaynaklar, bu müessesenin İslâm dünyasında tesis edilen ilk vakıf medrese olduğunu kaydeder. Sâbûr b. Erdeşîr nâdir eserlerden meydana gelen çok değerli bir koleksiyon oluşturmuştu. Bu koleksiyonda ünlü hattat İbn Mukle'nin hattıyla 100 mushaf mevcuttu. Dârülilim diye adlandırılan kütüphanede ilk kuruluşunda 10.400 kitap vardı. Daha sonra bu sayı yapılan bağışlarla ve âlimlerin eserlerinin birer nüshasını kütüphaneye vermeleriyle artmıştı. Ancak kütüphaneye bağışlanan her kitap kabul edilmemekteydi. Bu kütüphane 447 (1055) veya 451 (1059) yılında Bağdat'ta çıkan bir yangında yok olmuştur (bk. DÂRÜLİLİM).

Şiî âlimi ve Sâbûr b. Erdeşîr'in damadı Şerîf er-Radî'nin Bağdat'ta kurduğu dârülilimin içinde "hizânetü dârililim" diye adlandırılan bir kütüphane mevcuttu. Şerîf er-Radî'nin kardeşi, âlim ve şair Şerîf el-Murtazâ'nın yine Bağdat'ta tesis ettiği kütüphanede 80.000 ciltlik bir koleksiyon bulunduğuna dair rivayetler vardır. İzzüddevle Ebû Kâlîcâr'ın vezirlerinden Ebû Mansûr b. Şahmerdân'ın Basra'da kurduğu kütüphane bu şehirde tesis edilen en eski kütüphanelerden biriydi. İbnü'l-Esîr'in nakline göre içinde

nefis kitaplar bulunan kütüphane Hasa bedevîlerinin 348 (959) yılında Basra'yı yağmalamaları sırasında yok olmuştur. Büveyhî vezirlerinden Kıvâmüddevle İmâdüddin Ebû Mansûr el-Âdil İbn Mafenne'nin Fîrûzâbâd'da kurduğu kütüphanede mevcut kitap sayısını İbnü'l-Cevzî 19.000, İbnü'l-Esîr ve İbn Kesîr 7000 olarak verirler. Kütüphanede İbn Mukle'nin hattıyla 4000 varak mevcuttu. Büveyhîler devrinde tesis edilen kütüphaneler arasında Adudüddevle'nin oğlu Şerefüddevle'nin Şîraz'da ve Mecdüddevle'nin Rey'de kurdukları kütüphaneleri de saymak gerekir.

Sâmânîler. Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde iki asır kadar hüküm süren Sâmânîler'in, hükümet merkezi olan Buhara'da kurdukları zengin kütüphaneden tarihî kaynaklar bahsederse de bu konudaki bilgilerin çoğu, Sâmânî Hükümdarı Nûh b. Mansûr devrinde bu kütüphanede bulunmuş ve bir süre burada çalışmış olan İbn Sînâ'dan gelir. Herkese açık olmayan kütüphaneden İbn Sînâ, bir İmâmî propagandacısı (dâî) olan oğlunun aracılığıyla Nûh b. Mansûr'u tedavi ettiği için özel bir izinle yararlanabilmişti. İbn Sînâ kütüphaneyi şöyle tasvir etmektedir: "Çok odalı bir eve girdim; her odada kitap sandıkları üst üste yığılmıştı. Bir odada Arapça kitaplarla şiir kitapları, başka bir odada fıkıh kitapları ve bu şekilde her odada bir ilme ait kitaplar vardı. Eski yazarların kitaplarının fihristini okudum ve bana lâzım olanlarını aldım. Adları bile birçok kimse tarafından bilinmeyen kitaplar gördüm. Bundan önce ve sonra bu kadar büyük bir kitap topluluğuna hiçbir yerde rastlamadım. Kitapları okudum ve faydalandım, herkesin kendi ilmindeki değerini öğrenmiş oldum". İbn Sînâ'nın elde ettiği bilgilerin başkaları tarafından öğrenilmemesi için bu kütüphaneyi yaktığına dair rivayetler müslüman müellifler ve araştırmacılarca kabule lâyık görülmemiştir. Sâmânîler devrinde Horasan'da Belh, Merv ve Buhara'da bulunan medreselerin birçoğunda kütüphanelerin olduğuna dair kaynaklarda çeşitli rivayetler mevcuttur. Ayrıca Horasan'da Ebü'l-Fazl el-Bel'amî'nin, Büst'te Ebû Hâtim b. Hayyân el-Büstî'nin, Herat'ta Ebü'l-Fazl el-Herevî'nin kurdukları kütüphaneler Sâmânîler dönemindeki önemli kütüphanelerdendir.

Fâtımîler. Kuzey Afrika'da kurulan Fâtımî hânedanı kısa zamanda Mısır'ı ele geçirdi. Şiî mezhebinin hararetli savunucusu olan Fâtımîler, mezheplerini ve kültürünü yaymak amacıyla İslâm dünyasının her yanına dâîler gönderdikleri gibi Kahire'de bu dâîleri eğitmek için ilmî müesseseler

kurdular. Bunların bir bölümünü de kütüphaneler oluşturdu. Kahire'nin Fâtımîler tarafından zaptından bir yıl sonra Cevher es-Sıkıllî'nin inşa ettirdiği Ezher Camii'ni Halife Azîz-Billâh bir medrese haline getirdi. Ezher'de ileriki dönemlerde Halife Hâkim-Biemrillâh ve diğer halifelerin gayretleriyle gelişen kütüphanenin temelinin bu dönemde atıldığı sanılmaktadır. Minberin yakınındaki bir odada bulunan kitaplar cami genişletilirken bu odanın yıkılması üzerine camideki revakların arasına yerleştirilmiştir.

Halife Muiz-Lidînillâh ve Azîz-Billâh devirlerinde vezirlik makamında bulunan Ya'kūb b. Killis, sadece idarî ve iktisadî alanlarda değil kültür sahasındaki görüş ve tavsiyeleriyle de bu halifeler üzerinde etkili olmuştur. Bir yahudi mühtedisi olan İbn Killis, vezirliğe geçişinden itibaren her pazartesi ve çarşamba günü sarayında dönemin fakih, filolog, şair ve hâfızlarını toplar, onlarla ilmî meseleleri tartışırdı. Sarayındaki müstensihler de birçok önemli eseri istinsah ederek İbn Killis'in kütüphanesini zenginleştirmekteydiler. Ulemâya açık olan kütüphane İbn Killis'in ölümünden sonra Halife Aziz-Billâh tarafından saray kütüphanesine naklettirilmiştir.

Babası Muiz-Lidînillâh gibi mimari eserler yaptıran ve Kahire'de birkaç cami ile saray inşa ettiren Halife Azîz-Billâh'ın kitaba olan düşkünlüğüne ve onun zamanında saray kütüphanesinin zenginleştiğine dair kaynaklarda rivayetler vardır. Tarihçi Yahyâ b. Ebû Tay, bu kütüphanenin dünyanın harikalarından biri olduğunu ve İslâm âleminde bundan daha büyük bir kütüphanenin görülmediğini nakleder. Azîz-Billâh devrinde sarayda hâfız-ı kütüblük görevinde bulunan Ali b. Muhammed eş-Şâbüstî de kütüphane hakkında önemli bilgiler vermekte ve sarayın kırk odasının bu kütüphaneye tahsis edildiğini söylemektedir. Koleksiyonda mevcut kitap sayısı hakkında 200.000 ile 2 milyon arasında değişen rakamlar veren kaynaklardaki bilgileri karşılaştıran Hasan İbrâhim Hasan, Fâtımîler hakkındaki doktora tezinde bu sayının 600.000 civarında olması gerektiği sonucuna varır. Kitaplar duvarları kaplayan raflara konularına göre

ayrılarak yerleştirilmişti. Bu kütüphanede çeşitli eserlerin çok sayıda nüshası bulunmaktaydı. Bir gün Halife Azîz-Billâh'ın huzurunda Halîl b. Ahmed'in Kitâbü'l-ʿ Ayn'ı söz konusu edilince halife, kütüphanecisine bu

eseri getirmesini söylemiş, o da biri müellif nüshası olmak üzere otuz nüshasını getirmişti. Taberî'nin Târîḫu'r-rusül ve mülûk'ünün bir nüshası halifeye hediye edildiğinde saraydaki koleksiyonda bu eserin biri müellif hattı olmak üzere yirmi nüshasının daha bulunduğu görülmüştü. Diğer bir vesileyle de İbn Düreyd'in el-Cemhere'sinin 100 kadar nüshasının yer aldığı öğrenilmektedir. Kütüphanede kütüphanecilerin dışında iki müstensih ve iki ferrâş görevlendirilmişti. Saray kütüphanesi çeşitli tarihlerde büyük kayıplara uğramış ve Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin 567 (1171-72) yılında Kahire'yi fethinden sonra varlığı sona ermiştir.

Halife Hâkim-Biemrillâh'ın 395'te (1005) Kahire'de dârülhikme modelinde kurduğu dârülilim, ilk başta Sünnî bir araştırma kurumu niteliğinde idiyse de daha sonra İsmâilî propagandaların yönlendirildiği bir merkez haline gelmiştir. Hâkim-Biemrillâh büyük bir özenle inşa ettirip döşettiği dârülilimde zengin bir kütüphane kurmuştu. Kaynaklar, kuruluşunda bu kütüphanede mevcut eserlerin genellikle Sünnî görüşü aksettiren kitaplar olduğunu belirtir. Burada mevcut kitapların büyük bir kısmı saray kütüphanesindeki zengin koleksiyondan sağlanmıştı. Her sınıftan insana açık olan kütüphane, başlangıçta Halife Hâkim-Biemrillâh'ın özel bütçesinden sağlanan gelirle desteklenmekteydi. 400 (1010) yılında Hâkim bütün hayratı için bir vakıf kurduğunda buraya da vakfın gelirinden 257 dinar ayırmıştı. Bu paranın sarf yerlerinin zikredildiği vakfiyede kâğıt için 90, hâfız-ı kütübün maaşı için 48, kitapların tamiri için 12, hademe için 15, kâğıt, kalem ve mürekkebi müstensihlere ve okuyuculara tevzi edecek memur için 12 dinar tahsis edilmişti. Kütüphanede okuma salonunun yanında toplantı ve dersler için ayrı bölümler vardı. Burada yapılan ilmî toplantılara zaman zaman halife de katılırdı. Tarihçi Müsebbihî'nin naklinden, Dârülilim Kütüphanesi'nin halka açık olduğu gibi okuyuculara istinsah için gerekli olan kâğıt, kalem, mürekkep ve hokkaların ücretsiz sağlandığı anlaşılmaktadır. Dârülilim, Vezir Efdal b. Bedr el-Cemâlî tarafından 513 (1119) yılında kapatılmışsa da 517'de (1123) Vezir Me'mûn el-Batâihî'nin gayretleriyle başka bir binada tekrar açılmıştır. Fâtımîler'in saltanatına Eyyûbîler tarafından son verilinceye kadar dârülilim hem bir kütüphane hem bir propaganda merkezi olarak faaliyetini sürdürmüştür. Ancak Makrizî'nin bir rivayetinden öğrenildiğine göre Hâkim-Biemrillâh, dârülilimdeki kitapların büyük bir bölümünü başta Ezher olmak üzere üç camiye göndermiştir. Muhtemelen bu kitaplar dârülilimin Sünnî bir

karaktere sahip olduğu dönemde ihtiva ettiği eserlerdi. Hâkim-Biemrillâh 402 (1011-12) yılında Kahire'de inşa ettirdiği camide de bir kütüphane tesis etmiş ve Fustat'taki Amr b. Âs Camii'ne çok sayıda mushaf ve kitap bağışlamıştır. Ayrıca Kudüs'te mevcut kiliselerden birinde bir dârülilim kurduğuna dair rivayetler vardır. Fâtımîler devrinde tesis edilen kütüphaneler arasında Medrese-i Fahriyye Kütüphanesi'ni, Vezir Efdal b. Bedr el-Cemâlî ve İbn Fâtik'in kurdukları kütüphaneleri, ayrıca Fustat'daki Dârülilim Kütüphanesi'ni de zikretmek gerekir.

Eyyûbî Hükümdarı Selâhaddin, 567 (1171-72) yılında Kahire'yi ele geçirip Fâtımî saltanatına son verdiğinde İsmâilî propagandasının merkezi haline gelmiş olan bazı kütüphaneleri dağıttı. Daha önce Halife Müstansır-Billâh el-Fâtımî devrinde de dârülilimle birlikte büyük kayıplara uğramış bulunan saray kütüphanesinin Fâtımî saltanatı süresince devam eden hayatı da bu arada son buldu. İbn Kesîr'in nakline göre Selâhaddîn-i Eyyûbî, bu zengin kütüphaneden 100.000 veya 120.000 cilt kitabı veziri Kādî el-Fâzıl'a verdi. Ebû Şâme el-Makdisî'nin naklettiğine göre ise Kādî el-Fâzıl bu kitapları satın almış, geri kalanlar günlerce süren müzayedelerde satılmıştır.

Eyyûbîler. Yemen'den Diyarbekir'e kadar geniş bir bölgede hüküm süren Eyyûbîler devrinde medreseler bir eğitim kurumu olarak küçük şehirlere kadar yayılmıştı. Ortaçağ İslâm âlemindeki öğretim sistemi dikkate alınırsa bu medreselerin hemen hepsinde bir kütüphane olduğu söylenebilir. Ancak kaynaklar, yalnız büyük koleksiyonlardan oluşan kütüphaneler hakkında bilgi verdiğinden bu konuda sadece belli sayıda medrese kütüphaneleri bilinmektedir.

Eyyûbîler döneminde kurulan en zengin kütüphane Kādî el-Fâzıl tarafından 580 (1184) yılında Kahire'deki medresesinde tesis edilmiştir. Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin veziri Kādî el-Fâzıl, Ortaçağ'da İslâm âleminde mevcut kitap meraklılarının arasında ilk sırayı almaktaydı. Safedî, onun özel kütüphanesinde 200.000 civarında kitap bulunduğunu nakletmektedir. Kitaplarının 100.000 veya 120.000 kadarını Fâtımîler'in saray ve dârülilim kütüphanelerinden sağlamıştı. Selâhaddîn-i Eyyûbî Âmid'i aldığında bu şehirdeki büyük kütüphaneden de Kādî el-Fâzıl'ın yetmiş yük kitap götürdüğü rivayet edilir. Ayrıca birçok müstensihin istinsah ettiği eserlerle zenginleşen Kādî el-Fâzıl'ın kütüphanesindeki kitapların sayısını 1 milyona

kadar çıkaran müellifler vardır. Kādî el-Fâzıl, 580 (1184) yılında Kahire'de kendi adıyla anılan medresesini kurduğu zaman özel koleksiyonundan ayırdığı 100.000 kitabı burada teşkil ettiği kütüphaneye koydu. Bazı araştırmacılar bu rakamın abartılı olduğunu ileri sürer. Makrizî'nin yaşadığı döneme ulaşmayan kütüphanenin çeşitli ihmaller yanında 694'te (1295) Mısır'da baş gösteren kıtlık sırasında talebelerin bazı kitapları satması neticesinde büyük kayba uğradığı ve daha sonra ödünç alınan kitapların iade edilmemesi yüzünden zamanla yok olup gittiğine dair rivayetler vardır. Eyyûbîler devrinde Muhammed b. Âdil'in Kahire'de 621 (1224) yılında kurduğu dârülhadiste de bir kütüphane bulunmaktaydı.

Eyyûbîler zamanında Şam'daki medrese sayısında büyük bir artış oldu. Zengîler devrinde yapılan medreselere yenileri eklendiği gibi daha önce inşasına başlanan medreseler de tamamlandı. Bunların çoğunda, ayrıca camilerde ve türbelerde kütüphaneler kuruldu. Özellikle Emeviyye Camii'nde birçok kitap birikmişti. Eyyûbîler döneminde de yeni ilâveler oldu. Devrin büyük âlimlerinden Tâceddin Ebü'l-Yümn el-Kindî, topladığı değerli kitapları Maksûretü İbn Sinân'a konulmak üzere vakfetmişti. Bu vakfın fihristini gören Ebû Şâme koleksiyonda yer alan 771 cilt kitabın Kur'an, hadis, fıkıh, lugat, şiir, nahiv, sarf ve "ulûm-i evâil"e dair eserler olduğunu, ancak bunların bir bölümünün kaybolduğunu nakleder.

Şerefeddin İbn Urve, kitaplarını Emeviyye Camii'nin doğu kısmında Meşhedü Urve diye anılan bölüme konulmak üzere vakfetmişti; hadis öğretilen bu bölümde kitaplar iki dolaba yerleştirilmişti. Emeviyye Camii'nin içindeki bazı koleksiyonlar, el-Melikü'l-Muazzam Îsâ b. el-Melikü'l-Âdil devrinde Şam Kadısı Cemâleddin Yûnus b. Bedrân'ın teklifi üzerine bir araya toplanmış, Meşhedü Urve'nin doğusuna ve batısına konulan kitap dolaplarına yerleştirilmişti. Şam'ı daha sonraki bir

tarihte ziyaret eden İbn Fazlullah el-Ömerî burada kitaplarla dolu birçok dolap gördüğünü söyler.

Emeviyye Camii kompleksi içinde yer alan ve Nûreddin Mahmud Zengî tarafından yaptırılıp Selâhaddîn-i Eyyûbî tarafından ihya edilen Kellâse Medresesi'nde İbn Kādî el-Fâzıl Ahmed b. Abdürrahîm, daha önce babası Kādî el-Fâzıl'ın kurduğu kütüphanenin yanında yeni bir kütüphane tesis

etmiş, Takıyyüddin Abdurrahman el-Yeldânî kitaplarını bu kütüphaneye bağışlamıştır. Türbetü'l-Eşrefiyye'nin inşasından sonra bu kütüphane Câmi-i Emevî'deki büyük kütüphaneye katılmıştır.

Emeviyye Camii'nin kuzey köşesinde el-Melikü'l-Eşref Mûsâ b. Muhammed b. Eyyûb tarafından yaptırılan Türbetü'l-Eşrefiyye'de de bir kütüphane mevcuttu. İbn Hallikân bu kütüphaneden Hizânetü'l-Eşrefiyye diye söz eder. Kütüphanenin XIII. yüzyılda düzenlenen bir fihristi, sonundan birkaç yaprağı eksik olarak günümüze kadar gelmiştir. Zamanımıza ulaşan en eski kütüphane fihristlerinden biri olan bu fihristten anlaşıldığına göre kütüphanede bugün mevcut olduğu bilinmeyen epeyce değerli eserin nüshası bulunmaktaydı. Eyyûbîler devrinde Şam'da inşa edilen en eski medreselerden Âdiliyye Medresesi'nin yapımına Nûreddin Mahmud Zengî tarafından başlanmış, el-Melikü'l-Âdil Seyfeddin ve onun ölümünden sonra da oğlu el-Melikü'l-Muazzam tarafından tamamlatılmıştır. Kutbüddin en-Nîsâbûrî'nin talebelere vakfettiği kitaplar medresenin eyvan bölümüne konularak bir kütüphane oluşturulmuştur.

Kâfûr b. Abdullah el-Hüsâmî Şibhüddevle'nin Tura nehri üzerinde, Zekiyyüddin b. Revâha'nın Emeviyye Camii'nin doğusunda Bâbülferâdis'te, Necmeddin Bedraî'nin yine Bâbülferâdis'te, Ebû Ömer Muhammed b. Ahmed b. Kudâme el-Hanbelî'nin Sâlihiyye'de, Takıyyüddin b. Şehinşah'ın Emeviyye Camii'nin kuzeyinde kurdukları medreselerde, el-Melikü'l-Eşref'in veziri Mecdüddin el-Behnesî'nin türbesinde, Eşrefiyye ve Ziyâiyye dârülhadislerinde de birer kütüphane vardı. Eyyûbî hükümdarlarından el-Melikü'l-Eşref Mûsâ, Şam'da 634 (1237) yılında yaptırdığı medresesinde değerli kitaplardan oluşan bir kütüphane kurmuştu. Vakfiyesinde, aylık 18 dirhem ücret alan hâfız-ı kütübün ve kütüphane nâzırının yapacakları işler ayrıntılı biçimde belirtilmiştir. Bu kütüphaneye devrin âlimlerinden birçoğu kitaplarını vakfetmişti. Moğol istilâsında tahrip edilen medrese bir süre sonra ihya edilmiş ve yapılan bağışlarla burada tekrar bir kütüphane kurulmuştur.

Devrin muhaddislerinden Ziyâeddin el-Makdisî, Câmi-i Muzafferî'nin doğusunda ve Kāsiyûn dağının eteklerinde kurduğu, kendi adıyla anılan dârülhadisinde önemli bir kısmını bizzat istinsah ettiği eserlerden oluşan bir de kütüphane tesis etmiştir. Daha sonra yapılan çeşitli vakıflarla büyük

ölçüde zenginleşen kütüphanede birçok eski tarihli yazma ile Tevrat ve İncil nüshaları da vardı. Özellikle hadis konusunda ihtiva ettiği eserler bakımından önemli olan bu kütüphane Moğol istilâsında büyük kayıplara uğramış, bilinmeyen bir tarihte Ömeriyye Medresesi'ne nakledilmiş, XIX. yüzyılın sonlarında Zâhiriyye Kütüphanesi'ne katılmıştır. Eyyûbîler devrinde Şam'da bir de hastahane kütüphanesi kurulmuştur. Şeyhületıbbâ Mühezzebüddin ed-Dahvâr, 621 (1224) yılında Emeviyye Camii'nin güneyindeki evini kütüphanesiyle birlikte vakfederek bir tıp medresesi haline getirmiştir. Bu kütüphanede çoğu tıpla ilgili olmak üzere 500 civarında eser vardı.

Şam'ın en büyük ribâtlarından Sümeysâtiye Hankahı'nda eskiden beri mevcut olan kütüphane Eyyûbîler devrinde yeni kitap bağışlarıyla daha da zenginleşmiştir. Bu dönemde mevcut koleksiyona katılan kitapların çoğu Halep Camii Kütüphanesi'nden gelmişti. Selâhaddîn-i Eyyûbî, Halep'i aldığında Ebû Saîd Muhammed b. Abdullah Bündehî'ye Halep Camii Kütüphanesi'nden istediği kitapları almasını söylemiş, o da buradan ve daha önce Fâtımî sarayından aldığı kitapları Sümeysâtiye Hankahı'na vakfetmiştir.

Halep'te Eyyûbîler devrinde Zâhiriyye ve Şerefiyye medreselerinde de birer kütüphane bulunmaktaydı. Bunlardan birincisi Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin oğullarından biri tarafından Zâhiriyye Medresesi'nde, diğeri Şerefeddin Abdurrahman el-Acemî tarafından kendi adıyla anılan medresesinde kurulmuştur. Ali b. Yûsuf b. Eyyûb, Mekke'de 594 (1198) yılında yaptırdığı Rebî' Ribâtı'nda bir de kütüphane tesis etmiştir. Daha sonraki tarihlerde bu ribâta bazı kitap bağışlarının yapıldığı görülmektedir. Kudüs'ün fethi üzerine Selâhaddîn-i Eyyûbî ile diğer Eyyûbî hükümdarlarının buradaki mescidde ve Nasriyye, Nehaviyye gibi medreselerde kütüphaneler kurduklarına dair kaynaklarda rivayetler mevcuttur.

Ammâroğulları (Benî Ammâr). Kaynaklar, Trablusşam ve civarında hüküm süren (1070-1109) Ammâroğulları'ndan Trablusşam'da kurdukları dârülilim dolayısıyla övgüyle söz eder. Zehebî'nin nakline göre dârülilimin tesisinden önce de bu şehirde bazı kütüphaneler bulunmaktaydı. Ancak bunlardan hiçbiri dârülilim kadar şöhret kazanmamıştı. IV. (X.) yüzyılın sonlarında şehri ziyaret eden Ebü'l-Alâ el-Maarrî'nin buradaki

kütüphanelerden yararlandığı bilinmektedir. Şehrin Fâtımî valisinin ölümü üzerine bağımsızlığını ilân eden Kadı Ebû Tâlib Hasan b. Ammâr, devletine merkez yaptığı Trablusşam'da mensup olduğu Şiî mezhebinin akîdesini yaymak ve propagandacı yetiştirmek için zengin bir kütüphaneye sahip bir dârülilim kurdu. Başta Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ammâr olmak üzere diğer Ammârî emîrleri bu kütüphaneyi çok zengin bir hale getirdiler. Dârülilim İslâm dünyasında o kadar şöhret kazandı ki Trablus bir dönem Medînetüdârülilim diye anıldı.

Kaynaklarda bu kütüphanedeki kitap sayısı hakkında 100.000 ve 3 milyon gibi oldukça farklı rakamlar mevcuttur. Yûsuf el-Iş, 3 milyon rakamının râvisi olan İbn Ebû Tayy'ın Şiî olması dolayısıyla bu konuda mübalağa etmiş olabileceğini belirtir ve Nüveyrî'nin naklettiği 100.000 rakamını daha mâkul bulduğunu söyler. Bazı kaynaklar kütüphanedeki mushaf sayısını 50.000, tefsir sayısını da 20.000 olarak verir. Yine kaynakların naklinden, buradaki eserlerin Hâkim-Biemrillâh'ın saray kütüphanesindeki gibi konularına göre farklı odalarda muhafaza edildiği anlaşılmaktadır. Tarihçi Nâsırüddin İbnü'l-Furât, Yahyâ b. Ebû Tay'dan naklen bu kütüphaneden bahsederken şöyle der: "Trablusşam'daki dârülilimin benzeri dünyanın hiçbir yerinde görülmemiştir. Bu kütüphane dünyanın harikalarından biriydi. Burada görevli 180 müstensihten otuzu gece gündüz devamlı çalışırdı. Benî Ammâr'ın İslâm dünyasının her yerinde mevcut adamları satın aldıkları kitaplarla Dârülilim Kütüphanesi'ni zenginleştirmişlerdi. Dünyanın her yerinden buraya talebeler ve hocalar gelirdi. Benî Ammâr zamanında ilmin bütün şubeleri, özellikle de İmâmî doktrini gelişmişti. Benî Ammâr bu doktrine mensuptu." Kütüphanede Arapça eserlerin yanında Latince, Grekçe, Farsça ve Sanskritçe eserler de vardı. Ancak bu kütüphane uzun ömürlü olmamış, Trablusşam'ın 1109'da Haçlılar tarafından işgalinde dârülilim önce yağmalanmış, ardından yakılmıştır. Olga Pinto, dârülilimin yakılışının müslüman kaynaklarında canlı bir şekilde tasvir edilip

hıristiyan tarihçilerinin bu konudan hiç bahsetmemesinden hareketle Lammens'in, müslüman tarihçilerin böyle davranarak İskenderiye Kütüphanesi'nin yakılmasına benzer bir hadiseyi Haçlılar'a mal etme gayretinde olabileceklerini ileri sürdüğünü nakleder. Pinto bu iddiaya mukabil, İslâm kültürünü çok az tanıyan ve ondan nefret eden Haçlılar'ın

her zaman ve her yerde kütüphane tahrip ettikleri için hıristiyan tarihçilerin dikkatini çekmemiş olabileceğini söyler.

Zengîler. Musul, Halep ve Şam bölgesinde hüküm süren Zengîler en parlak dönemlerini Nûreddin Mahmud Zengî devrinde yaşamışlardır. Babasının ölümünden sonra Zengî Devleti'nin Şam ve Halep koluna hükmeden Nûreddin Zengî'den İbnü'l-Esîr, Hulefâ-yi Râşidîn ve Ömer b. Abdülazîz'den sonra gelen en âdil ve sâlih hükümdar diye bahsetmektedir. Nûreddin Zengî seferlerden elde ettiği ganimetleri ve servetini devletin imarına harcamış; Şam, Humus, Hama, Halep ve Ba'lebek'te camiler, medreseler, hastahaneler, kervansaraylar yaptırmıştır. Devrinde kurulan kırk iki medreseden hemen hemen yarısı Nûreddin Zengî'ye aittir. Kütüphaneleri İslâm dünyasında bu asırda tesis edilen medreselerin tamamlayıcı birer bölümü haline geldiği de bilinmektedir. Bu bakımdan gerek Nûreddin'in gerekse diğer şahısların kurdukları medreselerde bir miktar kitap bulunduğu şüphesizdir. Ancak kaynaklarda bunların sadece birkaçı zikredilmektedir.

Nûreddin Zengî Halep'i aldığı zaman bu şehirde sadece bir medrese bulunmaktaydı. Nûreddin bu şehirde Hanefîler için bir, Şâfiîler için üç medrese kurdu. Kaynaklar, Hanefî medresesinde Nûreddin'in bir de kütüphane tesis ettiğini nakletmektedir. Zehebî hükümdarın buraya birçok değerli kitap vakfettiğini belirtir. Tarihçi İbn Asâkir'in öğrencilerinden Muhammed b. Ali b. Yâsir el-Ceyyânî el-Endelüsî'nin bir süre burada hâfız-ı kütüb olarak çalıştığı bilinmektedir. Ebû Bekir er-Râinî, Muhammed b. Şârih, Ebû Bekir b. Ahmed ez-Zâhir ve Ahmed b. Mahmûd b. İbrâhim İbnü'l-Cevherî gibi âlimler kitaplarını bu kütüphaneye vakfetmişlerdir. İzzeddin İbn Şeddâd (ö. 684/1285) devrinde kütüphane mevcut olmadığına göre Zehebî'nin bu şehirde yakıldığından bahsettiği 10.000 ciltlik kütüphanenin burası olması muhtemeldir.

549 (1154) yılında Nûreddin Zengî Şam'ı aldığında burada on bir medrese bulunmaktaydı. Bunlara altısı Nûreddin tarafından olmak üzere on bir yeni medrese eklendi. Onun Şam'da İbn Asâkir için kurduğu dârülhadis bu nevi medreselerin ilk örneği olarak kabul edilir. Bazı yazma eserlerin üzerindeki vakıf kayıtlarından medresede Nûreddin Zengî'nin bir kütüphane tesis ettiği anlaşılmaktadır. Kaynakların bildirdiğine göre bu kütüphaneye ulemâdan

Ahmed b. Muhammed el-Cevherî, Şemseddin Abdullah b. Ahmed b. Hulvâniyye kitaplarını vakfetmişlerdir. Nûreddin Zengî'nin Şam'da 563'te (1168) kurduğu Medresetü'n-Nûriyyeti'l-kübrâ'da da bir kütüphane mevcuttu. Nuaymî, buraya birçok kitap vakfettiğini söylediği Nûreddin'in kabri de bu medresede bulunmaktadır.

Nûreddin Zengî'nin yaptırdığı üç hastahaneden Şam'dakinde bir kütüphane vardı. Kitâbesinden anlaşıldığına göre Bîmâristân-ı Nûrî ve Mâristân-ı Nûrî diye adlandırılan hastahane 549 (1154) yılında tamamlanmıştır. Kütüphane hastahanenin eyvan bölümündeki iki bölmede bulunmaktaydı. Kaynaklarda, burada Ebü'l-Mecd b. Ebü'l-Hakem'in Nûreddin'in hastahaneye vakfettiği tıbba dair kitapları okuttuğu bildirilmektedir. Nûreddin Zengî'nin Ba'lebek'te yaptırdığı Medresetü'n-Nûriyye'de de bir kütüphane mevcuttu. Zengî Devleti'nin Musul ve Halep'te hüküm süren koluna bir süre hükmeden Nûreddin Arslanşah Zengî, Musul'da Şâfiîler için inşa ettirdiği medresede bir de kütüphane kurmuştu. Zengî Devleti'ni Nâsırüddin Mahmûd'dan sonra ele geçiren ve Musul'da bir süre hükümran olan Vezir Bedreddin Lü'lü' sarayında zengin bir kütüphane vücuda getirmişti. Tarihçi İbnü'l-Esîr onun hakkında bir kitap yazdığı gibi zaman zaman sarayına giderek kendisine eski tarih kitapları okurdu.

Resûlîler ve Zeydîler. Yemen bölgesi tarih boyunca birkaç müslüman hânedanın hâkimiyeti altına girmiş ve bu hânedanlardan özellikle Resûlîler ile Zeydîler döneminde bölgenin kültür hayatında büyük canlanma görülmüştür. Küçük kasabalara kadar yayılan camiler ve medreselerde kütüphanelere de yer verilmiştir. Bunların İslâm dünyasının uğradığı istilâ hareketlerinden etkilenmemesi ve Yemen bölgesinde yetişen âlimlerin eserlerini ihtiva etmesi önemli bir husustur. Bu sayede asırlarca karanlıkta kalmış birçok değerli eser günümüzde Yemen kütüphanelerinde ortaya çıkmaktadır. Mu'tezilî ve İsmâilî mezhebiyle ilgili dikkate değer eserler bu kütüphaneler sayesinde günümüze ulaşabilmiştir.

Çeşitli kaynaklardan öğrenildiğine göre Câmi-i San'a, Câmi-i Zebîd, Mescidi Eşâir (Zebîd), Câmi-i Muzaffer (Taiz), Câmi-i İmâm Hâdî (Sa'da), Câmi-i İbb, Câmi-i Ravza, Kubbet-i Talha (San'a), Kubbetü'l-Mehdî (San'a) ve Câmiu'z-Zâfirî'de (Zebid) kütüphaneler mevcuttu. Özellikle Taiz ve Zebîd bölgelerinde toplanan medreselerde önemli kütüphaneler

bulunmaktaydı. Resûlî sultanlarından el-Melikü'l-Müeyyed Dâvûd İbnü'l-Melikü'l-Muzaffer'in 672 (1273-74) yılında Taiz'de kurduğu medresede zengin bir koleksiyondan oluşan bir de kütüphane vardı. Kaynaklar burada mevcut kitap sayısını 100.000 olarak verir. Kütüphanede görevli ondan fazla müstensihin istinsah ettiği eserler de koleksiyona katılırdı. Dâvûd b. Muzaffer'in kitaba olan düşkünlüğünü bilenler ona hediye olarak çeşitli eserleri takdim ederlerdi. Yâkūt'un hattıyla Kitâbü'l-Eġānî'nin bir nüshası kendisine hediye edildiğinde câize olarak bir rivayete göre 200, diğer bir rivayete göre 1000 Mısır dinarı vermişti. Resûlî sultanlarından el-Melikü'l-Eşref İsmâil b. Abbas'ın 800 (1398) yılında Taiz'de, el-Melikü'z-Zâhir Yahyâ b. İsmâil'in yine aynı şehirde yaptırdıkları Eşrefiyye ve Zâhiriyye medreselerinde kütüphaneler vardı. Zimâr'da 947'de (1540) İmam Şerefeddin'in veya oğullarından Emîr Şemseddin'in inşa ettirdiği medresede (Medresetü'ş-Şemsiyye) ulemâdan bir zatın kurduğu zengin kütüphane, kitapları ödünç alıp getirmeyen kişilerin davranışları ve bölgeyi ele geçiren Ebû Fâriğ'in yağmalaması sonucunda yok olup gitmiştir. Taiz'de tesis edilen Medresetü'r-Reşîdiyye, Medresetü'l-Cevher, Medresetü'l-Abbâsiyye, Medresetü's-Selâme ve Zebîd'de kurulan Medresetü'l-Ömeriyye, Medresetü İbni'l-Cellâd, Medresetü Mehâlibiyye, Medresetü Müzcâde ve Medresetü Rıdvâniyye'de kütüphaneler mevcuttu. Cened'deki Mîkâîl, İbb'deki Esediyye ve Nüzzâriyye, Habalî'deki Benî Hadar ve Zî-Ya'mi'deki İbn Battal medreselerinde de kütüphaneler bulunduğu tarihî kaynaklardaki çeşitli rivayetlerden anlaşılmaktadır.

Selçuklular. X. yüzyılın sonlarına doğru müslüman olup İslâm dünyasına giren Selçuklular bir süre Mâverâünnehir'de çatışan kuvvetlerin hizmetinde asker oldular. Bu alanda gösterdikleri başarılardan sonra Bağdat'a girerek Abbâsî halifelerini Şiî Büveyhîler'in vesayetinden kurtardılar ve askerliğin yanında kültür sahasında da varlıklarını ortaya koymaya başladılar. Kaynaklarda Tuğrul Bey'in veziri

Amîdülmülk el-Kündürî'nin, Selçuklu ordusu Bağdat'a girdiğinde yağmalanan Büveyhî Veziri Sâbûr b. Erdeşîr'in kütüphanesinden binlerce kitap aldığı ve bir kütüphane tesis ettiği nakledilirse de fazla bilgi verilmez.

Selçuklular, Şiî düşünceye karşı Sünnî düşüncenin hâkimiyetini sağlamaya çalıştılar. Büveyhîler ve Fâtımîler döneminde Şiî propaganda merkezi

haline gelmiş olan dârülilimlerin karşısına Sünnî fikirleri ve inançları öğretecek medrese modelini oluşturdular. İslâm dünyasında Selçuklular'a gelinceye kadar medrese fonksiyonunu gören bazı kurumlar mevcut idiyse de ilk teşkilâtlı ve düzenli medreseler Selçuklu Veziri Nizâmülmülk tarafından tesis edilmiştir. Nizâmülmülk Selçuklu Devleti'nin Nîşâbur, Belh, Musul, Herat, Merv, Basra, İsfahan ve Tohâristan gibi şehirlerinde birçok medrese kurdu. Bunların en ünlüsü Bağdat'taki Nizâmiye Medresesi'dir. Halife sarayının yakınlarında 457'de (1065) yapımına başlanan ve 459'da (1067) tamamlanan medresenin bir bölümünde dârülkütüb diye adlandırılan bir kütüphane kurulmuştu. Vakfiyesinden anlaşıldığına göre bu kütüphanede bir hâfız-ı kütüble ona yardımcılık yapan bir müşrif görevlendirilmişti. Kaynaklarda koleksiyonunun zenginliğinden ve çok değerli kitaplar bulunduğundan bahsedilirse de kitap sayısı hakkında bir rakam verilmez. Çeşitli rivayetlerden kütüphanenin sonraki devirlerde yapılan bağışlarla daha da zenginleştiği anlaşılmaktadır. 510 (1116) yılında medresenin yakınında çıkan bir yangın dolayısıyla kütüphane boşaltılmış ve daha sonra yeniden yapılan raflara kitaplar tekrar yerleştirilmiştir. İbnü'l-Esîr'in naklettiğine göre 589'da (1193) Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh, Nizâmiye Medresesi'nde yeni bir kütüphane inşa ettirmiş ve bu kütüphaneye kendi özel koleksiyonundan seçtiği "eşi bulunmaz" binlerce kitabı taşıtmıştı. Nizâmiye Medresesi'nin Moğol istilâsında pek fazla zarara uğramadığı nakledilir. Ancak İbnü'l-Cevzî zamanında 6000 kitabı olan kütüphaneden günümüze herhangi bir eser ulaşmamıştır. Nizâmülmülk'ün İsfahan'da kurduğu medresede de kıymetli eserlerden oluşan kütüphane 542 (1147) yılında çıkan bir isyanda yakılmıştır.

Selçuklular devrinde Nîşâbur, Merv, İsfahan, Hemedan, Herat, Sava, Rey, Belh, Basra, Musul ve Buhara gibi şehirlerde kurulan medreselerin çoğunda kütüphane mevcuttu. Yâkūt el-Hamevî kendi zamanında sadece Merv'de on kütüphane bulunduğunu nakleder. Bunların çoğu Selçuklular döneminde kurulmuştu. Sultan Sencer'in şarabdarı Azîzüddin Ebû Bekir ez-Zencânî'nin tesis ettiği Azîziyye Kütüphanesi'nde 12.000 cilt kitap vardı. Aynı şehirde yer alan ve Hizânetü'l-Kemâliyye diye adlandırılan kütüphanenin kimin tarafından kurulduğu bilinmemektedir. Nizâmülmülk'ün bu şehirde tesis ettiği Nizâmiye Medresesi'nde de bir kütüphane mevcuttu. Şerefülmülk Muhammed b. Mansûr el-Müstevfî Merv'de kurduğu medresesine kitaplar vakfetmişti. Sultan Sencer'in

kaynaklarda zikredilen kütüphanesi de muhtemelen bu şehirde bulunmaktaydı. Ebû Ali Hasan b. Ali el-Kattân'ın Merv'de tesis ettiği kütüphane 536 (1142) yılında Hârizm Hükümdarı Atsız'ın askerleri tarafından yağmalanmıştı. Muînüddin Ebû Bekir es-Sem'ânî ile Şihâbeddin es-Sem'ânî'nin de Merv'de birer kütüphane kurdukları bilinmektedir. Ayrıca kaynaklarda bu şehirde Mecdülmülk, Hatuniyye, Zamîriyye adlı kütüphaneler bulunduğuna dair rivayetler yer alır. Belh'te de Ebû Saîd Halîl b. Ahmed b. İsmâil'in tesis ettiği medresede bir kütüphane vardı. Yâkūt el-Hamevî Sava şehrinden bahsederken bu şehrin 617 (1220) yılına kadar mâmur olduğunu ve daha sonra "Tatar kâfirleri" tarafından tahrip edildiğini, bu arada "dünyada misli görülmemiş" bir kütüphanenin de yağmalanarak yok edildiğini söyler.

Serahs şehrinde Horasan Kādılkudâtı Muhammed b. Mansûr es-Serahsî bir hankah yaptırmış ve burada bir kütüphane kurmuştu. Senâî onun için yazdığı bir kasidede kütüphaneyi de över. Ayrıca Beyhakī bu şehirde zengin bir kütüphane bulunduğundan söz ederse de kütüphanenin kurucusu hakkında bilgi vermez. İsfahan ve Nîşâbur camilerindeki kütüphanelerin varlığından Yâkūt'un ve Safiyyüddin el-Kâtib el-İsfahânî'nin rivayetleri dolayısıyla haberdar olunmaktadır. Kirman Selçuklu meliklerinden Mugīsüddin Muhammed Kirman'da bir kütüphane yaptırıp 5000 kitap vakfetmişti.

Anadolu Selçukluları devrinde kurulan medreselerin birçoğunda kütüphane mevcuttu. Çeşitli vakıf kayıtlarından Selçuklu sultanlarının ve ümerâsının özel kütüphaneleri olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemde bir ilim ve irfan merkezi haline gelen Konya'da ilk Selçuklu kütüphanesini Şemseddin Altunaba tesis etmiştir. II. Kılıcarslan'ın oğlu Rükneddin Süleyman Şah zamanında 598 (1202) yılında yazılan vakfiyeye göre Altunaba Medresesi'nde (ilk mütevellisinin İplikçioğulları'ndan olması dolayısıyla İplikçioğlu Medresesi diye de anılır) bir kütüphane kuran Şemseddin Altunaba, vakıf mütevelli ve nâzırının her yıl kütüphane için ayrılan vakıf gelirinden 100 dirhemle gerekli kitapları satın almasını ve mevcut koleksiyonu zenginleştirmesini şart koşmuştur. Ayrıca vakfiyede rehin karşılığında medrese dışına ödünç kitap verilmesiyle ilgili bir kayıt vardı.

Sadreddin Konevî'nin Konya'da Şeyh Sadreddin mahallesindeki

hankahında bir kütüphane mevcuttu. İmaretin 673 (1274) tarihini taşıyan Arapça kitâbesinde burada kurulan dârülkütüb ve vakfedilen kitaplarla ilgili şartların vakfiyede açıklandığı belirtilmiştir. Caminin batısında yer alan kütüphanede Sadreddin Konevî'nin şahsî kitapları yanında kendisinin ve üvey babası Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin el yazısıyla bazı eserleri vardı. Vakfiyesi bulunamadığından kuruluş sırasında koleksiyonda mevcut eserler tam olarak bilinememektedir. Ancak Konya vakıf ve nüfus defterinde Sadreddin Konevî Kütüphanesi'ndeki kitapları gösteren 888 (1483) tarihli bir sayım kaydında 170 kitabın isminin verildiği bir liste yer alır. Bu listenin yardımıyla kütüphanenin muhtevası hakkında bilgi edinilmektedir. Sirâceddin el-Urmevî evlâdından Bedreddin Mahmûd'un zevcesi Kutlu Melek Hatun'un kurduğu dârülhuffâzda ve emîr-i hac oğlu Müstevfî Ebü's-Senâ Mahmûd'un Nizâmiye Hankahı'nda birer kütüphane tesis ettikleri vakıf kayıtlarından öğrenilmektedir. Selçuklu vezirlerinden Sâhib Ata'nın Anadolu'nun çeşitli şehirlerinde kurduğu medreselerde birer kütüphanenin mevcut olduğu Süheyl Ünver'in bazı yazma eserlerdeki vakıf kayıtlarını incelemesiyle ortaya çıkmıştır.

Hârizmşahlar ve Gurlular. Hârizm bölgesinde Hârizmşah Devleti'nin Anuş Tegin kolunun hüküm sürdüğü dönemde (1077-1231) Merv, Merverrûz, Gürgenç gibi şehirlerde kütüphanelerin mevcut olduğu Yâkūt el-Hamevî ve İbnü'l-Esîr gibi müelliflerin rivayetlerinden anlaşılmaktadır. Moğol istilâsından önce Merv'de üç yıl kalan ve yazacağı eseri için malzeme toplayan Yâkūt bu şehirde kendi zamanında bazıları cami, medrese ve hankahlarda, bazıları müstakil binalarda olmak üzere on kütüphane bulunduğunu söyler. Yâkūt'a göre bu kütüphanelerden genellikle rehin vermeden ödünç alınabiliyordu ve kendisi de bundan oldukça yararlanmıştı.

Hârizm hükümdarlarından Atsız Hârizmşah ile Muhammed Hârizmşah ilim erbabını eser telifine teşvik için büyük gayret sarfetmişler ve Hârizm'de birer kütüphane kurmuşlardır. Muhammed Hârizmşah'ın kütüphanesi 616'da (1219) Moğol istilâsı sırasında yakılıp yağmalanmıştır. İbnü'l-Esîr, Gūrî Gıyâseddin'in sarayında oturan ve 1206'da vefat eden şair Fahreddin Mübârek Şah b. Hasan el-Merverrûzî'nin, içinde kitaplar ve satranç oynamaya mahsus yerler bulunan bir han yaptırdığını, burada âlimlerin kitap okuyup cahillerin satranç oynadığını nakleder. Hârizmşah Alâeddin Tekiş'in veziri Nizâmülmülk Mes'ûd b. Ali, Hârizm'de yaptırdığı

medresede bir kütüphane kurmuştu. Şâfiî Camii yakınında, Nesevî'nin deyimiyle "önce ve sonra emsali görülmemiş" büyük bir kütüphane yaptıran Gürgenç ulemâsından Şehâbeddin Hivekî, Moğol istilâsında bu kitaplardan ancak en değerlilerini kurtarabilmiş, diğerleri yok olup gitmiştir.

Gurlular döneminde Herat şehrinde yüzlerce medrese olduğu kaynaklarda zikredilir. Bu medreselerden birçoğunda kütüphanenin bulunduğu bilinmektedir. Ayrıca Gur hükümdarlarından Alâeddin Cihânsûz ve Şehâbeddin Gūrî'nin birer kütüphanesi mevcuttu. Sultan Gıyâseddin Gūrî 597 (1201) yılında Mescidi Câmi-i Herât'ı tamir ettirince burada bir kütüphane tesis etmişti.

Memlükler. İki buçuk asır süren Memlük saltanatı süresince Mısır, Suriye ve Irak'ta inşa edilen birçok cami ve medresede kütüphane kurulduğu gibi daha önce yapılmış olan bu tür müesseselere kitap koleksiyonları vakfedilmiştir. Ayrıca bazı türbe ve ribâtlarda da kütüphaneler tesis edildiği görülmektedir.

Eyyûbîler devrinde Kahire'de kurulan medreselere VII. (XIII.) yüzyılın ortalarından itibaren Memlükler tarafından yenileri eklenmiştir. Hükümdarların yanı sıra devlet adamları, âlimler ve ticaret erbabı çoğu Kahire'de olmak üzere ülkenin çeşitli bölgelerinde birçok medrese yaptırmıştır. Vezir Sâhib Bahâeddin Ali b. Hennâ'nın 654'te (1256) Sâhibiyye, el-Melikü'z-Zâhir Baybars I. el-Bundukdârî'nin 662'de (1264) Zâhiriyye, Mansûr Kalavun'un 683'te (1284) Mansûriyye, Emîr Seyfeddin Menkutamâr'ın 698'de (1299) Menkutamâriyye, el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'un 703'te (1304) Nâsıriyye ve Emîr Alâeddin Taybars'ın 709'da (1309) Taybarsiyye, Seyfeddin Âl-i Melik el-Cevgândâr'ın 719'da (1319) Melikiyye medresesini kurduğu ve bunların birer kütüphanesi bulunduğu kaynaklarda belirtilmektedir. Bunlardan Zâhiriyye Medresesi'ndeki kütüphane iki kısma ayrılmıştı ve alttaki kısma "beytü'l-kütübi'l-esfel" denilmekteydi. Makrizî bu kütüphanenin kendi devrinde de mevcut olduğunu söyler. el-Melikü'z-Zâhir I. Baybars adına Şam'da 1278 yılında yaptırılan medresede de bir kütüphane bulunduğu vakfiyesindeki bir kayıttan öğrenilmektedir.

el-Melikü'l-Muzaffer II. Baybars, 703 (1304) yılında meydana gelen

depremde harap olan Hakîm Camii'ni tamir ettirdiğinde burada bir de kütüphane kurmuştur. Ahmed b. Tolun'un Kahire'deki camisinde tesis ettiği kütüphane, el-Melikü'l-Mansûr Hüsâmeddin Lâçin tarafından düzenlenmiş ve zenginleştirilmiştir. Kahire'deki camilerden Câmi-i Zâhirî, Câmi-i Hatırî ve Câmi-i Özbek Eşrefî'de de birer kütüphane bulunmaktaydı. Vakfiyesinden öğrenildiğine göre Ferec b. Berkuk'un 812'de (1409) Kal'atülcebel'de yaptırdığı Câmiu'l-ebyaz'da bir kütüphane vardı. Bâbüzüveyle'de Sultan el-Müeyyed Şeyh el-Mahmûdî'nin 822'de (1419) tesis ettiği Câmiü'l-Müeyyedî'deki kütüphane Memlükler devrinde kurulan en zengin cami kütüphanesidir.

VIII. (XIV.) yüzyılda Kahire'de kurulan Şihâbiyye (726/1326), Sorğutmaşiyye (757/1356), Hicâziyye (761/1360), Beşîriyye (761/1360), Kazasker (762/1361), Lukalâniyye (762/1361), Seyfeddin Olcay (768/1367), Subaykiyye, Cey (768/1367), Eşref Şa'bân (777/1375), Zâhiriyye (788/1386), Eşrefiyye (825/1422), Gavriyye (909/1503) ve Mahmûdiyye medreselerinde birer kütüphane vardı. Bunların arasında en ünlüsü, Cemâleddin Mahmûd b. Ali el-Üstâdâr ez-Zâhirî'nin 797'de (1395) kurmuş olduğu Mahmûdiyye Kütüphanesi'dir. Makrizî bu kütüphaneden bahsederken, "Mısır ve Şam diyarında misli yoktur. Burada her fenden kitap mevcuttur" demektedir. Sehâvî'den öğrenildiğine göre kütüphanenin hâfız-ı kütübü Kahr Osman et-Tagī, vakıf sahibinin dışarıya kitap ödünç vermeme şartına uymayıp kütüphanedeki kitapların onda bir kadarını (400 cilt) zayi ettiğinde 826 (1423) yılında görevinden azledilmiş, kitaplar çok değerli olduğundan kütüphaneye nezaret etme işini İbn Hacer el-Askalânî üzerine almıştır. İbn Hacer kütüphane için biri alfabetik, diğer konularına göre olmak üzere iki katalog hazırlamış, kendi kitaplarını da bu kütüphaneye bağışlamıştır. Aynı kaynakta, Celâleddin es-Süyûtî'nin eserlerinin çoğunu Mahmûdiyye Kütüphanesi'ndeki kitaplardan yararlanarak yazdığı belirtilmektedir. Celâleddin es-Süyûtî'nin ayrıca, bu kütüphaneden ödünç kitap verilmesiyle ilgili olarak yazdığı Bezlü'l-Mechûd fî Ḫizâneti Maḥmûd adlı bir risâlesi vardır. Cemâleddin Mahmûd, el-Melikü'l-Eşref Şa'bân b. Hüseyin b. Kalavun'un Kahire'de tesis ettiği medrese ve kütüphanenin adını değiştirmiş, burada kendi adıyla anılan bir medrese ve kütüphane kurmuştur. Bu medrese bir süre sonra el-Melikü'n-Nâsır Ferec Berkuk tarafından lağvedilip yerine Nâsıriyye Medresesi yaptırılmıştır.

Memlük sultanlarından el-Melikü'l-Eşref Seyfeddin Kayıtbay, Mekke'de Mescidi Harâm yanında tesis ettiği medrese ve ribâtta birer kütüphane kurmuştur. 884 (1479) yılında yapımı tamamlanan medresedeki kütüphaneye Sultan Kayıtbay bir hâfız-ı kütüb tayin etmiştir. Kutbüddin en-Nehrevâlî, kütüphanedeki kitapların ödünç alan kişilerce kaybedildiğini ve geriye sadece 300 kitap kaldığını söylemektedir. Sultan Kayıtbay, Kudüs'teki Eşrefiyye Medresesi'ni 887'de (1482) tamir ettirdiğinde burada zengin bir koleksiyona sahip bir kütüphane kurmuştur. Sultan Berkuk da Kahire'de 788 (1386) yılında iki saray arasında inşa ettirdiği medreseye birçok kitap vakfederek bir kütüphane tesis etmişti. Memlükler devrinde Mısır'da kurulan medreselerden Antabî ve Mâlikiyye medreselerinde de birer kütüphane bulunduğu kaynaklardaki bazı kayıtlardan öğrenilmektedir.

Ortaçağ'da İslâm devletlerinde kurulan hastahane kütüphanelerine Memlükler de bir yenisini ilâve etmiştir. el-Melikü'l-Mansûr Kalavun es-Sâlihî'nin 684'te (1285) yaptırdığı hastahanenin yer aldığı külliyede bir kütüphane bulunmaktaydı. Buraya tayin edilen hâfız-ı kütüb aylık 40 dirhem ücret alıyordu ve kendisine beş yardımcı verilmişti. Bu kütüphaneye hekim İbnü'n-Nefîs de kitaplarını bağışlamıştı. Makrîzî ve Cebertî'nin nakillerinden kütüphanedeki kitapların bir kısmının kaybolduğu, bir kısmının da çıkan bir yangında yandığı anlaşılmaktadır.

Memlükler devrinde Kahire dışındaki camilerde de kütüphaneler tesis edilmişti. Emîr İzzeddin Aydemir'in Bulak'ta 737'de (1337) yaptırdığı camisinde ve Şemseddin el-Vâsıtî'nin yine Bulak'taki camisinde birer kütüphane vardı. I. Baybars, Kahire dışındaki camisinde kurduğu

kütüphaneye devrin ulemâsından Yahyâ b. Abdülvehhâb b. Abdürrahîm ed-Demenhûrî kitaplarını bağışlamıştı.

Hindistan'daki Müslüman Türk Devletleri. Sâmânîler'in sınırlarında teşekkül etmeye başlayan Gazneli Devleti tam bağımsızlığını Sultan Mahmud devrinde kazandı. İslâm dünyasında Sünnî akîdenin savunucusu olarak tanınan Gazneli Mahmud, 420'de (1029) Rey'i Büveyhîler'den aldığında şehrin hâkimi Mecdüddevle'yi buradan sürdü, bazı Bâtınî ve İsmâilîler'i katletti, birtakım Râfizî kitaplarını yaktırdı. Bu arada Sâhib b.

Abbâd’ın 100.000 ciltlik kütüphanesi büyük zarar gördü. Târîẖ-i Beyhaḳī’de, Sultan Mahmud Rey’e geldiğinde kendisine bu kitapların Râfizî ve münkirlerin eserleri olduğunun söylendiği ve onun da kelâm ilmiyle ilgili bazı kitapları yaktırdığı nakledilir. Ancak kaynaklar, Mahmud’un zararsız gördüğü yüzlerce kitabı başşehir Gazne’ye götürdüğünü belirtir. Mahmud bu arada Rey’den, İsfahan’dan ve fethettiği diğer şehirlerden getirdiği kitaplarla Gazne’de yaptırdığı medresede bir kütüphane kurdu. Gazneliler döneminde Nîşâbur’da Sultan Mahmud’un kardeşi Nasr b. Sebük Tegin tarafından tesis edilen Sa‘diyye Medresesi’nde bir kütüphane mevcuttu. Yine bu şehirdeki Ebû Saîd, Beyhakıyye ve İsferâyîniyye medreselerinde de birer kütüphane vardı. Gazne şehrinde Sultan II. Mes‘ûd’un kurduğu kütüphanenin bir süre hâfız-ı kütüblüğünü yapan şair Mes‘ûd-i Sa’d-i Selmân, divanında yer alan çeşitli şiirlerde kütüphanenin koleksiyonunun zenginliğine ve düzenine temas eder. Gazneli Mahmud’un kütüphanesiyle şehirdeki diğer medrese ve cami kütüphaneleri 550 (1155) yılında Gazne’yi alan Gur Sultanı Alâeddin Hüseyin tarafından tahrip edilmiştir.

Hindistan’da Delhi sultanları döneminde müstakil kütüphaneler bulunduğuna dair kaynaklarda herhangi bir kayıt mevcut değildir. Bu devirde bazı sultanlara, devlet adamlarına, ulemâ ve meşâyihe ait hususi kütüphanelerden söz edilmekteyse de başka bilgi verilmemektedir. Ancak Nizâmeddin Evliyâ’nın Delhi’de hankahında ve Lahor Valisi Gazi Han’ın Delhi Kalesi’nde birer kütüphaneleri olduğu, şair Emîr Hüsrev’in Celâleddin Halacî’nin saray kütüphanesinde kütüphaneci olarak çalıştığı, Fîrûzşah’ın Cuvala mâbedinden 1300 kitap aldığı bilinmektedir.

Ekber Şah dışındaki ilk Bâbürlü sultanları çok iyi bir öğrenim görmüşlerdi. Edebiyata ve sanata düşkün olduklarından sarayları âlimlerin ve sanatkârların bir toplantı yeri haline gelmişti. Bâbür’den itibaren sarayda önemli bir kütüphane teşekkül etmeye başladı. Saray kütüphanesi dışında kendi seçtiği kitaplardan meydana gelen bir de özel kütüphanesi bulunan Bâbür, 933’te (1527) Delhi Kalesi’ni aldığında Gazi Han’ın buradaki kütüphanesinden bazı kitapları seçip oğulları Hümâyun ve Kâmrân Mirza’ya gönderdi. Tüzük-i Bâbürî’de bu kitapların çoğunun dinî eserler olduğu ve içlerinde fazla önemli sayılabilecek eser bulunmadığı zikredilir. Bâbür devrinde kurulan medreselerin çoğunda da birer kütüphane vardı.

Bâbür'ün oğlu Hümâyun savaş meydanlarına bile bir miktar kitap götürecek kadar kitaba düşkündü. Boş zamanlarını kütüphane haline getirdiği Delhi'deki Şîr Şah'ın sarayında geçirirdi, ölümü de bu kütüphanenin merdivenlerinden düşmesiyle olmuştur.

Ekber Şah, kendisi okuma yazma bilmemekle birlikte sarayında âlimleri ve şairleri toplar, onlarla çeşitli meseleleri tartışmaktan zevk alırdı. Ebü'l-Fazl'ın Âyîn-i Ekberî'de naklettiğine göre Ekber Şah'ın kütüphanesi geniş bir alana yayılmış ve kitaplar değerlerine göre sınıflandırılmıştı. Özel olarak görevlendirilen kişiler her gün saraya gelip kitaplardan birkaçını alır ve Ekber'in huzurunda okurdu. Ebü'l-Fazl, Ekber'in huzurunda bu şekilde okunan birçok kitabın ismini vermektedir. Saraydaki kütüphanede mevcut koleksiyon çeşitli kütüphanelerden gelen kitaplarla zenginleşmişti. Ekber Şah 980'de (1572) Gucerât'ı aldığında Gucerât Sultanı Ahmed'in ve oğlu Muhammed Şah'ın burada kurdukları kütüphaneleri dağıtmış, mevcut kitaplardan önemli bir bölümünü saraydaki kütüphanesine taşıtmış, bir kısmını da Şeyh Abdülhak ed-Dihlevî, Abdülkādir el-Bedâûnî ve Şeyh Feyzî-i Hindî'ye hediye etmiştir.

Ekber Şah'ın hanımlarından Selime Sultan âlim ve şairdi. Cihangir, Tüzükât'ında onun bu özelliklerinden övgüyle söz eder. Kaynaklar Selime Sultan'ın okumaya çok düşkün olduğunu ve bir kütüphanesi bulunduğunu bildirir. Ekber Şah devrinin ileri gelen âlimlerinden ve devlet adamlarından bazılarının da kütüphaneler kurduğu bilinmektedir. Şeyh Feyzî-i Hindî'nin kütüphanesindeki koleksiyon nâdir eserlerden müteşekkildi ve aralarında Feyzî'nin eserleri de yer almaktaydı. Öldüğünde kütüphanede bulunan 4600 kitap Ekber Şah'ın saraydaki kütüphanesine nakledildi. Ekber Şah döneminde Cavnpûr valisi olan Sipehsâlâr Mün'im Han'ın da bir kütüphanesi vardı. Mün'im Han kitap meraklısı olduğundan devlet büyükleri kendisine hediye olarak kitap gönderirdi. Kütüphanesindeki bazı kitapların üzerinde kendi el yazısıyla temellük kayıtları bulunmaktadır. Aynı devirde mevcut kütüphanelerin en değerlisi Bayram Han'ın oğlu, Hân-ı Hânân lakabıyla anılan Abdürrahim Han'a aitti. Ekber Şah'ın sarayında yetişen ve iyi bir öğrenim gören Abdürrahim Han dönemin sayılı şairleri ve âlimleri arasında yer almaktaydı. Gucerât'ın başşehri Ahmedâbâd'daki kütüphanesi çok değerli ve nâdir yazmalar ihtiva etmekteydi. Devrin şairlerinin müellif hattıyla yazılmış divanları ve en güzel cilt örnekleri bu

kütüphanede yer almaktaydı. Kütüphane görevlileri dönemin büyük âlimleri arasından seçilmekteydi. Kitap tamiriyle görevli kişilerden başka kütüphanede nüshası nâdir eserleri kopya etmek için birçok müstensih görevlendirilmişti.

Cihangir'in saraydaki kütüphanesinin yanında ayrıca özel kütüphanesi vardı ve bu kütüphaneye ait kitapların bir kısmını seyahatlerinde yanında götürürdü. Gucerât'ı ziyaret ettiğinde bu kütüphaneden bazı kitapları şehrin ulemâsına hediye olarak vermiş ve her kitabın üzerine bunu belirten bir kayıt düşmüştür. Cihangir'in hanımı Nurcihan'ın ve Cihangir devrinde uzun süre Lahor ve Ahmedâbâd'da valilik yapan Şeyh Ferîd Buhârî'nin de kütüphaneleri bulunduğu bazı eserlerin üzerindeki temellük kayıtlarından öğrenilmektedir. Bâbürlüler'in saray kütüphanesi Şah Cihan ve Evrengzîb zamanında daha da zenginleşmiştir. Şah Cihan devrinde bu kütüphaneyi gören Alman seyyahı Mandelsello burada mevcut kitap sayısını 24.000 olarak vermektedir. Bâbürlüler döneminde çeşitli şehirlerde kurulan medreselerin ve zâviyelerin bazılarında da kütüphaneler mevcuttu.

Kuzey Afrika'daki Müslüman Devletler. Kaynaklarda İdrîsî Sultanı IV. Yahyâ'nın, Murâbıt Sultanı Ali b. Yûsuf'un, Ağlebî Sultanı II. İbrâhim'in ve Zîrî Sultanı Muiz b. Bâdîs'in kütüphanelerinden söz edilirse de hakkında bilgi bulunan ilk kütüphane Muvahhidî Sultanı Yûsuf b. Tâşfîn'e aittir. Kitaba ve özellikle felsefe konusunda yazılmış eserlere büyük ilgi duyan Yûsuf b. Tâşfîn felsefeye dair bütün kitapların kütüphanesinde toplanmasını emretmiş ve sarayında zengin bir kütüphane

meydana getirmişti. Fas'ta 462 (1070) yılında kurduğu camide de bir kütüphane tesis etmişti. Oğulları Ali b. Yûsuf ve İbrâhim b. Yûsuf, bilhassa Endülüs'ten gelen kitaplarla babalarının sarayda topladığı koleksiyonu zenginleştirmişlerdir.

Muvahhidî Hükümdarı Abdülmü'min el-Kûmî'nin hem Merakeş hem Endülüs'teki sarayında kütüphanesi vardı. Oğlu Ebû Ya'kūb Yûsuf büyük bir kitap meraklısıydı ve Merrâküşî'nin rivayetine göre sarayda II. Hakem'in Endülüs'te kurduğu kütüphane kadar zengin bir koleksiyon oluşturmuştu. Bunun oğlu Ebû Yûsuf Ya'kūb el-Mansûr, sağladığı önemli eserlerle bu koleksiyonu daha da zenginleştirdiği gibi Merakeş'te yaptırdığı

medreselerde kütüphaneler tesis etmişti. Ancak I. Abdülvâhid'in hal'i sırasında (621/1224) çıkan karışıklıklarda saray kütüphanesindeki kitapların çoğu yağmalanmıştır. I. Abdülvâhid'den sonra tahta çıkan Ebû Muhammed Abdullah el-Âdil'in geri kalan kitapları yeni bir düzene koydurarak teşkilâtlandırdığı kütüphane Merînîler'in hâkimiyeti ele geçirmesine kadar varlığını sürdürmüştür.

Bu dönemde kurulan medreselerin bir kısmında da kütüphaneler ve kitap koleksiyonları mevcuttu. Ancak kaynaklarda sadece Ebû Yûsuf el-Mansûr, Ebü'l-Hasan eş-Şârrî, Abdürrahîm b. Melcum, Ebû Abdullah Muhammed b. Yahyâ, Muhammed b. Îsâ el-Mûminânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed es-Sibâî, İbnü's-Sakkār ve İbn Golanda'nın kurduğu kütüphanelerden söz edilir. Bunlardan medrese kütüphanesi olan ilk ikisi halka açık olduğu için Mağrib'de tesis edilen ilk umumi kütüphanelerden sayılır. İbn Fazlullah el-Ömerî el-Mesâlik adlı eserinde, Merakeş'te Muvahhidî Hükümdarı Ebû Yûsuf el-Mansûr'un sarayının yanındaki meydanda yaptırdığı medresede büyük bir kütüphane kurduğunu nakleder. Şârrî diye bilinen Ebü'l-Hasan el-Gāfikī de Sebte'de (Ceuta) yaptırdığı medreseye hayatı boyunca topladığı kıymetli kitaplardan oluşan zengin koleksiyonunu vakfetmişti. Lisânüddin İbnü'l-Hatîb Miʿyârü'l-iḫtiyâr adlı eserinde bu kütüphaneden "Hizânetü kütübi'l-ulûm" şeklinde bahseder. Bazı kaynaklardan öğrenildiğine göre kütüphane IX. (XV.) yüzyılın başlarında varlığını sürdürmekteydi. Muvahhidler devrinde ayrıca Karaviyyîn Camii'nde mevcut kütüphane ve kitap koleksiyonlarına yenileri katılmıştır.

Muvahhidler'den sonra Mağrib'de hâkimiyeti eline geçiren ve Fas'ta hüküm süren Merînî hânedanına mensup hükümdarların birçoğunun sarayında kütüphaneleri mevcuttu. Bazı rivayetlerden, Sebte Emîri Ebü'l-Kāsım el-Azfî ve Sebte Kadısı Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed'in de kütüphaneleri olduğu öğrenilmektedir. Merînî Hükümdarı Ebû Yûsuf Ya'kūb, İspanyollar'a karşı kaybettiği İşbîliye'den ayrılırken yanında otuz kasa kitap getirmiş ve bunları Fas'ta Karaviyyîn Camii yakınında yaptırdığı Ya'kūbiyye Medresesi'ndeki kütüphanesine koydurmuştu.

Merînî hükümdarlarından Ebû İnân Fâris'in sarayında bir kütüphanesi olduğu gibi seyahatlerinde yanında bulundurduğu diğer bir koleksiyonu da

(hizâne mütenakkile) vardı. Ebû İnân, Karaviyyîn Camii'nin sağ tarafında bir kütüphane kurmuştur. Kapısının üzerindeki kitâbeye göre 750 Cemâziyelevvelinde (Ağustos 1349) yaptırılan kütüphaneye hükümdarın çeşitli İslâmî ilimlere dair birçok kitap vakfettiği ve burada mevcut kitapların kütüphane dışına çıkarılmasını yasakladığı anlaşılmaktadır. İbn Haldûn Kitâbü'l-ʿİber adlı eserini tamamladığında bu kütüphaneye vakfetmişti. Karaviyyîn Camii'nde Muvahhidler ve Merînîler devrinde kurulan kütüphanelere Sa'dîler döneminde yenileri eklenmiştir. Bu devirde burada mevcut kütüphanelerin sayısının otuz üçe yükseldiği kaydedilmektedir. Merînîler'in Fas'taki hâkimiyetinin sonlarına doğru Mağrib ulemâsından Abdülcebbâr el-Fecîcî, Fekik'te 5000 ciltlik bir kütüphane kurmuştur. Fetret devrinden sonra biraz zarar gören kütüphane Abdülcebbâr'ın torunlarından Abdülkādir b. Muhammed'in gayretleriyle yeniden teşkilâtlandırılmıştır. 1165 (1752) yılında düzenlenen bir vakıf kaydından kütüphanenin varlığını asırlarca sürdürdüğü anlaşılmaktadır.

Hafsî hükümdarlarından Ebû Fâris Abdülazîz b. Ahmed el-Hafsî'nin Tunus'ta Zeytûne Camii'nde kurduğu kütüphane zengin bir koleksiyona sahipti. Ebû Abdullah Muhammed el-Müntasır bir miktar kitap vakfettiği kütüphanenin yerini talebelere kolaylık sağlamak için değiştirmiştir.

Mağrib'in kültür tarihinde Sa'dîler devrinin önemli bir yeri vardır. Bu dönemde Mağrib'de eser veren birçok müellif yetişmiştir. Sa'dî sultanlarının çoğunun saraylarında kütüphanelerinin bulunduğu bilinmektedir. Özellikle altıncı Sa'dî Hükümdarı Ebü'l-Abbas Ahmed el-Mansûr'un kütüphanesi büyük bir üne sahipti. Çağdaşı bir kaynak kütüphanedeki kitap sayısını 32.000 olarak vermektedir. Çeşitli müslüman hükümdarlarının ve hıristiyan krallarının hediye ettiği, ayrıca Kahire ve İstanbul'dan satın alınan eserlerle kütüphane daha da zenginleştirilmiştir. Kaynaklardaki çeşitli kayıtlardan Ebü'l-Abbas'ın kütüphanesinden bazı müelliflerin istifade ettiği anlaşılmaktadır. Bunlar arasında Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Ahmed el-Hacerî, Makkarî ve Merrâküşî'nin adları zikredilmektedir. Ahmed el-Mansûr, Karaviyyîn Camii'nin mihrabının civarında 1587-1591 yılları arasında bir kütüphane kurmuştur. Ebû Mansûr'un oğullarından Zeydân en-Nâsır'ın, babasının ve kardeşlerinin kütüphanelerini bir araya getirerek tesis ettiği kütüphanede Latince kitaplar da bulunuyordu. Zeydân en-Nâsır'a karşı girişilen bir isyan teşebbüsünde

Zeydân'ın, bazı şahsî eşyası ile kitaplarını daha emin bir yere götürmek için yüklediği Fransız gemisi İspanyol korsanları tarafından ele geçirilmiş ve 4000 kadar kitap İspanya'ya götürülerek II. Philip'in emriyle 1021 (1612) yılında Escurial Kütüphanesi'ne konulmuştur. Bu eserlerin çoğu Escurial Manastırı'nda 7 Mayıs 1671 tarihinde çıkan yangında yanmıştır.

Alevîler devrinde de Mağrib'de birçok kütüphane kurulmuştur. Sultan er-Râşid Karaviyyîn Camii'nin yakınında bir medrese, Fas'ta bir kütüphane yaptırmıştır. Kardeşi İsmâil'in sarayda zengin bir kütüphanesi mevcuttu ve ağabeyinin Karaviyyîn'de tesis ettiği koleksiyonu, esir ettiği her hıristiyan karşılığında 100 kitap alarak daha da zenginleştirdiği gibi Meknes'teki Câmiu'l-Ahdar'ın bir bölümünde bir kütüphane kurmuştur. Torunu Muhammed b. Abdullah, dedesinin Meknes'teki sarayında bulunan kütüphanesinde mevcut 12.000 kitabı Fas'ın çeşitli bölgelerindeki cami ve medreselere vakfetmiştir. Diğer Alevî sultanlarının da gerek saraylarında mevcut kütüphaneyi gerekse Karaviyyîn Camii kütüphanelerini zenginleştirmek ve geliştirmek için çalıştıkları görülmektedir.

Tunus'ta Hafsî sultanlarından Ebû Fâris Abdülazîz, Zeytûne Camii'nde zengin koleksiyona sahip bir kütüphane kurmuştu. Daha sonraki yıllarda yine Hafsî sultanlarından Ebû Ömer Osman b. Muhammed el-Mansûr ve Ebû Abdullah Muhammed Mütevekkil bu camide birer kütüphane tesis etmişlerdir.

Osmanlılar. Osmanlı Devleti'ne adını veren Osman Gazi'nin saltanat yıllarının

kültür tarihi bir yana siyasî tarihini ve kronolojisini bile kesin çizgilerle tesbit etmek mümkün olmamaktadır. Paul Wittek'in de belirttiği gibi Selçuk-Bizans sınır boylarındaki gazi topluluklarından meydana gelen bu beylik için en önemli mesele gazâ idi. Osman Gazi'nin Bizans'la mücadele içinde geçen devri ilmî sahalardaki gelişmelere şahit olamadı. Aslında siyasî bakımdan bir varlık göstermeye yeni başlayan bir beylikte kültürel faaliyetlerin dikkat çekici bir seviyede olmaması tabiidir. Ayrıca Osmanlılar'ın ilk yerleştikleri bölgelerin ve Bizans'tan aldıkları toprakların kendileriyle ortak bir kültür mirasına sahip olmayan yerler oluşu da bu alandaki gelişmenin yavaş seyretmesine sebebiyet vermiştir. Dolayısıyla bu

dönemde ilmî müesseselerin varlığına dair kaynaklarda herhangi bir kayda rastlanmamakta ve kütüphaneden söz etmek mümkün olmamaktadır.

Orhan Gazi babasının ölümü üzerine tahta geçtiğinde Osmanlı Beyliği siyasî bakımdan kendini komşularına kabul ettirmişti. Birkaç yıl sonra İznik fethedildi ve burada Osmanlılar’ın ilk medresesi kuruldu. Şüphesiz bu medreseyle birlikte öğretim için gerekli olan bazı kitaplar da temin edilmişti. Fakat dönemin anlayışına göre bir kitap dolabından ya da kitap için ayrılmış bir odadan söz edebilmek için bir kayıt bulunmamaktadır. Bu devirde İznik’te kurulan diğer medreselerde ve Bursa medreselerinde de kütüphane olduğuna dair bilgi yoktur.

I. Murad döneminde Osmanlı ülkesine Orhan Gazi devrinde başlayan ulemâ akınının hızlandığı ve yavaş yavaş gelişen ilim hayatı neticesinde bir kitap birikiminin başladığı görülmektedir. Şeḳāʾiḳ’te nakledildiğine göre bu dönem ulemâsından Molla Fenârî’nin zengin bir kütüphanesi vardı. Ancak bu gelişmelere rağmen I. Murad devrinde kurulan medrese, mescid ve camilerde kütüphane bulunduğuna dair bir kayda rastlanmamaktadır.

Yıldırım Bayezid zamanında artık bir ilim ve kültür merkezi olan Bursa’da daha önce kurulan beş medreseye yenileri eklenmiştir. Bunlardan Eyne Bey Subaşı Medresesi’nin üst katında müstakil bir kütüphane odası vardı. Medresenin vakfiyesi bulunamadığından kütüphanenin idaresi ve koleksiyonu hakkında bilgi yoktur. Bursa’nın Timur istilâsına uğraması şehrin ilk devir tarihi hakkında bilgi edinmeyi güçleştirmektedir. Bu istilâ sonucunda muhtemelen bazı kitap ve kütüphaneler yok olmuştur. Bu devirde diğer şehirlerde kurulan medreselerden Eyne Bey Subaşı’nın Balıkesir’deki medresesinde ve Bolu Yıldırım Medresesi’nde de birer kütüphanenin bulunduğu bilinmektedir.

Çelebi Mehmed döneminde tesis edilen ilmî müesseselerde kütüphanenin varlığını gösteren tek kayıt, Merzifon’da 820 (1417) yılında tamamlanan Çelebi Mehmed Medresesi’ndeki kütüphaneye aittir. Bazı eserlerdeki temellük kayıtları da Çelebi Mehmed’in özel bir kütüphanesi olduğunu göstermektedir.

II. Murad devrinde sağlanan siyasî birlikle kurumların istikrara

kavuşmasından ve özellikle Edirne'nin hükümet merkezi olmasından sonra Osmanlı kültür hayatı canlandı. İlim ve fikir hareketleri bu hükümdar devrinde büyük bir gelişme gösterdi. II. Murad'ın Tunca nehri kıyısında kurduğu Dârülhadis Medresesi'nin 23 Şâban 838 (24 Mart 1435) tarihinde düzenlenen Arapça vakfiyesinde medresedeki müderris ve talebeler için bazı kitaplar vakfedildiği belirtilmişse de bir hâfız-ı kütüb tayin edilmemiştir. 894 (1489) yılında bir muhasebe defterindeki kayıtlardan burada bir hâfız-ı kütübün görevlendirildiği anlaşılmaktadır. Edirne'nin hükümet merkezi olmasının ardından II. Murad'ın burada Üç Şerefeli Cami'nin avlusunda yaptırdığı Saatli Medrese'de bir kütüphane bulunduğu yine muhasebe kayıtlarından öğrenilmektedir. Bu devirde Edirne'de kurulduğu tesbit edilen iki kütüphaneden ilki Gazi Mihal Bey'in 825'te (1422) inşa ettirdiği camide, ikincisi Fazlullah Paşa'nın 839'da (1435-36) yaptırdığı mescidde hizmete açılmıştır. Edirne dışında tesis edilen kütüphaneler arasında Serhad Beyi Îsâ Bey'in babası İshak Bey'in 848'de (1445) Üsküp'teki medresesi içinde kurduğu kütüphane Yugoslavya topraklarındaki en eski kütüphanedir. II. Murad devri vezirlerinden Sarıca Paşa, 846 (1442) yılında Gelibolu'da yaptırdığı imaret ve medresesine talebelerin yararlanması için on sekiz ciltten oluşan küçük bir kitap koleksiyonu vakfetmiştir. Timurtaş Paşa oğlu Umur Bey'in Bursa, Bergama ve Biga'daki vakıfları için değişik tarihlerde düzenlediği vakfiyeleri ve vakıf kayıtları vardır. Zilkade 843'te (Nisan 1440) hazırlanan vakfiyesine göre Umur Bey, Bergama'da yaptırdığı medreseye müderris ve talebelerin faydalanması için bazı Arapça eserlerle Bursa'daki camisine cemaatin okuması için otuz üç cilt Türkçe kitap vakfetmiştir. Daha sonraki tarihlerde düzenlenmiş kayıtlardan, Umur Bey'in yirmi yıla yakın bir müddet zarfında kütüphaneyle ilgili olarak birkaç düzenleme yaptığı ve bu arada kitaplarının sayısını da 300 cilde çıkarttığı anlaşılmaktadır.

Tesbit edilebilen kuruluş devri kütüphanelerinin genellikle medrese veya camilerde hizmet verdiği görülmektedir. Bunun tek istisnası, türbe kütüphanelerinin ilki sayılabilecek olan Yazıcıoğlu Mehmed Efendi'nin Gelibolu'daki türbesinde yer alan kütüphanedir. Kuruluş devri kütüphanelerinin ortak özelliği küçük bir koleksiyona sahip olmaları, korunması için tayin edilen görevliye düşük ücret verilmesi, genellikle bu görevin kütüphanenin bulunduğu hayır kurumunda vazifeli kimseler tarafından yapılması, bazan da kütüphane için hiçbir görevlinin tayin

edilmemesidir.

İstanbul'un fethiyle birlikte Osmanlı Devleti bir imparatorluğa dönüşmeye başlar. II. Mehmed, İstanbul'u idarî merkez olduğu kadar aynı zamanda bir kültür merkezi haline getirmek istediğinden fetihten kısa bir süre sonra şehri yeniden inşa faaliyetine girişir. Fethin arkasından yapılan ilk binalardan biri Beyazıt'taki Eski Saray'dır. Fâtih Sultan Mehmed'in Manisa'dan Edirne Sarayı'na götürdüğü kitapların Eski Saray'ın tamamlanmasının ardından buraya nakledildiği bilinmektedir. Fetihten sonra İstanbul'da kurulan ilk kütüphane olan bu saray kütüphanesi daha sonra Yeni Saray'a taşınmıştır. İstanbul'daki ilk vakıf kütüphanesi, 858 (1454) yılında Şeyh Muhammed b. Şeyh Hasan Geylânî tarafından sur dibindeki (At İskelesi) zâviyesinde kurulmuştur. Mahmud Paşa Medresesi'nde ve Eyüp Külliyesi'ndeki kütüphaneler de İstanbul'da fethin ardından kurulan vakıf kütüphanelerindendir. Fethi müteakip bir bölümü medrese haline getirilen Ayasofya ve Zeyrek kiliselerine Fâtih Sultan Mehmed tarafından müderris ve öğrencilerin ihtiyacını karşılamak üzere bazı kitaplar verilmişse de buralarda bir kütüphane tesis edilmemiştir.

Fâtih devrinde başta devletin eski merkezi Edirne olmak üzere diğer bazı şehirlerde de kütüphane kurma çalışmalarının devam ettiği görülür. Çandarlızâde İbrâhim Paşa'nın Edirne'deki imaretinde bir kütüphane tesis ettiği ve bir hâfız-ı kütüb görevlendirdiği 859-869 (1455-1465) yılları arasında düzenlenen vakfiyelerinden anlaşılmaktadır. Edirne'de

Câmi-i Cedîd müezzini Ali Fakīh b. İbrâhim'in 875'te (1470), müderris ve şeyhlerden Mesud Halîfe'nin 885'te (1480) kurduğu kütüphaneler de Fâtih devri vakıf kütüphaneleridir. Aynı dönem ulemâsından Molla Yegân diye tanınan Mevlânâ Mehmed b. Armağan, Bursa'da yaptırdığı mescidinde 865 (1461) yılında vakfettiği 2800 kitaptan meydana gelen bir kütüphane oluşturmuştur. Osmanlı ümerâsından Hızır Paşa'nın 870'te (1466) Amasya'daki medresesi yanında ve Îsâ Bey'in 874'te (1469-70) Üsküp'teki medresesinde birer kütüphane tesis ettikleri bilinmektedir.

II. Mehmed, İstanbul'da inşa ettirdiği külliye 875 Recebinde (Ocak 1471) tamamlanınca ilk olarak buradaki dört medresede dört kütüphane kurmuştur. Semâniye medreselerinin dördünde tesis edilen dört

kütüphanenin bir süre sonra Fâtih Camii'nde kurulan kütüphaneye nakledildiği, ayrıca Ayasofya ve Zeyrek medreselerinde bulunan kitapların getirilerek merkezî bir kütüphane oluşturulduğu görülmektedir. Bu nakil ve birleştirme işi, II. Bayezid'in tahta geçişinden kısa bir süre sonra 887'de (1482) yapılmıştır.

Fâtih Sultan Mehmed, kendi yaptırdığı birçok hayır eserinin yanında maiyetinde bulunan devlet adamlarını ve zenginleri de şehrin imarı için faaliyette bulunmaya teşvik etmiştir. İstanbul'da ve devletin diğer şehirlerinde hayır eserleri meydana getiren Sadrazam Mahmud Paşa, İstanbul ve Hasköy'deki medreselerinde birer kütüphane kurmuştur. Fâtih'in vezirlerinden Gedik Ahmed Paşa'nın Afyon'daki külliyesinde bir kütüphane bulunmaktaydı. Fâtih devri meşâyihinden Şeyh Vefâ diye tanınan Muslihuddin Mustafa için inşa edilen külliyede Şeyh Vefâ tarafından vakfedilmiş 381 kitaptan meydana gelen bir kütüphanenin varlığı vakıf kayıtlarından öğrenilmektedir. Çeşitli konulardaki kitaplardan oluşan bu kütüphanenin XVI. yüzyılın sonlarında hâlâ Şeyh Vefâ Zâviyesi'nde mevcudiyeti bilinmekte ve Evliya Çelebi'nin naklettiğine göre XVII. yüzyılda varlığını korumakta idiyse de sonraki asırlarda bu kitapların ne olduğu belli değildir. Konya'da Sadreddin Konevî Dergâhı'nda ve Hoca Ferruh Mescidi'ndeki kütüphaneyle Beyşehir'de Subaşı Mescidi'ndeki kütüphane de Fâtih devrinden önce kurulmuş olmalarına rağmen Konya Osmanlı topraklarına bu padişah zamanında katıldığından Fâtih dönemi kütüphaneleri arasında sayılabilir.

II. Bayezid döneminde Osmanlı Devleti askerî ve siyasî alandaki durgunluğun aksine ilmî ve edebî sahalarda büyük bir gelişme gösterdi. II. Bayezid, Topkapı Sarayı'nda Fâtih'in kurduğu kütüphaneyi kendisine hediye edilen ve adına yazılan kitaplarla daha da zenginleştirdi. Saraydaki özel kitaplığında bulunan kitapların ilk ve son sayfalarını mühürleyen hükümdar bazılarının üzerine temellük kaydı koymuştur. Bu kütüphanenin hâfız-ı kütüb-i hâssa diye adlandırılan bir de görevlisi vardı. II. Bayezid'in 893 (1488) yılında Edirne'de yaptırdığı külliye içinde cami, medrese, imaret ve dârüşşifâ ile birlikte kütüphane de bulunuyordu. Külliyenin vakfiyesinden kütüphanede dinî eserler yanında tıbbî eserlerin de olduğu, kitaplardan faydalanmanın bazı şartlara bağlandığı anlaşılmaktadır. II. Bayezid, bir süre valilik yaptığı Amasya'da inşa ettirdiği külliyedeki

camide bir kitaplığa da yer vermiştir. İstanbul'daki Bayezid Külliyesi 911 (1505) yılında tamamlanmıştır. Burada bir kütüphanenin varlığından Atâ Târihi'nde söz ediliyorsa da bu kayıt daha sonraki devirlere ait olması ihtimalinden dolayı ihtiyatla karşılanmalıdır. Kütüphane hakkında mevcut en eski tarihli kaynak XVI. yüzyılın sonlarına aittir ve bu kayıtta medrese hâfız-ı kütübüne günlük 3 akçe ücret verildiği belirtilmektedir.

II. Bayezid'in kurduğu kütüphaneler dışında devrin devlet adamları, âlimleri ve meşâyihi de çeşitli yerlerde yaptıkları hayır kurumlarında kütüphaneler tesis etmişlerdir. Bu devirde İstanbul'da kurulduğu tesbit edilen diğer kütüphaneler şunlardır: Alâiyeli Muhyiddin diye bilinen Mevlânâ Muhyiddin'in 907'de (1501-1502) vakfettiği yetmiş bir kitaptan oluşan ve daha sonra Fâtih Külliyesi'ndeki kütüphaneye nakledilen kütüphane; Atik Ali Paşa'nın Çemberlitaş'taki medresesinde kurduğu 119 kitaplık kütüphane; Şeyhülislâm Efdalzâde Ahmed Çelebi'nin Fâtih Camii yakınında yaptırdığı medresesindeki kütüphane; ulemâdan Muslihuddin Çelebi b. Ahmed Çelebi el-Yegânî'nin 100 kitabını vakfederek hayatta olduğu müddetçe kendi tasarrufunda olması, ölümünden sonra neslinden gelenlerin istifadesine sunulması ve ardından Bursa Ulucamii'ne konulması şartıyla kurduğu kütüphane. Yine bu dönemde tesis edilen kütüphanelerden Edirne'de 897 (1492) yılında Noktacızâde diye anılan Şeyh Mehmed b. Yûsuf'un tesis ettiği tekke kütüphanesinin otuz yedi eserden oluşan bir koleksiyonu vardı. Fâtih devri meşâyihinden Abdürrahim Karahisârî'nin Afyon'daki hayratı için düzenlediği 888 (1483) tarihli vakfiyesinde vakfettiği 159 kitabın adı da belirtilmiştir. II. Bayezid'in kadınlarından Hüsnüşah'ın oğlu Şehinşah'ın Manisa valiliği sırasında 896'da (1491) Hatuniye Camii'ni yaptırdığı ve burada bir de kütüphane kurduğu kaydedilmektedir. II. Bayezid devrinde tesis edilen kütüphaneler arasında kurucusu, yeri ve koleksiyonu bakımından en ilgi çekici kütüphane, Mevlânâ Kıssahan Hacı Muslihuddin Mustafa b. Cüneyd'in Kandıra'nın Çavlı Hacı köyünde yaptırdığı iki mescidde tesis ettiği kütüphanelerdir. 902 (1497) tarihli vakfiyesinde çeşitli konulara dair 210 kitabın adıyla koruma ve yararlandırma şartları bildirilmiştir. Bu dönemde Balkanlar'da da iki kütüphane tesis edilmiştir. Bunlardan ilki, Manastır ve Selânik kadılıklarında bulunan İshak Çelebi b. Îsâ Fakih tarafından Manastır'daki medresesinde 914'te (1508) kurulmuş olup Manastır'da Türk devrine ait ilk kütüphanedir. Diğeri ise 919'da (1513) Prizren'de şair Sûzî Çelebi'nin

yaptırdığı mesciddeki kütüphanedir.

II. Bayezid döneminde vakıf kütüphaneleri için bir kaynak teşkil eden özel kütüphanelerin bazı önemli örnekleri ortaya çıkmıştır. Şehzade Korkut'un ve Müeyyedzâde'nin zengin kütüphaneleri olduğu bilinmektedir. Kaynaklarda, Korkut'un kütüphanesinin bir yerden diğer bir yere nakledildiğinde deve katarlarıyla taşındığı, Müeyyedzâde'nin kütüphanesinde 7000 ciltlik koleksiyondaki eserlerin bazılarının adlarının bile duyulmadığı nakledilmektedir.

Yavuz Sultan Selim askerî faaliyetleri yanında ilme, ulemâya verdiği değer ve kitaba düşkünlüğüyle de bilinir. Ancak kısa ömrü adını yaşatacak hayır kurumları yapmasına müsaade etmemiştir. Bu devirde gerek yeni fethedilen Suriye, Mısır gibi ülkelerden gelen gerekse sahiplerinin ölümüyle dağılan özel kütüphanelerden temin edilen kitaplarla sarayda büyük bir koleksiyon meydana getirilmiş, bu koleksiyon daha sonraki dönemlerde Osmanlı padişahları tarafından kurulacak olan birçok vakıf kütüphanesinin temelini oluşturmuştur. Bu devirde Mevlânâ Bâlî'nin İstanbul'da Şeyh Süleyman mahallesindeki mescidinde tesis ettiği kütüphanenin 925 (1519) tarihli vakfiyesinden kitap mevcudunun 620 olduğu, muhafaza işiyle mescidin imamının görevlendirildiği

anlaşılmaktadır. Sinan Paşa'nın kardeşi Ahmed b. Hızır Bey de Bursa'da yaptırdığı medresesine kitaplarını bağışlayarak bir kütüphane kurmuştur. Edirne'de daha önce tesis edilen küçük koleksiyonlu mahalle kütüphanelerine Kanûnî Sultan Süleyman devrinde yenileri eklenmiştir. 927 (1521) yılında Hacı Hasan b. Ali ve 934'te (1528) Kāsım b. Abdullah muallimhânelerinde benzer şartlarla iki kütüphane kurmuşlardır.

XVI. yüzyılın son yarısında yaptırılan medreselerin çoğunda kütüphanenin artık tamamlayıcı bir unsur olarak düşünüldüğü görülmektedir. Hayreddin Paşa (İstanbul 941/1534-35), Abdülvâsi‘ b. Hızır (Edirne 945/1538'den önce), Kasım Paşa (İstanbul 951/1544; Bursa 960/1553), Rüstem Paşa (İstanbul 954/1547; Tekirdağ 960/1553), Sofu Mehmed Paşa (Sofya 954/1547), Kanûnî Sultan Süleyman (Rodos), İbrâhim Paşa (İstanbul), Mihrimah Sultan (İstanbul 956/1549), Sekban Kara Ali (İstanbul), Hüseyin Ağa (Amasya), Şehzade Mehmed (İstanbul), Semiz Ali Paşa (İstanbul

973/1565-66) medreselerinde birer kütüphane vardı. Bu devirde cami ve mescidlerde de kütüphaneler kurulmuştur. Kanûnî Sultan Süleyman'ın sadrazamlarından Makbul İbrâhim Paşa Hezargrad'da, Hüsrev Paşa Diyarbekir'de, Kiremitçizâde Sinan Bey Bursa'da, Cihan Bey İstanbul'da Ayasofya yakınında yaptırdıkları cami ve mescidlerde birer hâfız-ı kütüb görevlendirerek kütüphaneler tesis etmişlerdir. Bağdat'ta Âsitâne-i Hz. Ali ve Mûsâ el-Kâzım türbe kütüphaneleri, Yorganî Dede'nin İstanbul'da Gül Camii yakınındaki zâviyesinde tekke kütüphanesi (972/1565) ve Feridun Bey'in İstanbul'da mektebindeki kütüphanesi (967/1560) bu dönemde kurulan değişik türde kütüphanelerdir.

Medrese, cami, mektep, tekke ve türbe kütüphaneleri dışında bu devirde, genellikle örnekleri ancak XV ve XVI. yüzyıllarda görülen bir kütüphane türü daha vardır ki şimdiye kadar yapılan kütüphane sınıflandırmalarında yer almamıştır. Çoğunlukla ulemâ sınıfından olan kimselerin evlerinde veya vakfettikleri binalarda kurdukları bu kütüphanelerin ortak yanı vakfiyelerinde vakfedilen kitaplardan önce vakfı yapanın, ardından neslinden gelenlerin, daha sonra mahalle âlimlerinin, sâlihlerinin ve bu kitapları anlayabilecek herkesin faydalanması şartının konulmasıdır. Edirne Dârülhadisi müderrislerinden Mevlânâ Emîr Hüseyin b. Seyyid Mehmed'in 941 (1534-35) tarihli yetmiş yedi ciltlik ve Mevlânâ Alâeddin b. Hacı Sinan'ın 952 (1545) tarihli yirmi beş ciltlik, Kadı Alâeddin b. Abdurrahman'ın 970 (1563) tarihli ve Şeyh İshak b. Abdürrezzâk'ın kırk bir ciltlik kitap vakıflarıyla kurulan kütüphaneleri bu türe örnektir.

Kanûnî Sultan Süleyman döneminde kütüphanelerin medreselerin tamamlayıcı bir unsuru haline gelmesine, değişik kütüphane türlerinin mevcudiyetine ve yaygınlığına rağmen devrin en büyük ilim müessesesi olan Süleymaniye Külliyesi'nde kuruluş yıllarında kütüphane mevcut değildi. Külliyede kütüphanenin ne zaman tesis edildiği bilinmemekle birlikte eldeki belgelerden, caminin ibadete açılışından birkaç yıl sonra Süleymaniye'ye saray kütüphanesinden bazı eserlerin gönderilmeye başlandığı ve Süleymaniye Kütüphanesi'nin temelinin bu tarihte atıldığı söylenebilir. Süleymaniye Külliyesi Kütüphanesi'ne hâfız-ı kütüb ve kâtib-i kütüb tayiniyle ilgili mevcut en eski belge 991 (1583) tarihini taşımaktadır.

II. Bayezid'in kızı Selçuk Sultan'ın oğlu Gazi Hüsrev Bey'in

Saraybosna’da 944’te (1537) kurduğu külliyede ve Drina nehri üzerindeki Foça kasabasında 1550 yılında yaptırılan Hasan Nâzır Medresesi’nde birer kütüphane kurulmuştur. Kanûnî Sultan Süleyman devri âlimlerinden Bedreddin Mahmûd b. Mevlânâ Süleyman b. Alâeddin Ali’nin Kayseri’de 966’da (1559) tesis ettiği kütüphanenin bazı araştırmacılar tarafından bedesten kütüphanelerinin ilki ve tipik bir örneği olarak kabul edildiği görülmektedir. Ancak aynı tarihte düzenlenen vakfiyesinin incelenmesinden sonra bu kütüphanenin öğrenciler için kurulduğu, bedestende bulunmasının da vâkıfın, neslinden kimse kalmayınca kitapların Bezzâzistan diye meşhur olan tüccarlar çarşısına konulması şartından ileri geldiği anlaşılmıştır.

XVI. yüzyılın sonlarına doğru özellikle padişah ve devlet adamlarının büyük merkezlerde, doğum yerleri veya görev yaptıkları bölgelerde inşa ettirdikleri medreselerde genellikle bir kütüphaneye yer verildiği görülmektedir. Sonraki yüzyılda da gelişip yaygınlaşacak olan bu medrese kütüphanelerinin öğrencilerin ihtiyaçları göz önünde bulundurularak hazırlanmış bir koleksiyonu ve II. Selim’in Edirne’de Selimiye Camii’ndeki kütüphanesi dışındakilerin genellikle sadece birer hâfız-ı kütübü vardı.

II. Selim’in kızı ve Sokullu Mehmed Paşa’nın zevcesi İsmihan Sultan 976’da (1568) Eyüp’te yaptırdığı medresede müderris, muîd ve dânişmendlerinin faydalanması için bir kütüphane kurmuştur. Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa da İstanbul’daki medrese ve hankahıyla Bergos’taki medresesinde birer kütüphane tesis etmiştir. İsmihan Sultan ve Sokullu Mehmed Paşa’nın bu kütüphanelerinin itina ile hazırlanmış katalogları mevcuttur.

982’de (1574) tamamlanan Selimiye Külliyesi’nde kurulan kütüphane gerek koleksiyonunun zenginliği gerekse katologunun mükemmeliyeti bakımından dikkati çeker. 987 (1579) tarihli vakfiyesinde tayin edilen üç hâfız-ı kütübden ikisinin hattatlık, nakışçılık gibi vasıflarının olması ve gerektiğinde kitapların eksik sayfalarını tamamlamaları istenmektedir. II. Selim’in İzmir’de yaptırdığı medresesinde de bir kütüphane tesis ettiği 977 (1569) tarihli vakfiyesinden anlaşılmaktadır.

III. Murad’ın annesi Nurbânû Sultan’ın Üsküdar’da Toptaşı’nda yaptırdığı külliyede medrese ve dârülhadis talebeleri için bir kütüphane kurulduğu ve

burada günlük 3 akçe ücret alan bir hâfız-ı kütübün görev yaptığı bilinmektedir. Yemen fâtihi Koca Sinan Paşa'nın 994 (1586) tarihli vakfiyesinden anlaşıldığına göre Sinan Paşa İstanbul, Aydın, Yenişehir ve Malkara'da çeşitli kuruluşlara kitap vakfetmiştir. İstanbul'da Divanyolu'nda bulunan türbesine de muhtemelen ölümünden sonra kendi kitapları konularak bir kütüphane tesis edilmiştir. XVI. yüzyılın sonunda İstanbul'da yaptırılan medreselerden Şeyhülislâm Zekeriyyâ Efendi (1002/1594), Dârüssaâde Ağası Gazanfer Ağa (1004/1596), Vezir Hadım Ahmed Paşa (1004/1596) medreselerinde birer kütüphane bulunuyordu. Ayrıca İstanbul'da III. Murad devrinde kurulmuş iki ihtisas kütüphanesi vardır. Bunlardan biri saraydaki hekimlerin faydalanması için oluşturulan küçük koleksiyonlu bir kütüphanedir. Diğeri ise İstanbul'da bir rasathâne tesis eden Takıyyüddin'in müneccimbaşılığı sırasında bu rasathânede kurduğu kütüphanedir.

XVII. yüzyılın başlarından itibaren büyük merkezlerde tesis edilen kütüphanelerin yanında devletin diğer bölgelerinde kurulan kütüphanelerin sayılarında bir artış görülür. Bunu halkın okuma yazma oranının yükselmesinden ziyade medrese eğitiminin yaygınlaşmasıyla açıklamak mümkündür. Mustafa Dede'nin Midilli'deki zâviyesi için 1010 (1601-1602) tarihli

vakfiyesiyle ve Lutfullah Efendi'nin Bursa'da Sultan Murad Medresesi'ne 1016 (1607) tarihli vakıf kaydıyla bağışladığı kitaplarla Müeyyedzâde Pîrî Çelebi'nin Amasya'da Hatuniye Camii yanında (1017/1608) ve Kaçanikli Mehmed Paşa'nın Üsküp'te türbesinde (1017/1608) kurduğu kütüphaneler, Kastamonu'da Şâbân-ı Velî Dergâhı Kütüphanesi (1020/1611), Erzincan Kalesi'ndeki Mevlevî Tekkesi Kütüphanesi, Dârüssaâde Ağası Ali Ağa b. Yahyâ'nın memleketi olan Mostar'da yaptırdığı medresesinde, Şeyh Hüsâmeddin'in Bursa'daki zâviyesinde (1021/1612) ve Sadrazam Mehmed Paşa'nın Kayseri'nin Erkilet kasabasındaki külliyesinde (1081/1670) tesis ettikleri kütüphaneler bunlar arasında sayılabilir. Bu devirde yeni yapılan hayır eserlerinde kütüphane kurmanın yanı sıra daha önce kurulan kütüphanelere kitap bağışı yoluyla koleksiyonları zenginleştirme faaliyetleri de görülmektedir. Ayrıca bu asırda mevcut olan kütüphanelerin koleksiyonları incelendiğinde hayır sahibi kimselerin ellerine geçen bazı kitapları bir vakfiye tanzim etmeden sadece kitapların başına vakıf mührü

veya kaydı koyarak vakfettikleri anlaşılır.

Vakıf ve arşiv kayıtlarına göre XVII. yüzyılın başlarından ilk müstakil kütüphanenin ortaya çıktığı 1089 (1678) yılına kadar İstanbul'da kurulan büyük medreselerin hemen hemen hepsinde birer kütüphane bulunmaktadır. Bu tarihler arasında İstanbul'da tesis edildiği bilinen Kuyucu Murad Paşa (1019/1610), Sultan I. Ahmed (1026/1617), Kazasker Hasan Efendi (1039/1630), Şeyhülislâm Abdürrahim Efendi (1060/1650), IV. Murad'ın annesi Mâhpeyker Sultan'ın yeniden teşkilâtlandırdığı Özdemiroğlu Osman Paşa medreseleriyle Turhan Vâlide Sultan tarafından 1073'te (1663) tamamlatılan Yenicami Külliyesi'nde, Mimarbaşı Kasım Ağa'nın Şehzadebaşı'ndaki dârülhadisinde, Abbas Ağa b. Abdüsselâm'ın 1080'de (1669) inşa ettirdiği dârülkurrâsı ile Reîsülküttâb Mustafa Efendi b. Abdüsselâm'ın 1087-1088 (1676-1677) yıllarında düzenlettiği iki vakfiyesiyle Balat'ta tesis ettiği medrese ve dârülhadisinde birer kütüphane vardır. Ayrıca Bayram Paşa, türbesinde bulunan kütüphanesini 1045'te (1635) Haseki'de aynı yerde yaptırdığı medresesinin talebeleri için kurduğundan bunun da aynı dönemde tesis edilmiş bir medrese kütüphanesi olarak düşünülmesi gerekir.

XVII. yüzyılın ortalarında kurulan iki cami kütüphanesi kuruluş şekli ve işleme şartları dolayısıyla dikkati çeker. Mehmed Paşa b. Sinan 1077'de (1666-67) düzenlediği vakfiyeyle merhum Mustafa Efendi'nin yetmiş bir cilt kitabını İstanbul'da Cibali'de Üsküp Camii'ne koymuş ve onun vasiyeti doğrultusunda şartlarını tesbit etmiştir. Diğer kütüphane Konya'da İplikçi Camii'nde kurulmuştur; Mahmud Efendi b. Abdullah'ın vefatından sonra vasî tayin ettiği müderris Ali Efendi b. Oruç, 1083'te (1672) düzenlettiği bir vakfiyeyle İplikçi Camii'ne yetmiş sekiz kitap bırakmıştır. Her iki vakfiyede de fakir âlimlere ödünç kitap verilebileceği, kütüphanelerin işleyişi, bakımı ve kontrolünün mahalle halkı tarafından karşılık beklenmeden yapılacağı bildirilmiştir.

XVII. yüzyılın sonlarına doğru ulemâya ve öğrencilere açık medrese ve türbe kütüphaneleriyle hem ulemâ ve öğrencilere hem de halka açık cami ve tekke kütüphanelerine yeni bir kütüphane türünün eklendiği görülür. İşleyiş bakımından diğerlerinden pek farklı olmayan, ancak değişik bir bünyeye sahip bulunan bu tür kütüphanelerin en belirgin özelliği müstakil bir binada

kurulmuş olmaları ve görevlendirilen, başka bir işle uğraşmaması istenen personeline daha fazla ücret verilmesidir. Diğer özellikleri de zamanla bu tür kütüphanelerde daha öncekilerde pek görülmeyen öğretim ve ibadet gibi değişik bir faaliyetin ortaya çıkmasıdır. Müstakil kütüphanelerin ilk örneği olan Köprülü Kütüphanesi 1089 (1678) yılında Fazıl Mustafa Paşa'nın düzenlettiği vakıf senediyle kurulmuştur (bk. KÖPRÜLÜ KÜTÜPHANESİ).

Aynı yüzyılın sonunda tesis edilen üç önemli medrese kütüphanesinden ikisi Köprülü ailesine mensup kimseler tarafından kurulmuştur. Köprülü Mehmed Paşa'nın damadı Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, İstanbul Çarşıkapı'da yapımını başlattığı külliyesinde bir kütüphane kurulması için 1092 (1681) tarihinde düzenlettiği vakfiyesine kütüphane ile ilgili bazı şartlar koydurmuştur. Köprülü Mehmed Paşa'nın kardeşi Hasan Ağa'nın oğlu Amcazâde Hüseyin Paşa'nın Saraçhane'de Mimar Ayas mahallesinde yaptırdığı külliyede müstakil bir mekânda oluşturulmuş bir de kütüphanesi mevcuttu. Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin 1111 (1699) tarihli vakfiyesiyle Fatih'teki medresesi yanında tesis ettiği kütüphane ise zengin koleksiyonu ile dikkati çeker. 1149'da (1736) yapılan sayımda Feyzullah Efendi'nin vakfiye defterine kayıtlı 1965 kitap bulunmaktaydı.

Yine XVII. yüzyılın sonlarında Anadolu'da küçük koleksiyonlara sahip cami ve medrese kütüphanelerinin kurulmasına devam edildiği, İstanbul'da ise kitaplarını vakfetmek isteyen özellikle ulemâ sınıfından kimselerin yeni kütüphane tesis etme yerine kitaplarını daha önce kurulmuş kütüphanelere ve hayır kurumlarına verdikleri görülmektedir. Fatih'te Mustafa Bey mahallesinde Halil Paşa Camii imamı Mehmed Efendi b. Himmet, camisinde bir dolaba koyduğu seksen üç kitaptan yararlanma şartlarını 1093 (1682) tarihli vakfiyesinde belirtmiştir. Müftüzâde Abdullah Efendi, babası Şeyhülislâm Minkārîzâde Yahyâ Efendi'nin Üsküdar'da yaptırdığı medresesinin bir odasını kütüphane haline getirip 425 kitabının burada muhafazası için 1099 (1688) yılında bir vakfiye tanzim etmiştir.

III. Ahmed'in saltanatının ilk yılları iç karışıklıkları bastırmakla ve savaşlarla geçmiştir. 1718'de imzalanan Pasarofça Antlaşması ile devletin batıdaki mücadelelerine son verildi; bu tarihten sonra Osmanlı Devleti Lâle Devri diye adlandırılan, daha çok sosyal ve kültürel faaliyetlerin

yoğunlaştığı bir döneme girdi. III. Ahmed'in tahta çıkışından (1115/1703) Pasorafça Antlaşması'na kadar geçen devrede İstanbul'da ve diğer bölgelerde kütüphane kurma çalışmalarının yavaş da olsa devam ettiği görülmektedir. İstanbul'da Vâlide Sultan'ın kethüdâsı Mehmed Efendi b. Veliyyüddin'in Galata'daki dârülhadisinde, Mehmed Efendi ile Şeyhülislâm Mehmed b. Ali'nin medreselerinde birer kütüphane vardı. III. Ahmed'in, annesi Gülnûş Vâlide Sultan için Üsküdar'da yaptırdığı, 1124'te (1712) ibadete açılan caminin içinde küçük bir kütüphane bulunuyordu.

Daha önce kurulmuş hayır müesseselerine kitap vakfı şeklinde kütüphane koleksiyonlarını zenginleştirmeye yönelik çalışmalara bu dönemde de rastlanmaktadır. Abdülvehhâb b. Ahmed, 1120 (1708) tarihli vakfiyesiyle Sivrihisar kazasında Mahmud Hüdâyî Camii'ne 130 kitap vakfetmiştir. Osman Rüşdü Efendi, 1120'de (1708) Konya'nın Hâdim kazasındaki Ebûsaid Mehmed Hâdimî Külliyesi'nde bir kütüphane kurmuştur. Ankara'da Sarı Hatib Medresesi'nde Durud Dede'nin tesis ettiği kütüphaneye 1120 (1708) yılında Sadrazam Ali Paşa tarafından bir miktar kitap vakfedilmişti. Bunlardan başka Sâlih Paşa'nin Sakız'daki medresesinde, İbrâhim b. el-Hac Mustafa'nın Kilis'in Kozluca mahallesinde, Nûman Paşa'nın

Selânik'teki medresesinde (1118/1706), Mehmed Ağa b. İbrâhim'in Kemah'taki medresesinde (1120/1708) ve Mısırlı Hüseyin oğlu Hacı İsmail Ağa'nın Saraybosna'daki Atmeydanı Medresesi'nde birer kütüphaneleri olduğu bilinmektedir.

III. Ahmed dönemi sadrazamlarından Şehid Ali Paşa devlet adamları ve sanat erbabını himaye etmesi, zengin kitap koleksiyonu ve İstanbul'da Vefa'da kurduğu kütüphanesiyle meşhurdur. İstanbul'dan dışarıya kitap ihracını yasaklaması onun kitaba karşı ilgisini açıkça göstermektedir. Şehid Ali Paşa, 1127 (1715) tarihli vakfiyesiyle ilk kütüphanesini İstanbul'da Vefa Üskübî mahallesindeki konağında kurmuştur. Onun tesis ettiği ikinci kütüphane, Kuzguncuk yanındaki İstavroz semtinde bulunan yalısının bir odasında bulunmaktadır. Şehid Ali Paşa'nın bugün de kendi adıyla anılan kütüphanesinin binası 1127'de (1715) tamamlanmış, 1128 (1716) tarihini taşıyan ikinci vakfiye ile de faaliyete geçmiştir (bk. ŞEHİD ALİ PAŞA KÜTÜPHANESİ).

III. Ahmed, yıllardan beri sarayda çeşitli kaynaklardan sağlanmış binlerce kitabın kullanılması ve korunması için daha önce yapılan düzenlemeleri yeterli görmemiş, Topkapı Sarayı'nda yeni inşa ettirdiği kütüphanede bu kitapların büyük bir bölümünü toplamaya çalışmıştır. 1131'de (1719) temeli atılan kütüphane 10 Muharrem 1132 (23 Kasım 1719) tarihinde büyük bir merasimle açılmıştır. III. Ahmed, saray içindeki kütüphanesinden başka Yenicami'de Turhan Vâlide Sultan'ın türbesi yanında 1138 (1726) tarihli vakfiyesiyle bir kütüphane tesis etmiştir. III. Ahmed'in sadrazamı ve damadı Nevşehirli İbrâhim Paşa, 1132 (1720) yılında hanımı Fatma Sultan ile birlikte yaptırdıkları Şehzadebaşı'ndaki dârülhadiste bir kütüphane kurmuştur. Damad İbrâhim Paşa'nın Nevşehir'de 1140'ta (1728) yaptırdığı külliyede de küçük bir kütüphane bulunmaktaydı.

III. Ahmed zamanında İstanbul'da kütüphane kurma faaliyetlerine ve kültür sahasındaki önemli gelişmelere rağmen devletin diğer bölgelerinde kütüphane tesisi çalışmalarında bir yavaşlama görülür. Bu dönemde İstanbul dışında kurulduğu tesbit edilen birkaç kütüphane vardır. Bunlar arasında Abdullah Paşa b. Şehid Mustafa Paşa'nın Diyarbekir'de yaptırdığı dârülkurrâda, Nûman Paşa'nın Selânik'teki medresesinde, Fâzıl Ahmed Paşa'nın Kandiye'deki camisinde, Gîlânîzâde Nûri Paşa'nın 1134'te (1722) Hama'da, Bursalı İsmâil Hakkı'nın 1135'te (1723) Bursa'daki camisinde, Hacı Abdürrahim Efendi'nin 1140'ta (1727-28) Konya'da Zincirli Medrese'de kurduğu kütüphaneler sayılabilir.

Patrona Halil İsyanı'ndan sonra tahta çıkan I. Mahmud'un saltanatının ilk yılları bu isyanın devlet bünyesinde yaptığı tahribatı tamir ve isyan teşebbüslerini bastırmakla geçti. Kültür alanında Yalova kâğıt fabrikasının kurulması, matbaanın yeniden faaliyete geçirilmesi gibi bazı çalışmalarda bulunulduysa da büyük çapta yenilikler yapılamadı. Fakat I. Mahmud, açmayı başardığı üç büyük kütüphane ile kütüphanecilik tarihimizde mümtaz bir mevki kazandı. Bu devirde Ayasofya, Fatih ve Galatasaray kütüphaneleri yanında İstanbul'da ve diğer şehirlerde çok sayıda kütüphane tesis edilmiştir. İstanbul'da açılan kütüphaneler arasında Hekimoğlu Ali Paşa'nın İstanbul'da Davudpaşa'daki camisinin yanında 1151'de (1738) kurduğu kütüphaneyle Edirne Kadısı Cârullah Veliyyüddin'in 1147'de (1734) Fâtih medreselerinden Ayak Medrese yanında ve Şeyhülislâm

Damadzâde Ebü'l-Hayr Ahmed Efendi'nin Sultan Selim Camii'nde medrese talebeleri için kurdukları kütüphaneleri zikretmek gerekir.

III. Ahmed ve I. Mahmud devrinde Dârüssaâde ağalığında bulunan Hacı Beşir Ağa Eyüp'teki dârülhadisinde (1148/1735), Cağaloğlu'ndaki külliyesinde (1158/1745), Medine ve Ziştovi'deki medreselerinde birer kütüphane tesis etmiştir. Hacı Beşir Ağa'nın vakıf kütüphanelerinden başka oldukça zengin bir özel kütüphanesi de olduğu anlaşılmaktadır. Öldüğünde sadece Karaağaç'taki hazine odalarında, aralarında Kâtib Çelebi'nin el yazısıyla Cihannümâ'sının da bulunduğu 150 kadar değerli kitap çıkmıştır.

I. Mahmud'un İstanbul'da yaptırdığı kütüphaneler arasında Ayasofya Kütüphanesi gerek mimarisi gerekse zengin koleksiyonu ve geniş kadrosuyla dikkati çekmektedir. Kütüphanenin vakfiyesi 1152'de (1739) hazırlanmışsa da açılış merasimi iki ay sonra yapılabilmiştir (bk. AYASOFYA [Ayasofya Kütüphanesi). Ayasofya'dan sonra İstanbul'da aynı yıl içinde iki önemli kütüphanenin, Âşir Efendi ve Âtıf Efendi kütüphanelerinin kurulduğu görülmektedir. Defterdar Âtıf Mustafa Efendi'nin İstanbul'da Vefa'da tesis ettiği kütüphane, Âtıf Efendi'nin oğulları ve torunları tarafından çeşitli tarihlerde ek vakfiyelerle zenginleştirilmişti (bk. ÂTIF EFENDİ KÜTÜPHANESİ). I. Mahmud devri reîsülküttâblarından Mustafa Efendi Kastamonu'daki medresesinde bir kütüphane kurduğu gibi İstanbul'da da bir kütüphane tesisi için 1154'te (1741) bir vakfiye düzenlemiştir. Ancak kütüphane binasını oğlu Âşir Efendi yaptırdığından onun adıyla anılmaktadır (bk. ÂŞİR EFENDİ KÜTÜPHANESİ).

I. Mahmud İstanbul'da ayrıca Süleymaniye Camii'nde, sadrazamı Köse Mustafa Bâhir Paşa ile birlikte mevcut kitaplara yenilerini ilâve edip 1165 (1752) yılında cami içinde parmaklıkla ayrılmış bölümde bir kütüphane kurmuş, Galatasaray Mektebi'nde 1167'de (1754) öğrencilerin kitap ihtiyacını karşılamak üzere bir kütüphane tesis etmiştir. Yine bu devirde başta I. Mahmud olmak üzere devlet erkânı, ulemâ ve diğer sınıflara mensup kimseler genellikle öğretim kurumlarında veya yakınlarında birçok kütüphane kurmuşlardır. Mahfîzâde Ahmed Paşa'nın Urfa Rıdvâniye'de (1147/1734), Hıfzızâde Osman Fakih Efendi'nin Amasya'da Burmalı Minare Camii içinde (1147/1734), Çavuş Mustafa Ağa'nın Belgrad'da

medresesi yanında (1149/1736), Cihanzâde el-Hac Mehmed Ağa'nın Aydın Güzelhisarı'nda Ramazan Paşa mahallesindeki medresesinde (1149/1736), Şehid Osman Paşa'nın Niş Kalesi'ndeki camisinde ve Damad Mehmed Efendi'nin Yenişehir Fenar'da (1168/1755) tesis ettikleri kütüphaneler daha önceki asırda kurulan küçük mahallî kütüphanelerin devamıdır. I. Mahmud, İstanbul'da tesis ettiği kütüphaneler dışında Belgrad'da (1156/1743) ve Vidin sancağında Fethülislâm'da da (1161/1748) birer kütüphane yaptırmıştır. I. Mahmud, saltanatının son yıllarında inşa ettirmeye başladığı külliyesinde büyük bir kütüphane kurmayı planladığından bu kütüphaneye konulacak bazı kitapları da hazırlatmıştı. Fakat külliye bitirilmeden 1754'te ölünce yerine geçen kardeşi III. Osman bu işi tamamlatmış (1169/1756), adını da Nûr-i Osmânî koymuştur. III. Osman ve III. Mustafa devirlerinde sadrazamlık görevinde bulunan Râgıb Mehmed Paşa'nın yaptırdığı mektep, kütüphane ve şadırvan 1176 Şâbanında (Şubat-Mart 1763) tamamlanarak hizmete açılmıştır.

III. Osman'dan sonra tahta geçen III. Mustafa, askerî ve idarî sahada giriştiği bazı ıslahat hareketlerinin yanında ilim sahiplerini himaye etmesiyle de tanınmıştır. 1187 (1773) tarihli vakfiyesinden Lâleli'de camisinin yanında yaptırdığı medresede bir kütüphane kurduğu anlaşılmaktadır.

III. Mustafa saraydaki Bostancılar Ocağı'nda da bir kütüphane tesis etmiştir. Bu kütüphane kuruluşundan kısa bir süre sonra bilinmeyen bir sebepten dolayı faaliyetini tatil etmiş ve 1247'de (1831) II. Mahmud'un emriyle Lâleli Medresesi'ne taşınmıştır. III. Mustafa devrinde iki defa şeyhülislâm olan Veliyyüddin Efendi, 1182 (1768) yılında düzenlediği vakfiyesiyle kitaplarını Beyazıt Camii'nin sağ tarafına bitişik olarak yaptırdığı kütüphanesine koydurmuştur. III. Mustafa devri ulemâsından bazıları kitaplarını kütüphanesi olmayan cami ve medreselere vakfetmişlerdir. Şeyh Abdüllatif Efendi'nin Kasımpaşa'daki Câmi-i Kebîr'e (1172/1758-59), Şeyh Abdülkerîm b. Ahmed'in Eyüp'te Şeyhülislâm Mustafa Efendi'nin yaptırdığı medreseye (1178/1764-65), Erzurum Kadısı Mehmed Zihni Efendi'nin Alaşehir'de Şeyh Sinan Camii'ne (1181/1767), Ayasofya'da cuma vâizi İbrâhim Efendi'nin Eyüp'teki Câmi-i Kebîr'e (1185/1771), Mehmed Efendi'nin Haseki Sultan Camii'ne (1185/1771) kitaplarını vakfettikleri görülmektedir.

Aynı dönemde Anadolu'da ve Rumeli'de yaptırılan bazı medreselerde kütüphanelere yer verildiği gibi müstakil kütüphaneler de kurulmuştur. Mehmed Emin Ağa b. el-Hac Mustafa'nın Edremit (1169/1756) ve Sehâ Ali Efendi'nin Köstendil'deki (1185/1771) medreselerinde birer kütüphane olduğu bilinmektedir. Hekimoğlu Ali Paşa'nın divan efendisi Akovalı Osman Şehdî'nin, Bosna sancağı beyi İshak Bey oğlu Îsâ Bey'in 862 (1458) yılında Saraybosna'da yaptırdığı camisinin yanına 1173'te (1759-60) ilâve ettiği kütüphanede değerli kitapların yanında arşiv malzemesi de bulunmaktaydı. Hacı Nûman Efendi Sivas'ta 1172'de (1758-59) bir çeşme ve kütüphane inşa ettirmiştir. Arpa Emini Ali Ağa b. Hüseyin'in Tırnova'da cami, mektep ve çeşmesinin yanında bir de kütüphanesinin bulunduğu 1176 (1762-63) tarihli vakfiyesinden öğrenilmektedir. Hüseyin Ağa b. Süleyman Ağa, Bursa'da Kavaklı mahallesinde Nakşibendî Hankahı civarında 1174'te (1760-61) yaptırdığı mescid ve kütüphane için 1194'te (1780) hazırlattığı ek vakfiyeyle yeni tahsisler yapmıştır. Ömer Efendi'nin 1172'de (1758-59) Akşehir'de bir kütüphane kurduğu Abdurrahman Paşa'nın Diyarbekir Ulucamii'ne, Tosunzâde Mehmed b. Halîl'in Tırnova'da Osman Ağa'nın yaptırdığı medreseye kitaplarını bağışladığı, Müftü Abdullah Efendi'nin Erzincan'da Cuma mahallesindeki cami ve medresesinin yanında bir de kütüphane tesis ettiği yapılan bazı araştırmalar ve vakıf kayıtları dolayısıyla bilinmektedir.

III. Mustafa'nın ölümü üzerine Zilkade 1187 (Ocak 1774) tarihinde tahta çıkan I. Abdülhamid, babası III. Ahmed devrinde başlatılan bazı ıslahat teşebbüslerini devam ettirmeye çalışmış ve bu hususta sadâret makamını işgal edenlere tam yetki vermiştir. I. Abdülhamid, hayatının elli yılını sarayda kapalı olarak geçirdikten sonra tahta çıktığında Osmanlı Devleti için çok ağır şartlar ihtiva eden Küçük Kaynarca Antlaşması'nı imzalamak zorunda kaldı. Askerî ve idarî sahadaki bozuklukların bir an önce düzeltilmesi gerektiğini düşündüğünden köklü icraata girişebilecek Seyyid Mehmed Paşa, Halil Hamîd Paşa gibi liyakatli sadrazamları iş başına getirdi. Bu devirde daha çok askerî sahada ıslahat hareketlerine ağırlık verilmekle beraber Kadı İbrâhim Efendi'nin vefatıyla kapanan matbaanın yeniden faaliyete geçirilmesi, ilk riyâziye mektebinin açılması ve bazı kütüphanelerin kurulması gibi eğitim ve kültür alanında da çalışmalar yapıldı. I. Abdülhamid Bahçekapı'da bir külliye inşa ettirmiş ve burada bir

kütüphane kurmuştur (1195/1781). XVIII. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul dışında birkaç örneğine rastlanan zengin koleksiyonlu, geniş sayılabilecek personel kadrosuna sahip müstakil kütüphanelerin bu asrın sonlarından itibaren artık sayı bakımından arttığı ve devletin diğer şehirlerine yayıldığı görülmektedir.

1197 Muharreminde (Aralık 1782) sadrazamlığa getirilen Halil Hamîd Paşa memleketi Isparta'da ve Burdur'da birer kütüphane kurmuştur (1783). Konya'da 1210'da (1795-96) Yûsuf Ağa tarafından tesis edilen kütüphanenin 1209 (1794-95) tarihli vakfiyesinde Âtıf Efendi, Râgıb Paşa ve Hamidiye kütüphaneleri vakfiyelerindekine benzer şartlar konulmuştur. Yûsuf Ağa ayrıca Üsküdar'da Mihrimah Sultan Camii içinde 377 kitaptan meydana gelen bir kütüphane kurmuştur.

Ahmed Ağa'nın Rodos'ta (1208/1793-94), Antalya mütesellimi Hacı Mehmed Ağa b. Hacı Osman'ın Antalya'da (1211/1796), Mehmed Râşid Efendi'nin Kayseri'de (1212/1797), Yûsuf Ziyâ Paşa'nın Keban'da (1212/1797), Mehmed Paşa'nın Prizren'deki (1220/1805) medresesi yanında Pazvandoğlu Osman Paşa'nın Vidin'de, Hatice Hanım'ın İzmir'de Müftü Camii ve Medresesi yakınında (1221/1806) yaptırdıkları kütüphaneler İstanbul dışında bu dönemde kurulan bazı müstakil kütüphanelerdendir. Yine İstanbul dışında tesis edilen Kilis'te Uncuzâde Hasan Efendi Kütüphanesi, Saraybosna'da Mısrî Medresesi yanında Abdullah Kantemir Kütüphanesi (1188/1774), Manisa'da Karaosmanoğulları'ndan Atâullah oğlu Hacı Osman Ağa'nın Nişancı Paşa Kütüphanesi (1203/1789) ve Yûsuf Ağa b. İsmâil'in Hanya Kalesi'ndeki medresesinde kurduğu kütüphane (1203/1789) yanında cami ve medreselere yapılmış kitap vakıfları da vardır.

I. Abdülhamid'in Şâban 1193'te (Ağustos 1779) sadrazamlığa tayin ettiği, Kara Vezir diye meşhur olan Silâhdar Seyyid Mehmed Paşa, memleketi olan Nevşehir'in Arapsun köyünde Rebîülâhir 1194'te (Nisan 1780) yaptırdığı cami, medrese ve çeşmeden meydana gelen külliyesindeki medresesinin dershanesine Muharrem 1195'te (Ocak 1781) vakfettiği 350 kitabı koydurarak bir kütüphane oluşturmuştur. Ayrıca Haraççıoğlu Cizyedarzâde Bahâeddin Ahmed Efendi'nin Bursa Medresesi'nde (1208/1794'ten önce), Yeğenzâde Süleyman Bey'in Soma'da Emîr Hızır

Camii avlusundaki medresesinde (1206/1791-92), Mehmed Emin Efendi'nin Biga sancağına tâbi Çan kasabasındaki medresesinde (1215/1800), Hacı Ahmed Efendi'nin Kastamonu'da Nûmâniyye Medresesi'nde (1217/1802) tesis ettikleri medrese kütüphaneleri ve Yeğen Ali Paşa'nın Manastır'da Emîr Bey Camii'nde (1205/1791), Şeyh Mehmed Efendi'nin Nazilli'de Câmi-i Atîk'te (1211/1796-97), Ahmed Ağa'nın İzmir'de Hisar Camii'nde kurdukları kütüphaneler bu dönemde oluşturulanlardandır.

İstanbul'da Murad Molla Kütüphanesi 1189'da (1775) Damadzâde Mehmed Murad Efendi tarafından Çarşamba semtinde yaptırılmıştır. Tersâne-i Âmire emini Selim Ağa'nın 1197 (1783) tarihli vakfiyesiyle Üsküdar'da kurduğu kütüphanesinde öğretimin ön planda tutulduğu bilinmektedir. Esmâ Sultan'ın kethüdâsı Çelebi Mehmed Efendi, Saraçhane'de Dülgeroğlu Camii yanında bir kütüphane yaptırarak buraya 697 cilt kitap vakfetmiştir.

III. Selim, babası III. Mustafa'nın İstanbul Lâleli'deki medresesinde bulunan kütüphanesini yeni vakıflar yaparak ve personel tayin ederek düzenli bir hale getirmiş, aynı medresenin arsasında yeni bir kütüphane kurmuştur. III. Selim devrinde İstanbul'da mevcut kütüphanelere

yapılan ek vakıflar yanında yeni kütüphane kurma çalışmaları da görülür. Şeyh Mustafa Hulûsi Efendi Balat'ta (1212/1797), ulemâdan Debbağzâde İbrâhim Efendi Kılıç Ali Paşa Medresesi'nde (1216/1801) kütüphaneler tesis etmişlerdir. Abdülkadir Bey b. Mehmed Paşa'nın Bab Mahkemesi'nde 1223 (1808) yılında kurduğu küçük kütüphane tesbit edilebilen ilk mahkeme kütüphanesi olması bakımından önemlidir.

II. Mahmud döneminde askerî ıslahatların yanında idarî sahada da düzenlemeler yapılmış, nezaretler kurulmuş ve özellikle vakıfları ilgilendiren hususlarda köklü değişikliklere gidilmiştir. Bu değişiklikler bir vakıf müessesesi olan kütüphaneleri de etkilemiştir. Bu devirde tesis edilen yeni kütüphanelerin kitap vakıflarının yanında, kütüphanelerde devlet tarafından kontrol ve düzenleme çalışmalarının yoğunlaştığı görülür. Aynı dönemde İstanbul'daki her caminin yanında veya içinde, ayrıca birçok tekkede kütüphane vardı.

Değişik şehirlerde kurulan kütüphane sayısı arttığı gibi kasaba ve hatta köylerde bile kütüphaneler oluşturulmuştu. Dergâh-i âlî kapıcıbaşılarından Eğridir mütesellimi Yılanlıoğlu Şeyh Ali'nin Eğridir'de (1223/1808), Vahîd Paşa'nın Kütahya'da (1226/1811), el-Hâc Ahmed Ağa'nın Harput'ta Kurşunlu Camii'nde (1227/1812), Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın Kavala'da birer kütüphane kurdukları görülmektedir. Bazı vakıf kayıtlarında ve yapılan araştırmalarda belirtildiğine göre II. Mahmud devrinde İstanbul dışında tesis edilen diğer kütüphanelerin bir kısmı şunlardır: İzmir Müftü Camii Kütüphanesi (1234/1819), Bursa'da Şeyh Ahmed Gazzî Kütüphanesi, Burdur'da Şeyh Mustafa Efendi Kütüphanesi (1239/1823-24), Çankırı'da Şâkir Efendi Kütüphanesi (1243/1827-28), Kastamonu'da Ekmekçibaşı yahut Merdiyye (1243/1827-28) ve Münîre Medresesi (1250/1834) kütüphaneleri, Kıbrıs'ta Ayasofya Camii'nde Hacı Yûsuf Kütüphanesi (1244/1828-29), Kastamonu'nun Gedos kazasında Gedosî Mehmed Efendi Medresesi Kütüphanesi (1247-1249/1831-1833), Hazinedarzâde Abdullah Paşa Kütüphanesi (1251/1835).

II. Mahmud devrinde İstanbul'da kurulan kütüphaneler arasında tekke kütüphaneleri ilk sırayı almaktadır: Çarşamba'da Dârülmesnevî, Eyüp Nişancası'nda Şeyh Murad, Kocamustafapaşa'da Feyziyye, Eyüp'te Selâmi Efendi, Unkapanı'nda Şâzeliyye, Galata Mevlevîhânesi'nde Hâlet Efendi ve Üsküdar Çiçekçi'de Selimiye Nakşibendî Dergâhı'nda Dâhiliye Nâzırı Mehmed Said Pertev Paşa'nın kurduğu Selimiye kütüphaneleri.

II. Mahmud, Medine'de kendi adıyla anılan bir medrese ve bu medresenin yanında birkaç bin kitap mevcudu olan bir kütüphane kurmuştur. II. Mahmud'un Mekke'de de bir kütüphane tesis etmek istediği ve koleksiyonun teşkiline çalıştığı biliniyorsa da sağlığında bu kütüphaneyi kurduğuna dair bir kayıt yoktur. Daha sonra Mekke'de Sultan Abdülmecid tarafından tesis edilen kütüphane II. Mahmud'un bu teşebbüsünün bir ürünüdür.

Bu dönemde ayrıca kütüphanelerin kontrolü ve sayımıyla ilgili çalışmalar yapılmış, bu çalışmalar 1242'de (1826-27) Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti'nin kuruluşuyla daha da yoğunlaşmıştır. Beyazıt Camii'nin bitişiğinde tesis edilen Veliyyüddin Efendi Kütüphanesi'ne nakledilen Taşköprizâde İbrâhim

Efendi, Halil Efendi, Fenârî oğlu Şemseddin, Tatar Abdullah ve Ebûbekir Efendi koleksiyonlarının sayımı yapılarak müstakil bir katalog hazırlanmıştır. 1235 (1820) yılında Damad İbrâhim Paşa'nın Şehzadebaşı'ndaki medresesinde bulunan kütüphanesinin ve 1236 Saferinde (Kasım 1820) Nuruosmaniye Kütüphanesi'nin sayımları da yapılarak yeni kataloglar düzenlenmiştir. 1242'de (1826-27) Bahçekapı'da Vâlide Sultan Türbesi'ndeki kitapların yeni bir katalogu hazırlanmış, Hacı Beşir Ağa Kütüphanesi'ndeki kitaplar Ayasofya Camii'nin yanındaki büyük türbeye nakledilmiştir. II. Mahmud, babası I. Abdülhamid'in Medine'deki medresesinde kurduğu kütüphanenin düzenlenmesi için bazı faaliyetlerde bulunmuştur. 1246 (1830-31) tarihli bir belgeden anlaşıldığına göre medrese ve kütüphane tamir edilmiş, dışarıya verilen 500 civarında kitap tekrar kütüphanede toplanmış ve yeni dolaplara yerleştirilmiştir. III. Mustafa'nın tesis ettiği iki kütüphaneden biri olan Bostancılar Ocağı'ndaki kütüphane, II. Mahmud'un emriyle sayılarak 1247 (1831-32) yılında Lâleli Medresesi Kütüphanesi'ne taşınmıştır. I. Mahmud'un Ayasofya'da kurduğu kütüphanenin 1247'de (1831-32), Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın Divanyolu'ndaki medresesinde bulunan kütüphanesiyle Veliyyüddin Efendi Kütüphanesi'nin 1248'de (1832) sayımları yapılmış ve katalogları düzenlenmiştir. II. Mahmud, 1254 (1838) yılında Harem-i şerif müdürünün müracaatı üzerine Medine kütüphanelerinde bulunan eserleri ciltlemek için birkaç mücellit göndermiş, bunlar muhtelif kütüphanelerden pek çok kitabı yeniden ciltlemiş veya tamir etmiştir.

Tanzimat döneminde vakıf kütüphane kurma ve mevcut kütüphaneleri kitap bağışlarıyla zenginleştirme faaliyetleri devam etmiştir. Bu devirde Batı'daki örneklerine göre yeni kütüphane tesis etme ve Batı tarzında yenileştirme faaliyetleri görülmekteyse de vakıf kütüphanelerinin yönetimi ve koleksiyonlarının teşkilinde büyük değişiklikler meydana geldiği söylenemez. Hüsrev Paşa İstanbul Eyüp'te 1255'te (1839) ve Sahaflar Şeyhizâde olarak tanınan Esad Efendi'nin Yerebatan Sarayı yakınında (1262/1846) kurdukları kütüphanelerle Şeyh Mehmed Murad'ın Çarşamba'da tesis ettiği Dârülmesnevî Kütüphanesi (1260/1844), Abdurrahman Nâfiz Paşa'nın Yenikapı Mevlevîhânesi'nde (1267/1851), Kalkandelenli Mehmed Ağa'nın Çarşamba'da kurduğu yeni medrese kütüphanesi (1286/1869), Sultan Abdülaziz'in annesi Pertevniyal Sultan'ın Vâlide Camii'nde (1288/1871), II. Abdülhamid'in Yıldız Sarayı'nda

(1299/1882), Vecîhî Paşazâde Kemal Paşa'nın Sultanahmet civarında Düğümlü Baba Tekkesi'nde kurulan kütüphanesi (1303/1886), Eyüp'te Hasan Hüsnü Paşa'nın (1312/1894-95) ve Hacı Mahmud Efendi'nin Beşiktaş Yahyâ Efendi Dergâhı'nda tesis ettiği kütüphane (1319/1901), Tanzimat'tan sonra İstanbul'da kurulduğu bilinen vakıf kütüphaneleri arasında sayılabilir.

Tanzimat'tan sonra İstanbul dışında da kütüphaneler kurulmaya devam edilmiştir. İsmâil Paşa'nın Halep'te (1255/1839), Osman Paşa'nın Trabzon'da Hatuniye Medresesi'nde 1260 (1844), Ahmed Ağa'nın Sivas Gürün'de tesis ettiği Kâşifiye Kütüphanesi (1265/1849), Besim Ağa'nın Nevşehir'de (1271/1855), Tahsin Ağa'nın Ürgüp'te (1272/1856), Kara Tava Ahmed Efendi'nin Üsküp'te (1276/1859-60), Mustafa Paşa'nın İşkodra'da (1277/1860-61), Kâmil Paşa'nın Elazığ'da (1285/1868), Hacı İsmâil Ağa'nın Çankırı'da Ali Bey Camii'nde (1285/1868), Hacı Abbas'ın Kalkandelen'de Çarşı Camii'nde (1286/1869), Hacı Mahmud Efendi'nin Câmi-i Kebîr'de (1305/1888), Abdülkerim Paşa'nın Manastır'da (1312/1894-95), Sabri Bey'in Kalkandelen'de (1312/1894-95) ve Ebûbekir Efendi'nin Üsküp'te (1313/1895-96) tesis ettiği kütüphaneler bunlardan bazılarıdır.

Ancak Tanzimat döneminde eğitim ve öğretim alanında başlayan yenileşme süreci vakıf kütüphanelerini önemli ölçüde etkilemiş, yenileşmeye ayak uyduramayan bu kurumlar giderek toplum içindeki fonksiyonlarını yitirmiştir. Tanzimat'tan sonra vakıf kütüphanelerinin durumu özellikle XX. yüzyılın başlarında kötüye gitmiştir. Bununla ilgili olarak yapılan şikâyetler kütüphanelerin düzenli biçimde açılmadığı, hâfız-ı kütüblerin aylıklarının yetersiz oluşu yüzünden vazifelerini lâyıkıyla yapmadıkları, kütüphaneler şehir içinde dağınık bir halde olduğundan istifadenin zorlaştığı, toplu katalogları bulunmadığı için kitaplardan kolaylıkla yararlanılamadığı, kitaplar uygun şartlarda muhafaza edilmediği için durumlarının gün geçtikçe kötüye gittiği gibi konular etrafında yoğunlaşmaktaydı.

Kütüphanelerin bağlı bulunduğu vakıfların idaresi XIX. yüzyılın başlarına kadar Evkāf-ı Hümâyun müfettişliğince yürütülmüş, 1242 (1826-27) yılında Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti kurulunca bu nezâret bünyesindeki Evkaf müfettişliğine verilmiştir. Tanzimat'tan sonra vakıf kütüphanelerinin

sorumluluğu 1326 r. (1910) yılına kadar Evkaf Nezâreti ile Maarif Nezâreti tarafından paylaşılmış, ardından ya Maarif Nezâreti'ne ya da Evkaf Nezâreti'ne bırakılmıştır. Ancak bir süre devam eden ikili sorumluluk kütüphanelerin düzenli işlemesi bakımından önemli bir sakınca oluşturmuştur.

Tanzimat döneminde vakıf kütüphanelerinin fizikî şartlarının iyileştirilmesi, düzenli kataloglarının hazırlanması, toplu katalog tanzimi ve hâfız-ı kütüblerin ücretlerinin iyileştirilmesi için bazı çalışmalar yapılmıştır. Ancak bütün teşebbüslere rağmen vakıf kütüphanelerinin yeniden organizasyonunda ve düzenli bir şekilde faaliyet göstermeleri konusunda pek başarılı olunamamıştır. Asırlar boyunca sosyal ve kültürel hizmetlerin yürütülmesinde önemli payı olan vakıf müessesesinin çeşitli sebeplerden ötürü zayıflaması bu sisteme bağlı kurumları da etkilemiş ve kütüphaneler de bundan nasibini almıştır. Sultanların ve devlet adamlarının kurduğu zengin vakıflara sahip kütüphaneler bir dereceye kadar faaliyetlerini sürdürebilmişse de cami, mescid ve tekkelerde tesis edilen, yeterli gelire sahip olmayan kütüphaneler, görevlilerine maaş ödeyemediğinden hizmet verecek personelden yoksun kalmıştır. Vakıf müessesesinin dokunulmazlığı ve buna ilâveten imparatorluğun süratle gerileyen iktisadî vaziyeti devletin bu koleksiyonların muhafazası yönünde alacağı tedbirleri de zorlaştırmıştır.

Vakıf kütüphanelerinin gerilemesinin sebeplerinden biri de koleksiyonlarının yapısıdır. Daha çok medrese öğrencilerinin ihtiyaçları göz önünde bulundurularak klasik İslâm ilimlerine ait kitaplardan oluşan bu koleksiyonların kullanımı medreselerin yerini yeni okulların almasıyla azalmıştır. Bunların vakıf kuruluşu olması, bünyelerinde yenilik yapıp dönemin ihtiyaçlarına cevap verecek hale gelmelerini engellemiştir. Sadece mevcut koleksiyonu korumaya yönelik bir yapılanma sonucunda yeni eserlerin kütüphaneye kazandırılması mümkün olmayınca Cumhuriyet dönemine kadar vakıf kütüphaneleri sadece medrese öğrencilerinin ve klasik İslâm ilimleri üzerine araştırma yapacak kimselerin başvurduğu bir kurum haline gelmiş, imparatorlukta medreselerin eski önemini koruyamaması vakıf kütüphanelerinin de önemini azaltmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Emevîler-Abbâsîler. Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), II, 72; Osman Ersoy, XVIII ve XIX. Yüzyıllarda Türkiye’de Kağıt, Ankara 1963, s. 12; Hüseyin Emîn, Târîḫu’l-ʿIrâḳ fi’l-ʿaṣri’s-Selcûḳī, Bağdad 1385/1965, s. 399; Nabia Abbott, Studies in Arabic Literary Papyri, Chicago 1967, II, 10-14; Youssef Eche, Les bibliothèques arabes, Damas 1967, s. 13-14, 18, 21, 23-28, 53, 57, 58, 60-62, 128, 140, 180-184, 189; M. M. Azami, Studies in Early Hadith Literature, Indianapolis 1978, s. 17; M. Mâhir Hamâde, el-Mektebât fi’l-İslâm, Beyrut 1981, s. 56-57, 87; G. Makdisi, The Rise of Colleges, Edinburgh 1981, s. 24-27; Sami al-Sakkar, “The Mustansiriyyah Madrasah and its Role in Islamic Education”, Arabian and Islamic Studies (ed. R. Bidwell), London 1983, s. 124; J. Pedersen, The Arabic Book, Princeton 1984, s. 61; C. Avvâd, Ḫazâʾinü’l-kütübi’l-ḳadîme fi’l-ʿIrâḳ, Beyrut 1406/1986, s. 104, 115-117, 120-121, 158, 177-180, 218-219, 238-239; Yahyâ Mahmûd Sââtî, el-Vaḳf ve bünyetü’l-mektebeti’l-ʿArabiyye, Riyad 1408/1988, s. 46, 47, 80, 108; M. L. Wilkins, “Islamic Libraries to 1920”, Encyclopedia of Library History (ed. A. Wiegand - D. G. Davis), New York 1994, s. 296-301; M. Kürd Ali, “el-Kütüb ve’l-mektebât fi’ş-Şâm”, el-Muḳteṭaf, LXXIV, Kahire 1929, s. 505-506; Olga Pinto, “The Libraries of the Arabs During the Time of Abbasids”, IC, III/2 (1929), s. 216; a.mlf., “Feth b. Hakan” (trc. Hakkı Dursun Yıldız - Neyire Milanî), TD, sy. 27 (1973), s. 42, 49; R. S. Mackensen, “Moslem Libraries and Sectarian Propaganda”, The American Journal of Semitic Languages and Literatures, LI (1934-35), s. 87-88; a.mlf., “Arabic Books and Libraries in the Umaiyad Period-Concluded”, a.e., LIV (1937), s. 52-55; a.mlf., “Arabic Books and Libraries in the Umaiyad Period”, a.e., LII (1935-36), s. 248-251; LIII (1936-37), s. 240-245; Sh. Inayatullah, “Bibliophilism in Medieval Islam”, IC, XII/2 (1938), s. 160; A. S. Qasimi, “Libraries in the Early Islamic World”, Journal of the University of Peshawer, I/6 (1958), s. 1; Nâcî Ma‘rûf, “ʿUlemâʾü Müstanṣıriyye”, Mecelletü Külliyyeti’l-âdâb, I, Bağdad 1959, s. 319; M. Hüseyin ez-Zebîdî, “el-Merâkizü’ş-şeḳāfiyye fi’l-ʿIrâḳ fi’l-ḳarneyni’r-râbiʿ ve’l-ḫâmisi’l-hicrî”, el-Müʾerriḫu’l-ʿArabî, XX, Bağdad 1981, s. 207-208; M. Hüseyin Assâf, “el-Medresetü’l-Müstanṣıriyye fî Baġdâd”, el-Fayṣal, sy. 51, Riyad 1981, s. 116; M. Rüstem Dîvân, “el-Mektebât fi’l-ʿâlemi’l-ʿArab ve’l-İslâm fi’l-ʿaṣri’l-vasîṭ”, el-Mevrid, IX/4, Bağdad 1981, s. 284; Kabir Ahmad Khan, “Library

Movement in the Muslim World", IC, LVI/4 (1982), s. 305, 307; Fikret Işıltan, "Me'mun", İA, VII, 699; Abdüllatîf b. Abdullah Dehîş, "Neş᾿etü'l-mektebeti'l-İslâmiyye ve teṭavvürühâ ḥattâ evâḫiri'l-ʿaṣri'l-ʿAbbâsî", el-ʿArab, sy. 7-8 (1986), s. 487-489, 496; W. Heffening - [J. D. Pearson], "Maktaba", EI² (İng.), VI, 197-199.

Endülüs Emevîleri. Filib dî Tarrâzî, Ḫazâ᾿inü'l-kütübi'l-ʿArabiyye fi'l-ḫâfiḳayn, Beyrut 1947, I, 243-250; P. K. Hitti, History of the Arabs, London 1970, s. 563-564; M. Mâhir Hamâde, el-Mektebât fi'l-İslâm, Beyrut 1981, s. 125; Mohamed Makki Sibai, Mosque Libraries: An Historical Study, London 1987, s. 54-55; Stephan Roman, The Development of Islamic Library Collections in Western Europe and North America, London 1990, s. 188-195; R. Hillenbrand, "Medieval Cordoba as a Cultural Centre", The Legacy of Muslim Spain (ed. Salma Khadra Jayyusi), Leiden 1992, s. 120-121; J. R. y Tarrago, "Bibliôfolos y Bibliotecas en la Espana musulmana", Disertaciones y Opùscules, I, Madrid 1928, s. 181-218 (aynı makalenin tercümesi için bk. "el-Mektebât ve hevâtü'l-kütüb fî İsbânya'l-İslâmiyye", trc. Cemâl M. Muhriz, MMMA [Kahire], IV [1958], s. 77, 87, 90-91; V [1959], s. 91-92, 96-97); R. S. Mackensen, "Moslem Libraries and Sectarian Propaganda", The American Journal of Semitic Languages and Literatures, LI (1934-35), s. 108-110; S. M. Imamuddin, "Hispano-Arab Libraries, Books and Manuscripts", JPHS, VII/2 (1959), s. 104, 106, 107-108; Mustafa Behcet Müneccid, "et-Taʿlîm fi'l-Endelüs fi'l-ḳarni'l-ḫâmis li'l-hicrî", Âdâbü'r-râfideyn, X, Musul 1979, s. 248-249; D. Wasserstein, "The Library of al-Hakam II al-Mustansir and the Culture of Islamic Spain", Manuscripts of the Middle East, V, Leiden 1990-91, s. 99-105; M. Marin, "The Captive Word: A Note on Arabic Manuscripts in Spain", al-Masaq, VIII, Leeds 1995, s. 155-169.

Hamdânîler. Filib dî Tarrâzî, Ḫazâ᾿inü'l-kütübi'l-ʿArabiyye fi'l-ḫâfiḳayn, Beyrut 1947, I, 121-122; Youssef Eche, Les bibliothèques arabes, Damas 1967, s. 99, 130-131; Saîd ed-Dîvecî, Târîḫu'l-Mevṣıl, Musul 1402/1982, s. 192; Yahyâ Mahmûd Sââtî, el-Vaḳf ve bünyetü'l-mektebeti'l-ʿArabiyye, Riyad 1404/1988, s. 35-38; İsmail E. Erünsal, "İslam Dünyasında Bir Kütüphane Türü Olarak Darülilim'lerin Ortaya Çıkışı", Prof. Dr. Osman Ersoy'a Armağan, Ankara 1990, s. 69, 73; M. Râgıb et-Tabbâh, "Dârü'l-kütüb fî Ḥaleb ḳadîmen ve ḥadîşen", MMİADm., XV/7-8 (1937), s. 300,

301; M. Hüseyin ez-Zebîdî, “el-Merâkizü’ş-şeḳāfiyye fi’l-ʿIrâḳ fi’l-ḳarneyni’r-râbiʿ ve’l-ẖâmisi’l-hicrî”, el-Müʾerriẖu’l-ʿArabî, XX, Bağdad 1981, s. 213.

Büveyhîler. Filib dî Tarrâzî, Ḫazâʾinü’l-kütübi’l-ʿArabiyye fi’l-ẖâfiḳayn, Beyrut 1947, I, 101-102, 161; Mafizullah Kabir, The Buwayhid Dynasty of Baghdad, Calcutta 1964, s. 169-170; a.mlf., “Libraries and Academies During the Buwayhid Period-946 A.D. to 1055 A.D.”, IC, XXIII/1 (1959), s. 31-33; Youssef Eche, Les bibliothèques arabes, Damas 1967, s. 100, 101, 108, 111, 115, 116, 324; H. Busse, Chalif and Grosskönig, Die Buyiden im Iraq (945-1055), Wiesbaden 1969, s. 524, 528, 529; S. M. Imamuddin, Some Leading Muslim Libraries of the World, Bengladesh 1983, s. 30; C. Avvâd, Ḫazâʾinü’l-kütübi’l-ḳadîme fi’l-ʿIrâḳ, Beyrut 1406/1986, s. 126-129, 139, 145, 223, 231, 234-235; Yahyâ Mahmûd Sââtî, el-Vaḳf ve bünyetü’l-mektebeti’l-ʿArabiyye, Riyad 1408/1988, s. 37, 38, 45, 107; M. Mâhir Hamâde, el-Mektebât fi’l-İslâm, Beyrut 1998, s. 88, 89-90, 111-113, 130-132, 145; Olga Pinto, “The Libraries of the Arabs During the Time of the Abbasids”, IC, III/2 (1929), s. 225; R. S. Mackensen, “Moslem Libraries and Sectarian Propaganda”, The American Journal of Semitic Languages and Literatures, LI (1934-35), s. 88, 90, 91, 93, 94; M. A. Muid Khan, “As-Sahib ibn Abbad as a Writer and Poet”, IC, XVII/2 (1943), s. 176-205; M. Hüseyin ez-Zebîdî, “el-Merâkizü’ş-şeḳāfiyye fi’l-ʿIrâḳ”, el-Müʾerriẖu’l-ʿArabî, XX, Bağdad 1981, s. 206-207, 210-211, 213, 214; Kabir Ahmad Khan, “Library Movement in the Muslim World”, IC, LVI/4 (1982), s. 308.

Sâmânîler. Filib dî Tarrâzî, Ḫazâʾinü’l-kütübi’l-ʿArabiyye fi’l-ẖâfiḳayn, Beyrut 1947, I, 170-171; M. Mâhir Hamâde, el-Mektebât fi’l-İslâm, Beyrut 1981, s. 109-110; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1981, s. 15; Gulâm Fâruk Nîlâb Rahîmî, Seyr-i Târîẖî Kitâbẖânehâ der Afġānistân, Tahran 1361, s. 104-115; Olga Pinto, “The Libraries of the Arabs During the Time of the Abbasides”, IC, III/2 (1929), s. 218.

Fâtımîler. Makrîzî, Müsevvedetü Kitâbi’l-Mevâʿiẓ (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), London 1416/1995, s. 300-307; De Lacy O’leary, A Short History of the Fatimid Khalifate, Delhi 1923, s. 99-120; Zekî M. Hasan, Künûzü’l-

Fâṭımiyyîn, Kahire 1937, s. 27-34; Filib dî Tarrâzî, Ḫazâʾinü'l-kütübi'l-ʿArabiyye fi'l-ḫâfiḳayn, Beyrut 1947, I, 177-198; Youssef Eche, Les bibliothèques arabes, Damas 1967, s. 75-77, 78, 80-81, 90, 93-95, 96-97, 122-123, 126, 249, 263; M. Mâhir Hamâde, el-Mektebât fi'l-İslâm, Beyrut 1981, s. 84, 117, 120-121; Hasan İbrâhim Hasan, Târîḫu'd-devleti'l-Fâṭımiyye, Kahire 1981, s. 430, 435; R. G. Khoury, "Une description fantastique des fonds de la bibliothèque royale, Hizanat al-kutup au Caire", Proceedings of the Nineth Congress of the Union européenne des arabisants et islamisants (ed. R. Peters), Leiden 1981, s. 123 vd.; S. M. Imamuddin, Some Leading Muslim Libraries of the World, Bengladesh 1983, s. 36; J. Pedersen, The Arabic Book, Princeton 1984, s. 114; Ph. K. Hitti, History of the Arabs, London 1986, s. 628; Saîd İsmâil Alî, Maʿâhidü't-terbiyeti'l-İslâmiyye, Kahire 1986, s. 410, 418-420, 431-436; Mohamed Makki Sibai, Mosque Libraries, London 1987, s. 49-69; Yahyâ Mahmûd Sââtî, el-Vaḳf ve bünyetü'l-mektebeti'l-ʿArabiyye, Riyad 1408/1988, s. 41, 70; M. Abdülmün'im el-Hafâcî, el-Ezher fî elf ʿâm, Beyrut 1408/1988, s. 60-61; H. Halm, The Empire of Mahdi: The Rise of the Fatimids, Leiden 1996, s. 366-370; a.mlf., The Fatimids and their Traditions of Learning, London 1997, s. 71-78; Eymen Fuâd Seyyid, el-Kitâbü'l-ʿArabiyyü'l-maḫṭûṭ ve ʿilmü'l-maḫṭûṭât, Kahire 1997, s. 234-235, 238-241; Hızır Ahmed Atâullah, el-Ḥayâtü'l-fikriyye fî Mıṣr fi'l-ʿaṣri'l-ʿAbbâsî, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 161-175; R. S. Mackensen, "Moslem Libraries and Sectarian Propaganda", The American Journal of Semitic Languages and Literatures, LI (1934-35), s. 99, 100, 102; G. Wiet, "Recherches sur les bibliothèques égyptienne aux Xe et XIe siècles", Cahiers de civilisation médiévale, VI (1963), s. 5-6, 7-9; Kabir Ahmad Khan, "Library Movement in the Muslim World", IC, LVI/4 (1982), s. 309; Abdullah Sâlih b. Îsâ, "el-Mektebetü'l-İslâmiyye fî Mıṣr fi'l-ʿaṣri'l-Fâṭımî", ʿÂlemü'l-kütüb, VI/4, Riyad 1985, s. 506; Ghulam Ali Allama, "Development of Libraries During the Fatimid Caliphate in Egypt", Sind Quarterly, XIV/4, Karachi 1986, s. 31, 34; Ali Asgar Şîrî, "ʿİlel-i Ufûl-i Kitâbḫânehâ-yı İslâmî", Âyine-i Pejûheş, IV/22, Kum 1372/1993, s. 371-372; J. Pedersen, "Mescid", İA, VIII, 50.

Eyyûbîler. Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, s. 82, 91-93, 127, 205, 215, 293, 359, 361, 484; Filib dî Tarrâzî, Ḫazâʾinü'l-kütübi'l-ʿArabiyye fi'l-ḫâfiḳayn, Beyrut 1947, I, 183-184; Youssef Eche, Les bibliothèques arabes, Damas 1967, s. 47, 204-207,

209, 210, 214-216, 221-233, 236, 244-245, 251-255; I. E. Ghanem, Zur Bibliothekgeschihte von Damascus 1115-1516, Bonn 1969, s. 45, 47, 48-50, 84-89, 101, 118, 122-123, 124, 126, 135-137, 145-150; Abdülcelîl Hasan Abdülmehdî, el-Ḥareketü'l-fikriyye fî ẓılli'l-Mescidi'l-Aḳṣâ fi'l-ʿaṣreyni'l-Eyyûbî ve'l-Memlûkî, Amman 1980, s. 260-280; M. Kürd Ali, Ḫıṭaṭü'ş-Şâm, Dımaşk 1403/1983, s. 191-194; Mohamed Makki Sibai, Mosque Libraries, London 1987, s. 70, 74; Ramazan Şeşen, Selâhaddin Eyyûbî ve Devlet, İstanbul 1987, s. 327, 334, 335; Ahmed Fevzî el-Heyb, el-Ḥareketü'ş-şiʿriyye fî zemâni'l-Eyyûbîn fî Ḥalebe'ş-Şehbâʾ, Küveyt 1407/1987, s. 70-71; Kâmil el-Aselî, "el-Evḳāf ve't-taʿlîm fi'l-Ḳuds", el-Ḥaḍâretü'l-İslâmiyye, Amman 1987, III, 144-146; Yahyâ Mahmûd Sââtî, el-Vaḳf ve bünyetü'l-mektebeti'l-ʿArabiyye, Riyad 1408/1988, s. 70, 81, 84, 85, 109-110, 113; E. Herzfeld, "Damascus: Studies in Architecture III", AI, XI-XII (1988), s. 58; Eymen Fuâd Seyyid, el-Kitâbü'l-ʿArabiyyü'l-maḫṭûṭ ve ʿilmü'l-maḫṭûṭât, Kahire 1997, s. 241-242; R. S. Mackensen, "Moslem Libraries and Sectarian Propaganda", The American Journal of Semitic Languages and Literatures, LI (1934-35), s. 99; Es'ad Tales, "Dûru kütübi Filisṭîn ve nefâʾisü maḫṭûṭâtihâ", MMİADm., XX (1945), s. 234-235.

Ammâroğulları (Benî Ammâr). Youssef Eche, Les bibliothèques arabes, Damas 1967, s. 117-118; N. Jidejian, Tripoli: Through the Ages, Beirut 1980, s. 48; Yahyâ Mahmûd Sââtî, el-Vaḳf ve bünyetü'l-mektebeti'l-ʿArabiyye, Riyad 1988, s. 48; Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Lübnân mine's-siyâdeti'l-Fâṭımiyye ḥatta's-suḳūti bi-yedi'ṣ-Ṣalîbiyyîn, Trablus 1994, s. 223-225, 288-302; Eymen Fuâd Seyyid, el-Kitâbü'l-ʿArabiyyü'l-maḫṭûṭ ve ʿilmü'l-maḫṭûṭât, Kahire 1997, s. 237; Olga Pinto, "The Libraries of the Arabs During the Time of Abbasids", IC, III/2 (1929), 236-237; Abdullah Muhlis, "Ḫizânetü ʿAlî el-Maġribî fî Ṭrablusşâm", MMİADm., XVIII/3-4 (1943), s. 123.

Zengîler. Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 509; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫilmedâris (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, s. 99-100, 608; M. Kürd Ali, Ḫıṭaṭü'ş-Şâm, Dımaşk 1925, s. 191-192; a.mlf., "el-Kütüb ve'l-mektebât fi'ş-Şâm", el-Muḳteṭaf, LXXIV, Kahire 1968, s. 2-3, 40-41, 49-53; Youssef Eche, Les bibliothèques arabes, Damas 1967, s. 212-213, 235, 243; N. Elisséef, Nūr ad-Dīn, Damas 1967, III, 757, 758, 759, 761, 838,

843; I. E. Ghanem, Zur Bibliothekgeschichte von Damascus 1115-1516, Bonn 1969, s. 82-84, 107-108, 144; Hasan Nasrullah, Târîḫu Baʿalbek, Beyrut 1404/1984, II, 734; C. Avvâd, Ḫazâʾinü'l-ḳütübi'l-ḳadîme fi'l-ʿIrâḳ, Beyrut 1406/1986, s. 26, 127-129; Yahyâ Mahmûd Sââtî, el-Vaḳf ve bünyetü'l-mektebeti'l-ʿArabiyye, Riyad 1408/1988, s. 47, 107; E. Herzfeld, "Damascus: Studies in Architecture I", AI, IX/1 (1968), s. 2-3, 40-41, 49-53; K. V. Zetterstéen, "Nûr-ed-Dîn", İA, IX, 361.

Resûlîler ve Zeydîler. Filib dî Tarrâzî, Ḫazâʾinü'l-kütübi'l-ʿArabiyye fi'l-ḫâfiḳayn, Beyrut 1947, I, 152-153; İsmâil b. Ali el-Ekva', el-Medârisü'l-İslâmiyye fi'l-Yemen, Beyrut 1986, s. 31, 35, 124, 127, 194, 203, 240, 248, 252-253, 268, 296, 318, 322, 348, 371; a.mlf., "et-Türâşü'l-fikrî fî ġābiri'l-Yemen ve ḥâżırih", MMLAÜr., IV/11-12 (1981), s. 79-81; Mohamed Makki Sibai, Mosque Libraries, London 1987, s. 78; Yahyâ Mahmûd Sââtî, el-Vaḳf ve bünyetü'l-mektebeti'l-ʿArabiyye, Riyad 1408/1988, s. 85, 86, 87, 89.

Selçuklular. Süheyl Ünver, "Selçuklular Zamanında Kütüphaneler Üzerine Yeni Örnekler ve Bazı Mülahazalar", TTK Bildiriler, III (1948), s. 642-647; a.mlf., "Anadolu Selçukluları Zamanında Umumi ve Hususi Kütüphaneler", Atatürk Konferansları II: 1964-68, Ankara 1970, s. 8-10; Hüseyin Emîn, Târîḫu'l-ʿIrâḳ fi'Iʿaṣri's-Selcûḳī, Bağdad 1385/1965, s. 395; Youssef Eche, Les bibliothèques arabes, Damas 1967, s. 169; Mehmet Önder, Mevlânâ Şehri Konya, Ankara 1971, s. 117,121; Ghulam Rabbani Aziz, A Short History of Khwarazmshahs, Karachi 1978, s. 216; M. Mâhir Hamâde, el-Mektebât fi'l-İslâm, Beyrut 1981, s. 84, 135-136; Gulâm Fâruk Nîlâb Rahîmî, Seyr-i Târîḫî Kitâbḫânehâ der Afġānistân, Tahran 1361, s. 122-133; Tuncer Baykara, Türkiye Selçukluları Devrinde Konya, Ankara 1985, s. 92; Erdoğan Merçil, Müslüman-Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1985, s. 178; a.mlf., "Büyük Selçuklular Devri Kütüphaneleriyle İlgili Bir Deneme", Prof. Dr. Hakkı Dursun Yıldız Armağanı, Ankara 1995, s. 393-399; C. Avvâd, Ḫazâʾinü'l-kütübi'l-ḳadîme fi'l-ʿIrâḳ, Beyrut 1406/1986, s. 147-149, 150-151; Saîd Merîzen Asîrî, el-Ḥayâtü'l-ʿilmiyye fi'l-ʿIrâḳ fi'l-ʿaṣri's-Selcûḳī, Mekke 1987, s. 180-203; Yahyâ Mahmûd Sââtî, el-Vaḳf ve bünyetü'l-mektebeti'l-ʿArabiyye, Riyad 1408/1988, s. 49, 67-68, 79; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 30; Nûrullah Kisâî, Medâris-i Niẓâmiyye ve Teʾsîrât-ı ʿİlmî ve İctimâʿî-i Ḫân, Tahran 1372, s. 176-181, 240-241; R. S. Mackensen, "Four Great Libraries of Medieval Baghdad",

Library Quarterly, II (1932), s. 295; Müjgân Cunbur, “Selçuklu Devri Konya Kütüphanesi”, Selçuk Üniversitesi Selçuk Dergisi, II/1, Konya

1986, s. 41-42; Mustafa Can, “Selçuklular Devri Konya Kütüphaneleri Tarihçesi”, a.e., II/1 (1986), s. 51.

Hârizmşahlar ve Gurlular. Ghulam Rabbani Aziz, A Short History of Hhwarazmshahs, Karachi 1978, s. 216; M. Mâhir Hamâde, el-Mektebât fi’l-İslâm, Beyrut 1981, s. 127-128; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1981, s. 526; Gulâm Fâruk Nîlâb Rahîmî, Seyr-i Târîḫî Kitâbḫânehâ der Afġānistân, Tahran 1361, s. 133-146; Yahyâ Mahmûd Sââtî, el-Vaḳf ve bünyetü’l-mektebeti’l-ʿArabiyye, Riyad 1408/1988, s. 81.

Memlükler. Nehrevâlî, el-İʿlâm bi-aʿlâmi Beytillâhi’l-ḥarâm (Ahmed b. Zeynî Dahlân, Ḫulâṣatü’l-kelâm içinde), Kahire 1305, s. 152; M. C. Şehabeddin Tekindağ, Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı, İstanbul 1961, s. 117-118; Abdüllatîf İbrâhim, el-Mektebetü’l-Memlûkiyye, Kahire 1962, s. 15-35; Youssef Eche, Les bibliothèques arabes, Damas 1967, s. 255-256, 258, 259, 260, 261, 264; I. E. Ghanem, Zur Bibliothekgeschichte von Damascus 1115-1516, Bonn 1969, s. 128-130; Yahya Mahmûd Sââtî, el-Vaḳf ve bünyetü’l-mektebeti’l-ʿArabiyye, Riyad 1408/1988, s. 71, 73, 85, 88, 89, 90, 107, 112; M. Kemâleddin İzzeddin, el-Ḥareketü’l-ʿilmiyye fî Mıṣr: Devletü’l-Memâliki’l-Cerâkise, Beyrut 1990, s. 74-79; Seyyid en-Neşşâr, Târîḫu’l-mektebât fî Mıṣr: el-ʿAṣrü’l-Memlûkî, Kahire 1993, s. 16, 83, 86, 90; Eymen Fuâd Seyyid, el-Kitâbü’l-ʿArabiyyü’l-maḫṭûṭ ve ʿilmü’l-maḫṭûṭât, Kahire 1997, s. 249-254; a.mlf., “Naṣṣâni ḳadîmâni fî iʿâreti’l-kütüb”, MMMA (Kahire), IV/1 (1958), s. 128-129; Muhtârüddin Ahmed, “Maḥmûd b. ʿAlî el-Ustadâr eẓ-Ẓâhirî”, Mecelle-i ʿUlûm-i İslâmiyye, I/1, Aligarh 1960, s. 123-146; Fahreddin Fâlih, “et-Taʿlîm fî ẓılli devleti’l-Memâlik”, Âdâbü’r-râfideyn, X, Musul 1979, s. 394; G. Leiser, “The Endowment of the al-Zahiriyya in Damascus”, JESHO, XXVII/1 (1984), s. 44; Ali es-Seyyid Ali Mahmûd, “Mektebâtü’l-Ḳuds fî ʿaṣri selâṭîni’l-Memâlik”, Mecelletü’l-mektebât ve’l-maʿlûmâti’l-ʿArabiyye, IV/4, London 1984, s. 9; İsmâil Ahmed İsmâil, “Medresetü’s-Sulṭân Ḳayıtbay fi’l-Mescidi’l-Ḥarâm”, el-ʿArab, XIV/1-2, Riyad 1979-80, s. 88.

Hindistan’daki Müslüman Türk Devletleri. Sh. Abdülaziz, The Imperial Library of the Mughuls, Lahore 1967, s. 43-44, 49-52, 57; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 226; Gulâm Fâruk Nîlâb Rahîmî, Seyr-i Târîẖî Kitâbẖânehâ der Afġānistân, Tahran 1361, s. 133-146; A. Rakhi Butt, “Development of Libraries in Sind”, Sindhological Studies, Karachi 1982, s. 87; S. M. Imamuddin, Some Leading Muslim Librares of the World, Bengladesh 1983, s. 95-97, 99, 105-106; Olga Pinto, “The Libraries of the Arabs During the Time of the Abbasids”, IC, III/2 (1929), s. 226; R. S. Mackensen, “Moslem Libraries and Sectarian Propaganda”, The American Journal of Semitic Languages and Literatures, LI (1934-35), s. 93; S. A. Zafar Nadvi, “Libraries During the Muslim Rule in India”, IC, XIX/1 (1945), s. 329-331, 336-341, 342-347; Dharma Banu, “The Mughul Libraries”, JPHS, II/4 (1954), s. 287, 292, 297-298; M. Hamidü’z-Zafar, “Abd al-Rahim Khan-Khanan and his Library”, a.e., III/2 (1955), s. 119-122; Mohamed Taher, “Dargah Libraries in India: A Comparative Study”, International Library Review, XVIII, Copenhagen 1986, s. 337-345; a.mlf. v.dğr., “Madrasa Libraries in India”, a.e., XXI (1989), s. 83-97; Mehdî Hâce Pîrî, “Kitâbẖânehâ-yı Leknev”, Mişkât, sy. 18-19, Meşhed 1989, s. 172-194.

Kuzey Afrika’daki Müslüman Devletler. Abdülhâdî et-Tâzî, Câmiʿu’l-Ḳaraviyyîn, Beyrut 1972, I, 123-124; II, 452-453; III, 668-669; a.mlf., Fehârisü maẖṭûṭâti’l-Ḫizâneti’l-Ḥaseniyye, Rabat 1983, s. IV, V-VIII; Yahyâ Mahmûd Sââtî, el-Vaḳf ve bünyetü’l-mektebeti’l-ʿArabiyye, Riyad 1408/1988, s. 51-52, 72-73; Tâhâ Velî, el-Mesâcid fi’l-İslâm, Beyrut 1409/1988, s. 573-574, 576-580; Latifa Benjelloun-Laroui, Les bibliothèques au Maroc, Paris 1990; Muhammed b. Abdülazîz ed-Debbâğ, “Ḫizânetü İbn Yûsuf ve maẖṭûṭâtihâ, naẓra târîẖiyye”, el-Maẖṭûṭâtü’l-ʿArabiyye fi’l-ġarbi’l-İslâmî, Dârülbeyzâ 1990, s. 49-76; Sıddîk b. el-Arabî, “Ḫizânetü İbn Yûsuf ve maẖṭûṭâtihâ, naẓra târîẖiyye”, a.e., s. 77-93; a.mlf., Fihrisü maẖṭûṭâti Ḫizâneti İbn Yûsuf bi-Merâkeş, Beyrut 1994, s. 5-23; Ahmed-Chouqui Binebine, Histoire des bibliothèques au Maroc, Rabat 1992; M. Shatzmiller, The Berbers and the Islamic State: The Marinid Experience in Protectorate Morocco, Princeton 2000, s. 90-91, 100-103, 169-171; Hasan Abdülvehhâb, “el-ʿİnâye bi’l-kütüb ve cemʿihâ fî İfrîḳıyyeti’t-Tûnisiyye”, MMMA (Kahire), I/1 (1955), s. 74; İbnü’l-Hayyât, “Mektebetü’l-Câmiʿi’l-Ḳaraviyyîn ʿabre’t-târîẖ”, el-Mecelletü’l-

Mağribiyye li’t-tevs̱îḳ ve’l-maʿlûmât, sy. 3, Tunus 1985, s. 11.

Osmanlılar. Ayverdi, Osmanlı Miʿmârîsi I, tür.yer.; a.e. II, tür.yer.; a.e. III-IV, tür.yer.; İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), tür.yer.; Süheyl Ünver, İstanbul Üniversitesi Tarihine Başlangıç: Fatih, Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı, İstanbul 1946, tür.yer.; a.mlf., “İkinci Selim’e Kadar Osmanlı Hükümdarlarının Hususî Kütüphaneleri Hakkında”, TTK Bildiriler, IV (1952), s. 309-311; a.mlf., “İstanbul’un İlk Kütüphanesi Hakkında”, Akşam Gazetesi, 31 Ağustos 1942, s. 5; a.mlf., “Mahmud Paşa Vakıfları ve Ekleri”, VD, IV (1958), s. 65-76; Müjgân Cunbur, “Şeyhülislâm Veliyüddin Efendi Vakıfları ve Kütüphanesi”, Necati Lugal Armağanı, Ankara 1968, s. 165-189; a.mlf., “Osmanlı Çağı Türk Vakıf Kütüphanelerinde Personel Düzenini Geliştirme Çabaları”, TTK Bildiriler, VII (1973), II, 675-688; a.mlf., “Vakfiyelere Göre Eski Türk Kütüphanelerinin Yönetimi”, Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni, XI/1-2, Ankara 1962, s. 3-4; a.mlf., “Kanunî Devrinde Kitap Sanatı, Kütüphaneleri ve Süleymaniye Kütüphanesi”, a.e., XVII/3 (1968), s. 134-139; Cahid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, tür.yer.; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, tür.yer.; R. Tûba Çavdar, Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Kadar Osmanlı Kütüphanelerinin Gelişimi (doktora tezi, 1995), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Nazif Öztürk, Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi, Ankara 1995, s. 393; Selim N. Gerçek, “İstanbul Kütüphaneleri: Bunların İlki Hakkında Bir Yazı Dolayısıyla”, Akşam Gazetesi, 27 Haziran 1942; Ömer Lütfi Barkan, “Ayasofya Camii ve Eyüb Türbeleri’nin 1489-1491 Yıllarına Ait Muhasebe Bilançoları”, İFM, XXIII/1-2 (1963), s. 375.

İsmail E. Erünsal

MİMARİ.

Ortaçağ Türk mimarlığında Büyük Selçuklular’ın İsfahan, Nîşâbur, Bağdat gibi şehirlerinin medreselerinde önemli kütüphaneleri vardı (Bağdat Nizâmiye Medresesi-1067). Sultan Sencer’in Merv şehri de kütüphaneleriyle meşhurdu. Anadolu’da Artuklular kütüphanelere verdikleri önemle bilimin yayılmasına hizmet etmişlerdir. Anadolu

Selçukluları döneminde de kütüphanelerin varlığı bilinmektedir. Osmanlı döneminde İstanbul'un ilk kütüphanesi Fâtih Sultan Mehmed'in kitaplarıyla Beyazıt'taki Eski Saray'da kurulurken XV. yüzyılın sonuna doğru medrese ve külliyelerdeki kütüphaneler çoğaldı. Kanûnî Sultan Süleyman devrinin 1534-1566 yılları arasına rastlayan sürecinde pek çok medrese kütüphanesinin yanı sıra cami, tekke, zâviye ve türbelerde de bir kitap dolabı veya odasından meydana gelen kütüphaneler oluşturulmuştur (bu çeşit kütüphaneler için güzel bir örnek olan Süleymaniye Camii Kütüphanesi cami içinde yer alır; caminin sağ fevkanî mahfili altında barok tunç şebeke ile ayrılarak meydana getirilen kitaplık I. Mahmud döneminde yapılmıştır).

XVII. yüzyıldan itibaren bir külliyenin parçası olarak veya tamamen bağımsız küçük kütüphane binaları inşa edilmiştir. Divanyolu'nda Köprülü Kütüphanesi (1089/1678), aynı adı taşıyan külliye içine Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa tarafından ilâve edilmiştir ve bağımsız kütüphane yapılarının ilk örneğidir. Kare bir mekândan oluşan kütüphanenin üzeri sekizgen kasnağın taşıdığı sağır kubbe ile örtülüdür. Duvarlar taş-tuğla sıralarından oluşur. İç mekânda kubbe kalem işiyle bezenmiştir. Saraçhanebaşı'ndaki Feyzullah Efendi Kütüphanesi (1111/1699) medrese odalarından bağımsız, mescid-dershaneyle beraber avludan yükseltilmiş açık bir sofa önünde yer almaktadır. Kare planlı sade mekânı sağır bir kubbe örter. Çorlulu Ali Paşa Kütüphanesi (1120/ 1708) Çarşıkapı'da inşa edilen külliyede yer alır. Kesme taş, iki katlı bir yapıdır. Üstü aynalı tonozla örtülü dikdörtgen esas mekânı dört konsolla zemin kat üzerine oturtulmuştur. Bağımsız diğer bir kütüphane yapısı Vefa'da Şehid Ali Paşa Kütüphanesi'dir (1127/1715). Bodrum, zemin ve birinci kattan oluşan binanın cepheleri taş-tuğla almaşık örgülüdür. Bodrum katı bir hava dehlizi gibiyken zemin kattaki mekân da kitap deposu olmalıdır. Üst katta birbirine bağlantılı iki mekândan büyüğü dikdörgen planlı olup kubbe ve aynalı tonozla örtülüdür. Okuma salonu

olan bu mekânda ahşap, taş ve çini dekorasyon bulunur. Merdiven önündeki diğer mekân kare planlıdır ve aynalı tonozla örtülmüştür.

Şehzadebaşı'nda Damad İbrâhim Paşa Külliyesi içindeki kütüphane (1132/1720) giriş aksına göre dershaneyle simetrik olacak biçimde konumlanır. Kütüphane kare planlı olup üstü sağır kubbeli kâgir bir yapıdır;

avlu cephesi boyunca uzanan revakı ve çok pencereli mekânı ile dikkat çeker. III. Ahmed Kütüphanesi (1131/1719) Topkapı Sarayı'nın üçüncü avlusunda bulunmaktadır. İki yandan mermer merdivenle çıkılan binada revaklı bir bölümle kütüphaneye girilir. Ortadaki kubbeli kare mekân üç yöne doğru, üzeri ayna tonozla örtülü dikdörtgen bölümlerle açılır. Dış cepheler mermer kaplamadır. İç cepheler ise çini, alçı kabartma ve ahşap işleriyle süslenmiştir. Üsküdar Ahmediye Kütüphanesi (1134/1722) külliyenin bünyesinde olup kesme taştan inşa edilmiştir. Zeminden yükseltilmiş olan bina kare planlı ve tek kubbelidir. Yenicami Külliyesi'ne eklenen kütüphane (1138/1726), Vâlide Sultan Türbesi'nin girişi yanına III. Ahmed tarafından yaptırılmıştır. Taş-tuğla almaşık örgü duvarlara sahip kütüphanenin iç mekânı kare biçimindedir ve üzeri sekizgen kasnaklı basık bir kubbeyle örtülüdür. Hekimoğlu Ali Paşa Kütüphanesi (1145/1732) külliye planındaki konumuyla bu yüzyılın benzer yapılarından ayrılmaktadır. Cami avlusuna girişi sağlayan beşik tonozlu bir geçit üzerinde inşa edilmiştir. Bol pencereli okuma salonu ferah, revaklı bir dinlenme balkonuna açılır. Mirzazâde Şeyh Mehmed Efendi Kütüphanesi (1147/1734), Şeyhülislâm Mehmed Efendi Külliyesi içinde ve caminin arka yönünde yıkık durumdadır. Moloz taş-tuğla örgü duvarlara sahip dikdörtgen mekânın üst örtüsü tonozdu. Ayasofya I. Mahmud Kütüphanesi (1153/1740), Ayasofya'nın güneyindeki iki payandanın arasına kesme taşla inşa edilmiş ek bir yapıdır. Üç mekândan oluşan kütüphanede girişin solundaki aynalı tonoz örtülü dikdörtgen okuma salonu bir taraftan tunç şebekelerle Ayasofya içine, diğer taraftan üç pencereyle ışıklık taşlığına açılır. Işıklığın diğer yanında bir kubbe ve aynalı tonozla örtülü dikdörtgen kitap deposu yer almaktadır.

1154'te (1741) İstanbul'da iki bağımsız kütüphane daha inşa edilmiştir. Bunlardan ilki Sultanhamam'daki Âşir Efendi Kütüphanesi olup kütüphane binası iki katlıdır. Birkaç bölümden meydana gelen yapıda dikdörtgen okuma salonu aynalı tonoz örtülüdür ve giriş yönünde bir kubbe ve iki çapraz tonozla genişletilmiştir. Bitişiğinde kare planlı bir kitap deposuna sahiptir. İkincisi Vefa'da Âtıf Efendi Kütüphanesi'dir. Kübik olmayan özgün planı başlıca özelliğini teşkil eder. Kütüphane zemin üzerinde bir bodrumla çıkıntılı esas bir kattan oluşur. Kitap deposu aynalı tonoz örtülü ve dikdörtgen planlıdır. Çok cepheli olarak düzenlenmiş olan okuma salonu iki aynalı tonozla örtülüdür. Bu mekâna beş eyvan açılmaktadır.

Fâtih Külliyesi’ne I. Mahmud bir kütüphane ekletmiştir (1155/1742). Kütüphane iki birimli giriş ve kare okuma salonundan oluşur. Kare mekânın ortasında dört sütunun taşıdığı merkezî bir kubbe yer alırken yanlarda ve giriş aksında aynalı tonozlar, dört köşede ise küçük kubbecikler üst örtüyü oluşturur. Eminönü’nde Hacı Beşir Ağa Külliyesi’nde yer alan kütüphane (1158/1745) caminin batı duvarındaki bir kapıdan ulaşılan dikdörtgen planlı, sade bir yapıdır. Nuruosmaniye Kütüphanesi (1169/1756) külliye içinde ele alınmış olup Türk-barok mimarlık üslûbunun özgün bir örneğidir. Bir mahzen katı üzerine kesme taşla inşa edilmiştir. Köşeleri kırık dörtgen biçiminde ve tonoz örtülü bölüm kitap deposu, ikinci kısım okuma salonudur. Hareketli bir cepheye sahip köşeli oval okuma salonu içten revaklı bir yan galeriyle çevriliyken dört sütunun taşıdığı bir kubbe ve yanlarda yarım kubbelerle örtülüdür. Saraçhanebaşı’nda yer alan Amcazâde Hüseyin Paşa Kütüphanesi (1168/1755) külliyeye sonradan ilâve edilmiş olup medresenin bir koluna bitişiktir. Avludan bir merdivenle çıkılan ve birçok pencereden bol ışık alan tek kubbeli fevkanî bir binadır. Avluya bakan yüzü kesme taş, öteki cepheleri taştuğla almaşık örgüdür. Lâleli’de Râgıb Paşa Kütüphanesi (1176/1763) bir bodrum üzerinde yükselen kubbeli ve tonozlu bir yapıdır. Asıl kitaplık katı, tek gözlü bir revakla girilen ön bina arkasında yer alan kare bir mekândır. Ortada bir büyük kubbe, dört yönde aynalı tonozlar ve köşelerde birer küçük kubbe üst örtüyü meydana getirir. Duvarlar taş-tuğla almaşık örgüyle oluşturulurken mekânın iç süslemesinde çini, kalem işi ve metal şebeke düzenlemeleri kullanılmıştır. Veliyyüddin Efendi Kütüphanesi (1182/1768), Beyazıt Camii’nin batıdaki tabhânesine sonradan eklenmiş kesme taş bir yapıdır. Bir bodrum katı üzerinde yükseltilmiş kütüphane, kubbeli kare bir birim ve tonozlu dikdörtgen mekândan oluşan bir plana sahiptir ve çok pencerelidir. Murad Molla Kütüphanesi (1189/1775) Fatih Çarşamba’da bulunmaktadır. Sundurmalı bir bölümden geçilen kare kütüphane mekânının üst örtüsü Râgıb Paşa Kütüphanesi ile benzerlik gösterir. Duvarlar taş-tuğla almaşık örgüdür. İç süslemede malakârî ve kalem işi kullanılmıştır.

Bahçekapı’da yer alan I. Abdülhamid Kütüphanesi (Hamidiye Kütüphanesi, 1195/1781) bir zemin, bir asma ve bir esas kattan oluşur. Hamidiye Medresesi girişinde başlayan bir merdivenle

ulaşılan fevkanî kütüphanenin dikdörtgen planlı ve tekne tonoz örtülü kitaplığı üç aynalı tonozla örtülü birimle yana doğru genişler. Dikdörtgen okuma mekânının iki köşesi içten köşe pencereleriyle pahlanmıştır. Üzeri ayna tonoz örtülü dikdörtgen bir kitap deposu da olan kütüphanenin duvarları taş-tuğla almaşık örgüdür. Eski bir gravürde duvarlarının nakışlarla kaplı olduğu görülür ise de bugün hiçbir iz yoktur. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi (1196/1782) Üsküdar'da bağımsız bir yapı olarak inşa edilmiştir. Okuma salonuna üzeri tekne tonozlu bir revakla girilir. Kare planlı olan bu mekân kubbeyle örtülmüştür. Bitişiğinde kitap deposu bulunan yapının duvarları taş örgüdür. Hâlet Efendi Kütüphanesi (1818) Galata Mevlevîhânesi girişinde inşa edilmiş fevkanî bir yapıdır. Sokak cephesinde okuma salonu, arkasında kitaplık ve revak-teras gibi birimlerden oluşan yapı tonozlarla örtülmüştür. Yerebatan caddesindeki Esad Efendi Kütüphanesi (1846) bir ön mekândan sonra ortası kare, iki tarafta ikişer sütunla yanlara doğru genişletilmiş tonozlu bölümlerden oluşmaktadır. Dış ve iç mimarisi süslemesizdir. Yenikapı Mevlevîhânesi bünyesinde yer alan Abdurrahman Nâfiz Paşa Kütüphanesi (1851) bânisinin türbesi yanındadır. Biri kare, diğeri kareye yakın dikdörtgen, çapraz tonozla örtülü iki birimden meydana gelmiştir. Bu dönemde inşa edilmiş kütüphane yapılarından farklı olarak fevkanî değildir. Eyüp'te yer alan Hüsrev Paşa Kütüphanesi (1859) hafif yükseltilmiş zeminde inşa edilmiş, birkaç dikdörtgen mekân ve uzun bir koridordan meydana gelmektedir. Mermer cepheli ve bol süslemeli binanın üst örtüsü kubbe ve tonozdur.

XVII. yüzyıldan itibaren İstanbul dışındaki kütüphanelerde, camilerin ve medreselerin içinde yer alanlardan başka bir külliye bünyesinde ya da bağımsız olarak ele alınmış yapılarla karşılaşılmaktadır. Nevşehir'de Damad İbrâhim Paşa Kütüphanesi (1140/1728) aynı adı taşıyan külliyede inşa edilmiş kare mekânlı, kubbeli bir yapıdır. Sivas Hacı Nûman Kütüphanesi de (1172/1759) kare planlı olup bir kubbeyle örtülmüştür. Rodos'ta Hacı Ahmed Ağa Kütüphanesi (1208/1793-94) yanyana iki kubbeli kare birimden oluşmakta, önde okuma odası, arkada kitapların muhafaza edildiği mekân bulunmaktadır. Bağımsız kütüphane yapılarından biri olan Konya Yûsuf Ağa Kütüphanesi (1210/1795-96) Selimiye Camii yanında yer alır. Kare planlı ve kubbeli, kesme taş bir yapıdır. Bol pencereli binanın dört köşesi yuvarlatılmış olup ayrıca bu köşelere ağırlık kuleleri konmuştur. Kayseri Mehmed Râşid Efendi Kütüphanesi (1212/1797),

dikdörtgen planı içinde kubbeli kare bir okuma salonu ve beşik tonozla örtülü dikdörtgen bir koridor kısmına sahiptir, dört köşede ağırlık kuleleri yer alır. Antalya Mütesellim Kütüphanesi (1211/1796), aynı adlı caminin yanında inşa edilmiş kare planlı ve kubbeli, kesme taş bir yapıdır. Akhisar Zeynelzâde Kütüphanesi (1212/1797), güney duvarındaki bir çıkıntıyla birlikte kare planlı ve kubbeli bir yapı olup önünde, üzeri iki aynalı tonoz ve bir kubbeyle örtülü üç gözlü revak bulunmaktadır. Manisa Murâdiye Külliyesi içinde Karaosmanoğlu Hacı Hüseyin Ağa'nın yaptırdığı (1806) bir kütüphane bulunmaktadır. Sekizgen planlı yapıya üzeri çapraz tonozla örtülü küçük bir sakıftan geçilerek girilir. Taş ve tuğla örgüyle oluşturulmuş kütüphane sekiz dilimli bir kubbeyle örtülüdür. Tire Necib Paşa Kütüphanesi (1826), önünde üç küçük kubbeyle örtülü revakı bulunan, kare planlı ve kubbeli bir yapıdır. Lefkoşe II. Mahmud Kütüphanesi (1829) dikdörtgen planlı olup kare ana mekân bir kubbeyle örtülüdür. Önde iki küçük kubbeyle örtülü, biri açık, diğeri kapalı iki mekândan oluşan giriş yer alır. Manisa Çaşnigîr Kütüphanesi (1831), Çaşnigîr Camii bitişiğinde Karaosmanoğlu Hacı Eyüb Ağa tarafından inşa edilmiştir; önünde küçük kubbelerle örtülü üç gözlü revakı bulunan kare planlı ve kubbeli bir binadır. Ürgüp Tahsin Ağa Kütüphanesi (1856) kesme taşla inşa edilmiş, kare planlı ve tek kubbeli kütüphane yapılarındandır. Kütahya Molla Bey (İbrâhim Bey) Kütüphanesi (1855-1858), aynı adlı külliyede yer almış kare planlı ve aynalı tonozla örtülü kâgir bir binadır. Manisa Demirci Mahmud Çelebi Kütüphanesi (1862-1863) sekizgen planlı ve kubbeli olup kesme taşla inşa edilmiştir. Burdur Hacı İsmâil Ağa Kütüphanesi (1886) kare plan üzerine kubbeli, kesme taştan küçük bir yapıdır. Sivas Ziyâ Bey Kütüphanesi de (1908) kare planlı ve taş bir yapıdır.

Osmanlı devri vakıf kütüphanelerinde çoğunlukla kare ve dikdörtgen planlar uygulanmış, bazan da kare mekân içi kolonlu veya çok mekânlı olarak tasarlanmıştır. Bazı örneklerde okuma salonlarında dört sütunla merkezî plan şeması oluşturulurken dikdörtgen planlı mekânlar iki sütunla bölümlenerek kare birimler meydana getirilmiştir. Örtü sisteminde aynalı tonoz ve kubbe kullanılmıştır. Tuğla ve taş kullanımı karakteristiktir. Binaların bir avlu içine alınarak sokak gürültüsünden uzaklaştırıldığı ve okuma için sakin bir mekân oluşturulduğu görülür. Kütüphanelerin konumlanışı gün ışığına göre ayarlanırken iç aydınlığı bol pencereli düzenlemelerle sağlanır. Döşemesi topraktan yükseğe alınarak hava akımlı

bodrum katı tonozları üzerine oturtulan yapılar böylece rutubetten korunmuş oluyordu. Ayrıca kalın duvarlar sesi ve nemi izole ederken yangınlara ve hırsızlığa karşı da önlemler alınmıştır. Kütüphanelerin iç dekorasyonunda sadelik hâkimdir. Kitap dolapları bazan demir şebekeler içine alınmış, bazan da ayrı bir odada bulundurulmuştur. Süs unsuru olarak çini ve kalem işinin kullanıldığı örnekler görülür. Kitaplar, bağımsız binası olan kütüphaneler dışında cami ve medreselerdeki dolaplar

veya kitap odalarının yanı sıra tekkeler, türbeler, vezir konakları, saraylar, bedestenler, dârüşşifâlar (hastahane), imaretler ve dârülhadislerde toplanıp korunuyordu.

BİBLİYOGRAFYA

Süheyl Ünver, “Artıklılar Kütüphaneleri Hakkında Yeni Tetkikler”, TTK Bildiriler, III (1948), s. 221-224; a.mlf., “Selçuklular Zamanında Kütüphaneler Üzerine Yeni Örnekler ve Bazı Mülahazalar”, a.e., s. 642-646; Y. Turan Göktan, İstanbul Haricindeki Osmanlı Devri Kütüphaneleri (lisans tezi, 1980), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi; Nevcan Özkan, Tarihi Gelişim Süreci İçinde Kütüphaneler (yüksek lisans tezi, 1987), Yıldız Üniversitesi Mimarlık Fakültesi; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, tür.yer.; a.mlf., “Osmanlılar’da Kitap ve Kütüphane Geleneği”, Lâle, sy. 3, İstanbul 1985, s. 15-21; Bahtiyar Eroğlu, Bazı Örnekleri ile Anadolu’da Tarihi Türk Kütüphane Mimarlığı (bilim uzmanlığı tezi, 1990), SÜ Fen Bilimleri Enstitüsü; a.mlf., XVII.-XVIII. Yüzyıllarda İç, Batı ve Güneybatı Anadolu’da Kütüphane Mimarisi (doktora tezi, 1998), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Erdoğan Merçil, “Büyük Selçuklular Devri Kütüphaneleriyle İlgili Bir Deneme”, Prof. Dr. Hakkı Dursun Yıldız Armağanı, Ankara 1995, s. 393-399; Deniz Mazlum, “XVIII. Yüzyıl İstanbul’unda Basılı Kitabın Öyküsü ve Kütüphaneler”, Prof. Doğan Kuban’a Armağan, İstanbul 1996, s. 45-50; Alime Şahin, İstanbul’daki Osmanlı Dönemi Kütüphane Yapıları Üzerine Bir Araştırma ve Hacı Beşir Ağa Kütüphanesi (yüksek lisans tezi, 1997), Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü; Ayşe Nalan Yetişkin (Kubilay), XVIII. ve XIX. Yüzyıl İstanbul Kütüphanelerinin

Mimarisi (doktora tezi, 1998), İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., “Kütüphaneler-Mimari”, DBİst.A, V, 176; Behçet Ünsal, “Türk Vakfı İstanbul Kütüphanelerinin Mimari Yöntemi”, VD, XVIII (1984), s. 95-124; Semavi Eyice, “İstanbul: Tarihi Eserler-Kütüphaneler”, İA, V/2, s. 1214/111-114.

Ayşe Denknalbant

KÜVEYT

(الكويت)

Basra körfezinin kuzeybatı köşesinde bulunan Arap devleti.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

Resmî adı Devletü'l-Küveyt olup yüzölçümü 17.818 km², başşehri Küveyt ve resmî dili Arapça'dır. Körfez Savaşı'ndan önce 2 milyonu geçen nüfusu Irak istilâsı sırasında 1.2 milyona inmiş, 2003 tahminlerine göre ise 2.014.100'e yükselmiştir. İdarî olarak Ahmedî, Fervâniye, Âsime, Cehrâ ve Havallî olmak üzere beş muhafazaya ayrılmıştır. Ülke kuzeyde ve batıda 240 km. boyunca Irak, güneyde 250 km. boyunca Suudi Arabistan ile komşudur. Suudi Arabistan ile olan sınırı tabii bir temele dayanmayıp düz bir hat şeklinde uzanır. Küveyt, I. Dünya Savaşı'ndan önceki yıllarda Osmanlı Devleti'nin Basra vilâyetinin Basra sancağına bağlı üç kazadan biri iken (Küveyt'in devletlerinin bir parçası olduğu yolundaki Irak iddiası buna dayanır) uzunca bir süre Türk hâkimiyetinde kaldıktan sonra İngiliz himayesinde bir şeyhliğe dönüştü; 19 Haziran 1961 tarihinde İngiliz Parlamentosu'nun kararı ile bağımsız bir devlet statüsüne kavuştu.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Küveyt toprakları Şattülarap deltasının hemen güneyinde, büyük gemilerin girmesine elverişli derin bir körfezin çevresinde yer alır. Küveyt Halici denilen bu körfez doğu-batı doğrultusunda uzunluğu 80, kuzey-güney doğrultusunda genişliği 20 kilometreyi bulan büyük bir girinti meydana getirir. Halicin karşısında ve orta yerde biri daha büyük iki ada bulunmakta (Feyleke ve Mesken), dolayısıyla içeriye üç ayrı kanaldan girilmektedir. Ancak bunlardan sadece güneydeki ağır tonajlı gemilerin geçebilmesine elverişlidir. Bu sebeple de ülkeye adını veren Küveyt şehri, XVII. yüzyılın ilk yarısında bu girişin kenarındaki bir burnun üzerine kurulmuştur. Şehrin

ve Küveyt körfezinin yıldızı, Osmanlı Devleti'nin büyük ticaret merkezleriyle (İstanbul, İzmir, Bağdat, Basra, Halep, Şam) Hindistan arasında yapılan ticaretin, XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tonajları giderek artan gemilerin girişlerine uygun olmayan Basra nehir limanından Küveyt'e yönelmesi sonucunda parlamaya başlamış ve böylece Küveyt bütün Kuzeydoğu Arabistan'a hizmet eden en büyük liman ve antrepo durumuna gelerek ekonomik, stratejik, dolayısıyla da politik önem kazanmıştır. Buna paralel olarak bölgeye önce, halen ülkeyi yöneten Sabâh ailesinin (Âl-i Sabâh) mensup olduğu Necid kökenli Uneyze kabilesi, ardından yine aynı kesimden Benârî ve Hamed kabileleriyle Irak ve İran kökenli diğer bazı kabileler gelerek yerleşmişlerdir; bunun sonucunda da bölge bir emirliğe dönüşmüştür. Buna rağmen Küveyt, I. Dünya Savaşı'nı izleyen 1920'li yıllarda dahi halkı inci avcılığı, balıkçılık, tekne yapımı ve sınırlı ölçüde ticaretle uğraşan ve toplam nüfusu 40-50.000 kişiyi geçmeyen geri kalmış bir bölge idi. Bu durum, 1936 yılında petrol yataklarının bulunması ve 1946'dan itibaren petrol ihracatının başlamasıyla kökünden değişmiş, Küveyt hızla zengin ve bayındır bir refah devleti haline gelmiştir.

Ülke sıcak ve kurak bir çöl ikliminin etkisindedir. Yaz ortasında sıcaklık gölgede 40-45 Cº dolayındadır; 50 dereceyi bulan ve hatta geçen sıcaklıklar da ölçülmüştür (Temmuz 1979'da 51º). Yaz ve ilkbahar kuraklığın en şiddetli olduğu mevsimlerdir. Kışlar ılık geçer. En soğuk ay ortalama 8 derece ile ocak ayıdır. Bununla beraber sıcaklığın 0 (sıfır) derecenin altına indiği de görülmüştür (ölçülen en düşük sıcaklık 20 Ocak 1964'te -6 Cº). İklim kıyı ile iç kesimler arasında bazı önemli farklılıklar gösterir. Büyük kısmı kasım-mart arasındaki soğuk dönemde düşen yağışların tutarı yıllara göre 10-300 mm. arasında değişir. İlkbahar yağışlarıyla kısa ömürlü bazı otlar yeşerir ve bu ot topluluklarından otlak olarak yararlanılır. Vahaların sayısı azdır. Bunların en büyüğü ve en önemlisi Küveyt şehrinin batısındaki

Cehrâ vahasıdır. Ülkede devamlı su sağlayan kaynaklar ve sürekli akan akarsular yoktur. Bu sebeple önceleri çoğu hafifçe tuzlu kuyulardan sağlanan veya gemilerle Basra'dan getirilen içme suyu günümüzde yüksek kapasiteli arıtma tesisleriyle denizden temin edilmektedir (günde 536.000 m3).

XX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar dünyanın en tenha ve en fakir ülkelerinden

biri olan Küveyt, petrol yataklarının bulunması ve petrol ihracatının başlamasıyla yükselen refah düzeyine paralel biçimde hızla değişmiş, 1910 yılının 35.000 civarındaki nüfusu 1939'da 75.000'e, 1957'de 206.000'e, 1970'te 739.000'e, 1980'de 1.358.000'e, 1990'da 2.142.000'e ulaşmıştır. Körfez Savaşı öncesinde görülen bu olağan üstü hızlı nüfus artışındaki en büyük etken dış göçlerdir. Meselâ 1990 yılında nüfusun 1.316.000 kadarını sayısal önemlerine göre Filistin, Ürdün, Mısır, Irak, Suriye, Hindistan, Lübnan, Pakistan ve Suudî Arabistan'dan gelenler meydana getiriyordu ve bunların toplam nüfustaki oranı 1957'de % 45 iken 1990 yılında % 61'i aşmıştı. Bununla birlikte asıl Küveytliler arasındaki nüfus artış oranı da yüksektir (binde 38 dolayında). Günümüzde zengin Küveyt Devleti'nin sağladığı çeşitli sosyal, siyasal ve malî hak ve yardımlardan ancak Küveyt doğumlularla 1920'den beri Küveyt'te ikamet edenler faydalanabilmektedir.

1930'dan itibaren inci avcılığı başlıca müşteri olan Avrupa ülkelerinin yaşadığı ekonomik buhran, Japonya'nın rekabeti ve daha sonra petrol yataklarının bulunması sebepleriyle önemini kaybetti. İlk petrol arama ve üretme imtiyazı 1934'te Anglo-Amerikan Kuwait Oil Co. şirketine verilmiş, iki yıl sonra bulunan petrolün 1946 yılından itibaren ihracına başlanmıştır. Petrol ihracatı bazı yıllarda meydana gelen değişmelere rağmen ülkenin en büyük gelir kaynağını oluşturmaya devam etmektedir (yılda ortalama 35-40 milyar dolar). Ülkenin petrol yatakları çok zengindir; bilinen rezervin 13 milyar ton dolayında olduğu sanılmaktadır ki bu miktar dünya petrol rezervinin % 9'una eşittir. Bu büyük kaynak sayesinde Küveyt, kişi başına yılda 15-20.000 dolar civarındaki millî geliriyle dünyanın en zengin ülkeleri arasında yer alır. Başlıca sanayi dalları da petrol ve petrokimya üzerine olup en önemli ihraç maddeleri ham ve işlenmiş petrol ile petrol ürünleridir. 1988 yılında 1.997 milyon Küveyt dinarı (1 Küveyt dinarı yaklaşık = 3,3 dolar) tutarındaki ihracatın 1.783 milyon dinarı (yaklaşık % 90'ı) başta Japonya olmak üzere Hollanda, İtalya, Tayvan ve Pakistan gibi ülkelere satılan petrol ve petrol ürünlerinden sağlanmıştı. Aynı yılda ithalâtın değeri 1.492 milyon dinar ve ithalât yapılan başlıca ülkeler de Japonya, Amerika Birleşik Devletleri, Almanya, İngiltere ile İtalya idi.

Bugün Küveyt bir refah devletidir ve petrolden elde edilen gelirin bir kısmı ile vatandaşlarına her alanda destek sağlar. Muhtaçlara para yardımı, konut temini, ücretsiz sağlık hizmetleri, parasız öğretim, öğrencilere karşılıksız

eğitim bursu, kitap ve barınacak yer sağlanması bu desteğin kapsamındadır.

BİBLİYOGRAFYA

P. Bonnenfant, La péninsule arabique d'aujourd'hui, Paris 1982; W. B. Fisher, "Kuwait; Physical and Social Geography", The Middle East and North Africa 1993, London 1993, s. 587; D-M. Fremy, Quid, Paris 1993; E. Epstein, "Kuwait", As.Af., XXV (1938), s. 595-603; R. M. Burrel, "al-Kuwayt", EI² (İng.), V, 572-573; EBr., X, 547-549.

Sırrı Erinç

II. TARİH

Küveyt'in bulunduğu bölgedeki iskân tarihi eski çağlara kadar iner. Özellikle liman girişinde yer alan Feyleke adasında yapılan arkeolojik kazılarda bazı yerleşme izlerine rastlanmıştır. Bununla birlikte Küveyt şehrinin ne zaman ortaya çıktığı kesin olarak bilinmemektedir. Bazı kaynaklarda buranın Kuzey Arabistan'dan gelen Utûb kabilesi tarafından XVIII. yüzyılın başlarında kurulduğu belirtilir.

Tarihî kayıtlara göre Sâsânîler zamanında Arap akınlarına karşı Fırat nehri üzerindeki Hit'ten itibaren kazdırılan büyük hendek Küveyt körfezinin kuzey kıyılarına kadar uzanmaktaydı. 12 (633) yılında Hâlid b. Velîd'in Sâsânî kuvvetlerini bu yörede bozguna uğrattığı bilinmektedir. Bölgenin tarihiyle ilgili bilgiler özellikle XVI. yüzyıldan itibaren fazlalaşır. Bu yüzyılın başlarında Basra körfezinin artan ticarî önemi dolayısıyla Hindistan'a ulaşmış olan Portekizliler'in buraya gelip bir üs kurdukları, Küveyt adının da buradaki kaleye nisbetle "küçük kale" anlamına geldiği üzerinde durulur. 1545 yılından itibaren Basra'yı tam olarak kontrolü altına alan Osmanlılar bu bölgeye de hâkim oldular ve burayı Basra beylerbeyiliği

sınırları içerisine kattılar. Osmanlı idaresi altında ilk dönemlerde bölgenin durumu hakkında ayrıntılı bilgi yoktur. Ancak XVIII. yüzyılda bir liman şehri olarak ortaya çıkışından itibaren bir kaza merkezi haline gelmiş olduğu söylenebilir. XVII. yüzyıl sonlarında bölgeye yerleştirilen Uneyze urbanının bir kolu olan Utûb kabilesinin şeyhleri buraya idareci olarak tayin edildi. Zamanla Utûb kabilesinin üç kolundan Âl-i Sabâh ön plana çıktı ve XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren kaymakamlar bu kabilenin şeyhlerinden tayin edilmeye başlandı, diğer iki kol ise Küveyt'i terketti.

Küveyt'in bir liman şehri olarak hızlı gelişmesine 1760'lardan sonra buraya gelen seyyah Carsten Niebuhr da işaret eder. Ona göre şehirde 10.000 kişi yaşıyordu, bu nüfus yaz aylarında sıcaklar yüzünden 3000'e kadar iniyordu. Limanda 800 kadar tekne vardı, halk balıkçılık ve inci toplayıcılığı ile geçiniyordu. Basra'nın İran işgali altına girmesi (1776-1779) Hint ticaretini Küveyt'e kaydırdı. Bu sayede liman oldukça hareketlendi ve şehir de büyüdü; Halep'ten ve Akdeniz limanlarından körfeze ulaşan yol üzerinde önemli bir ticaret merkezi haline geldi. 1793'te İngilizler, Basra'daki Osmanlı idarecileriyle olan problem yüzünden ticarî merkezlerini 1795'e kadar Küveyt'e taşıdılar. Fakat buranın stratejik önemini koruyarak Küveyt üzerindeki ilgilerini sürdürdüler. İngiltere, XVIII. yüzyılda Arabistan'da ortaya çıkan Suûdî ayaklanmasına karşı Küveyt'i koruma bahanesiyle Basra'daki siyasî memurunu da buraya nakletti (1820). Küveyt halkı bu memuru Küveyt'ten çıkarmaya çalıştı. İngiltere de memurunu Küveyt Limanı girişindeki Feyleke adasına yerleştirerek (1821) bölgeyi yakından izlemeye başladı. Osmanlı Devleti batıda başka meselelerle uğraştığından Küveyt kaymakamı olan şeyhler İngiltere'den çekinerek Osmanlı yönetiminden uzaklaştılar. Fakat Küveyt XIX. yüzyıl başlarında zaman zaman sarsıntılı dönemler geçirdi. 1831'de burada sadece 4000 kişi yaşıyordu. XIX. yüzyılın ikinci yarısında durum değişti. Midhat Paşa'nın Bağdat valiliğine getirilmesi üzerine (1869) Küveyt'in Osmanlı Devleti ile olan bağları güçlendi. Küveyt Kaymakamı Şeyh Abdullah es-Sabâh, Necid seferine çıkan Midhat Paşa'yı Fav adasında karşılayarak ona destek verdi. Şeyh Sabâh seksen gemiden oluşan bir filo ile denizden, kardeşi Mübârek de kalabalık bir ordu ile karadan Midhat Paşa'nın yanında sefere katıldı. Şeyh Abdullah'ın yerine geçen Şeyh Muhammed es-Sabâh, Osmanlı Devleti'ne bağlılığını sürdürürken bir suikast sonucu öldürüldü (1896). Bunun üzerine

aile fertleri arasında mücadele başladı. Bâbıâli, aile içindeki mücadelenin yatışmasını bekleyerek suikastın tertipleyicisi olduğu öne sürülen Mübârek'in kaymakamlığını hemen onaylamadı. Fakat tarafların İngiltere'den yardım istemeleri üzerine irsiyet kavgalarının Küveyt'te meydana getireceği tehlikeyi sezerek Mübârek'in kaymakamlığını tasdik etti (1897). Bölgede zengin petrol yataklarının keşfedildiği ve emperyalist güçlerin dikkatlerinin Ortadoğu'ya çevrildiği bir sırada Mübârek es-Sabâh iki defa İngiltere'ye himaye teklifinde bulunduysa da İngiliz hükümeti bunu kabul etmedi. Fakat Ruslar'ın Osmanlı yönetiminden Küveyt Limanı girişinde bir kömür deposu kurma imtiyazı aldıkları ve Küveyt'e kadar uzanacak olan Bağdat demiryolu imtiyazının Almanya'ya verildiği yönündeki haberler üzerine Hindistan genel valisi Lord Curzon yüzbaşı Mead'i Küveyt'e göndererek Mübârek es-Sabâh ile gizli bir antlaşma yaptı (23 Ocak 1899). Antlaşmaya göre şeyh ve vârisleri İngiltere'nin izni olmadan başka bir devletin temsilcisini kabul etmeyecekti. İngiltere de şeyhe 15.000 rupi (yaklaşık 1000 sterlin) tahsisat bağlayacaktı. İngiltere, şeyhin istediği yazılı garantiyi vermemekle birlikte ondan topraklarının bir kısmını İngiltere'ye kiraladığına dair imzalı bir belge almayı başardı. Durumdan şüphelenen Osmanlı merkezî idaresi Basra liman memurunu Küveyt'e gönderdi. Memurun şeyh tarafından kabul edilmemesi şüpheleri arttırdı. II. Abdülhamid, Basra nakîbüleşraf kaymakamı Receb Efendi'yi Küveyt'e yollayarak gerçek durumu öğrenmek istedi (Ocak 1900). Mübârek es-Sabâh, İngiltere ile yaptığı gizli antlaşmayı inkâr etti. Ayrıca Osmanlı Devleti'ne bağlılığını bildiren imzalı bir belgeyi de padişaha iletilmek üzere Receb Efendi'ye verdi. Bu sırada Küveyt'i ziyaret eden Rusya'nın Bağdat konsolosunu bir Osmanlı memuru sıfatıyla karşıladı. Bu bağlılığından dolayı Mübârek es-Sabâh'a ikinci Mecîdî nişanı verildi ve mîr-i mîrânlık rütbesiyle paşa yapıldı (20 Mayıs 1900). Padişahın ilgisi karşısında Mübârek es-Sabâh, Küveyt'te kendi parasıyla yaptırdığı camiye onun adını verdi. Ayrıca bağlı olduğu Basra vilâyetini ziyaret ederek (17-24 Kasım 1900) Küveyt'e hiçbir yabancı devleti sokmayacağına ve Osmanlı Devleti'ne bağlı kalacağına dair Vali Muhsin Paşa'ya söz verdi. Mübârek es-Sabâh bu sözüne rağmen İngiltere ile imzaladığı gizli antlaşmaya uygun davrandı. Padişahın izniyle Küveyt'e giden Bağdat Demiryolu Şirketi'nden bir heyeti kabul etmedi. İngilizler'in destek ve kışkırtmalarıyla Necid emîrine karşı savaş açtı (Ocak 1901). Basra Valisi Muhsin Paşa durumu öğrenmek için Küveyt'i ziyaret etti (19 Mayıs 1901) ve şeyh tarafından

samimi bir şekilde karşılandı. İngilizler'in Küveyt'te bir himaye sistemi oluşturma çabaları Rusya, Fransa ve Almanya'nın da tepkisine yol açtı. İngiltere ise bu devletlere statükoyu korumaktan başka bir amacının olmadığını bildirdi. Fakat 4000 asker ve mühimmat yüklü Zuhaf adlı Türk gemisinin Küveyt Limanı'na girdiği sırada limandaki İngiliz gemisinin kaptanının ziyaret maksadıyla geldiği Türk gemisi kaptanına Küveyt'in İngiltere'nin himayesinde olduğunu söyleyerek tehditlerde bulunması (24 Ağustos 1901) tartışmaları yeniden başlattı. İngiltere'nin İstanbul'daki elçisi, İngiliz çıkarlarının korunması konusunda Küveyt kaymakamıyla antlaşma yaptıklarını açıkladı. Türk hükümetinin bunun devletler hukukuna aykırı olduğunu hatırlatması üzerine amaçlarının statükoyu korumak olduğunu söyledi. Nihayet karşılıklı verilen notalarla iki devlet arasında Küveyt'te statükonun korunması konusunda antlaşma sağlandı (11 Eylül 1901). Buna göre İngiltere Küveyt'i işgal etmeyecek veya himayesine almayacaktı. Osmanlı Devleti de buraya asker göndermeyecekti. İngiltere'nin bu antlaşmaya dayanarak Küveyt'e yerleşmesinden korkan padişah, hem İngiltere'nin asıl maksadını anlamak hem de Küveyt'te egemenlik haklarının hâlâ sürdüğünü göstermek için Basra nakîbüleşrafı ile vilâyetten resmî bir memurun Küveyt'e gönderilmesine karar verdi. Osmanlı heyetinin Küveyt'e gelişi İngiltere tarafından antlaşmaya aykırı bulundu. Osmanlı hükümeti de kendi egemenlik haklarının değişmediğini belirtti. Ancak İngilizler çeşitli bahanelerle Küveyt'e silâh yığmayı sürdürdü. Lord Curzon, Küveyt'i ziyaret ettikten sonra (Kasım 1903) Hindistan ordusunda çalışan Notis'i Küveyt'e konsolos olarak gönderdi (Ağustos 1904). Bâbıâli'nin itirazı üzerine İngiltere bunun konsolos değil siyasî memur olduğunu bildirdi. Maaş ve ikramiye adıyla Mübârek es-Sabâh'a 100.000 rupi ile gıda yardımında bulunan siyasî memur için bir bina tahsis edildi ve kapısına da İngiliz bayrağı çekildi. Bölgede çalışan İngilizler'i koordine eden bu memur Küveyt'in idarî işlerine de müdahale ediyordu. İngilizler, zengin petrol yataklarının bulunduğu yerleri işaretleyerek Küveyt'in sınırlarını tesbit etmeye başladılar. II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesinin ardından İngiltere Küveyt konusunda daha rahat hareket etme fırsatı buldu. Sadrazam Hakkı Paşa, Bağdat demiryolu finansmanı konusunda İngiliz sermayesine karşı duyulan endişenin Küveyt meselesinden kaynaklandığını belirterek demiryolunun Bağdat'tan sonraki kısmının Küveyt meselesiyle birlikte ele alınıp halledilmesini teklif etti (29 Aralık 1910). İngiliz Hariciye Nâzırı Edward

Grey, parlamentoda yaptığı bir konuşmada Küveyt şeyhiyle antlaşma yaptıklarını ve şeyhi koruma görevini üstlendiklerini açıkladı (8 Mart 1911). Müzakere konularını Bağdat demiryolu, Basra körfezi ve Osmanlı gümrüklerinin arttırılması olmak üzere üç grupta toplayan Edward Grey, Küveyt konusunda şeyh ile imzaladıkları antlaşmaların tanınması halinde Osmanlı Devleti'nin Küveyt üzerindeki egemenlik haklarını ve şeyhin bir Türk kaymakamı sayılmasını kabul edeceklerini bildirdi (29 Temmuz 1911). İç ve

dış olayların yoğun baskısından ancak İngiltere'nin desteğiyle kurtulmanın mümkün olduğuna inanan İttihatçılar, İngiliz tekliflerini olumlu bularak şeyhle yaptıkları antlaşmaların metinlerini istediler. İtalya'nın Trablusgarp'a saldırmasından (19 Eylül 1911) sonra Edward Grey şeyhle yapılan antlaşmaların metinlerini gönderdi (24 Ekim 1911). Osmanlı hükümeti, Küveyt'te İngiliz çıkarlarına ve Osmanlı egemenliğine uygun bir antlaşmayı kabul edeceğini İngiltere'ye bildirdi (15 Nisan 1912). İngiltere, körfezdeki bütün haklarının tanınması halinde gümrüklerin % 4 arttırılmasına razı olacağı cevabını verdi (18 Temmuz 1912). Fakat Balkan Savaşı yüzünden herhangi bir girişimde bulunulmadı. Bâbıâli Baskını ile tekrar iktidara gelen İttihatçılar, eski sadrazamlardan Hakkı Paşa'yı fevkalâde murahhas sıfatıyla Londra'ya göndererek (Şubat 1913) müzakereleri başlattılar. Daha önce parafe edilen beş mukavele Hakkı Paşa ve Edward Grey tarafından imzalandı (29 Temmuz 1913). Basra körfeziyle civarına ait konularla ilgili mukavelelerden beşincisinin ilk on maddesi Küveyt ile ilgiliydi. Küveyt, Osmanlı Devleti'ne bağlı idarî muhtariyete sahip bir kaza merkezi oluyordu. Kaymakamını yine Osmanlı padişahı tayin edecekti. Osmanlı yönetimi Küveyt'in iç işlerine karışmayacak ve oraya asker göndermeyecekti. İngiltere de 11 Eylül 1901'de teâti edilen teminata uygun olarak bu mukavelede belirlenen statükoda Osmanlı hükümeti bir değişiklik yapmadıkça Küveyt ile olan ilişkilerinde bir değişiklik yapmayacak ve Küveyt üzerinde himaye tesis etmeyecekti. Osmanlı Devleti, Bağdat demiryolunu Küveyt toprakları içinde de sürdürmek isterse İngiltere ile anlaşıp ilgili tesisleri birlikte yapacaklardı. I. Dünya Savaşı'nın çıkması üzerine bu antlaşmalar yürürlüğe konulamadı. İngiltere savaşta Basra'yı ele geçirince (22 Kasım 1914) Küveyt'in kendi himayesinde olduğunu ilân etti. Fakat bundan hoşlanmayan Şeyh Mübârek es-Sabâh ve Küveyt ileri gelenleri Küveyt'i ziyaret eden İngiliz Generali Harding'i

karşılamadılar (31 Ocak 1915). Mübârek'in vefatından (30 Ocak 1916) sonra İngilizler, Nâşir'i şeyh yapmak istedikleri halde halk Sâlim'i şeyhliğin başına getirdi (Aralık 1916). Sâlim, İngilizler'le daha önce yapılan antlaşmaları tanımadığını açıklayarak Osmanlı Devleti ile ilişkilerini düzeltmeye özen gösterdi. İngiltere de Küveyt'e karşı ambargo uygulayıp ticareti yasakladı. Sâlim'in ölümünün (27 Şubat 1921) ardından şeyhliğe getirilen Câbir'in oğlu Ahmed İngiltere ile ilişkilerini düzeltti. Irak ile olan sınırını İngilizler'in yardımı ile belirledi. Suudi Arabistan ile antlaşma imzalayarak (2 Aralık 1922) sınır meselelerini halletti. İngiliz ve Amerikan sermayesiyle kurulan Kuwait Oil Company adlı şirket 1936'dan itibaren petrol çıkarmaya başladı. Şeyh Ahmed'in vefatından (1950) sonra şeyh olan Abdullah petrol gelirlerini planlı bir şekilde ülke kalkınmasında kullandı. Küveyt, 19 Haziran 1961'de tam bağımsızlığa kavuştu ve şeyh "emîr" unvanını aldı. Irak ise Arap Birliği'ne üye olan Küveyt'in bağımsızlığını tanımadı ve Şeyh Abdullah'ın Basra vilâyetine bağlı olarak Küveyt kazası kaymakalığına tayin edildiğini açıkladı. Küveyt, Irak saldırısına karşı İngiltere'den yardım istedi. Arap Birliği de Küveyt'in bağımsızlığını korumak için kuvvet gönderdi (Eylül 1961). Küveyt'in Birleşmiş Milletler'e üye olmasından (Mayıs 1963) sonra Irak da Küveyt'in bağımsızlığını ve toprak bütünlüğünü tanıdı (Ekim 1963). Arap Birliği askerleri aynı yıl Küveyt'i terkettiği halde İngiliz askerleri 1971'e kadar Küveyt'te kaldı. Küveyt'te yirmi kişilik kurucu meclisin hazırladığı anayasaya göre seçilen meclis çalışmalarına başladı (Ocak 1963). Şeyh Abdullah'ın ölümünün (24 Kasım 1965) ardından Şeyh Sabâh emîr, Câbir de başbakan oldu. Câbir daha sonra veliaht ilân edildi (Mayıs 1966).

Küveyt, Irak-İran savaşı (1980-1988) sırasında Irak tarafını tuttuğu gibi Irak petrollerinin Küveyt limanlarından dünyaya satılmasını sağladı. Irak yanlısı politika izlemesi İranlı grupların tepkisine yol açtığından 27.000 İranlı ve diğer yabancılar Küveyt'ten çıkarıldı (1985-1986). Irak, İran savaşı sırasında petrol gelirlerinin bir kısmının çalındığı iddiasıyla Küveyt'i işgal ederek (2 Ağustos 1990) Küveyt'in Irak'ın on dokuzuncu vilâyeti olduğunu açıkladı. Küveyt yöneticileriyle emîr komşu ülkelere sığındı. Nihayet Birleşmiş Milletler'in kararı (nr. 678) gereğince Amerikan ve İngiliz askerî gücü tarafından Irak kuvvetleri Körfez Savaşı ile Küveyt'ten çıkarıldı (28 Şubat 1991). Sürgündeki Küveyt hükümeti ve emîr Küveyt'e döndü. Küveyt savaşta büyük tahribata uğradı. Küveyt yönetimi yabancıların

sayısını % 50'nin altında tutma ilkesini benimsedi. Ülkenin yeniden imarı için Amerika ile on yıllık bir savunma antlaşması imzalandı (19 Eylül 1991). Benzer bir antlaşma İngiltere ve Fransa ile de yapıldı (1992).

BİBLİYOGRAFYA

Osman b. Bişr en-Necdî, ʿUnvânü'l-mecd fî târîḫi Necd (nşr. Abdurrahman b. Abdüllatîf Âlü'ş-Şeyh), Riyad 1402/1982, I, 124, 209, 240; A Collection of Treaties, Engagements and Sanads Relating to India and Neighbouring Countries (ed. C. U. Aitcheison), Calcutta 1892, XI/XXXVI, tür.yer.; Ali Haydar Midhat, Midhat Paşa, İstanbul 1325, I, 102; Delîlü'l-Ḫalîc (Tarih), III, 1511, 1512, 1513, 1526, 1527, 1530, 1536, 1545, 1546, 1548; Abdülazîz er-Reşîd, Târîḫu'l-Küveyt, Bağdad 1344, s. 37-38, 139-173; Yûsuf b. Îsâ el-Kınâî, Ṣafaḥât min târîḫi'l-Küveyt, Kahire 1946, s. 24-25; H. R. P. Dickson, The Arab of the Desert, London 1949, s. 272; H. J. Whigham, The Persian Problem, New York 1903, s. 101-105; L. Fraser, India Under Curzon and after, New Delhi 1968, s. 97-98; Abdülkerim Mahmûd Garâyibe, Târîḫu'l-ʿArabi'l-ḥadîs̱, Beyrut 1984, s. 228-230; Alan Rush, Al-Sabah: History-Genealogy of Kuwait's Ruling Family: 1752-1987, London 1987; Cevdet Küçük, Kuveyt Üzerinde Osmanlı-İngiliz Nüfuz Mücadelesi: 1896-1913 (profesörlük tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 1989); Muhammed Mütevellî - Mahmûd Ebü'l-Alâ, Coġrâfiyyetü'l-Ḫalîc, Küveyt 1413/1993, s. 461-469; Fr. F. Anscombe, The Ottoman Gulf: The Creation of Kuwait, Saudi Arabia and Qatar, New York 1997, tür.yer.; L. Lockhart, "Outline of the History of Kuwait", JRCAS, XXXIV/3-4, London 1947, s. 262-274; N. H. Aruri, "Kuwait; A Political Study", MW, LX/4 (1970), s. 321-343; A. Grohman, "Kuveyt", İA, VI, 1130; R. M. Burrel, "Kuwayt", EI² (İng.), V, 573-575; "Failaka", The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East, New York 1997, II, 297-299.

Cevdet Küçük - Mustafa L. Bilge

LÂ HAVLE ve LÂ KUVVETE

(bk. HAVKALE).

LÂÇİN

(لاچين)

el-Melikü'l-Mansûr Hüsâmüddîn Lâçîn b. Abdillâh el-Mansûrî (ö. 698/1299)

Memlük sultanı (1296-1299).

Ali b. Aybek et-Türkmânî'nin memlüklerindendir. Efendisi, el-Melikü'z-Zâhir I. Baybars döneminde Bizans'a sürgün edilince Lâçin Mısır'da Emîr Seyfeddin Kalavun tarafından satın alındı. Kalavun'un eski memlüklerinden olan Lâçin'den ayırt edilmek için ona "es-Sagīr", gözlerinin renginden dolayı da "Şukayr" (eşkar) lakabı verildi. Emîr Seyfeddin'in saltanat lakabı Mansûr'a nisbetle Mansûrî nisbesiyle anılır. el-Melikü'z-Zâhir Baybars'ın kızı ile evlenen Lâçin, Baybars devrinde (1260-1277) devâdâr-ı kebîr olarak devlet hizmetinde bulundu. Bedreddin Sülemiş b. Baybars'ın kısa saltanatında (1279) kendisine "re'sü nevbeti'l-câmedâriyye" unvanı verildi. Ardından bir askerî birlikle Şevbek'e yürüdü ve orayı istilâ etti. Kalavun'un hizmetinde iken Dımaşk'a saltanat nâibi tayin edilen Lâçin, Kalavun'un saltanatını kabul etmeyip el-Melikü'l-Kâmil lakabıyla saltanatını ilân eden Dımaşk nâibi Sungur el-Eşkar tarafından hapsedildi. Kalavun, Sungur'u mağlûp edince Lâçin'i hapisten kurtararak Dımaşk saltanat nâibliğine iade etti. Lâçin, Kalavun'un İlhanlılar'ın Suriye'ye yaptıkları hücumlara karşı çıktığı sefere katıldı. Bu sefer sırasında meydana gelen savaşlarda cesaret ve kahramanlığı ile kendini gösterdi (680/1281). Akkâ'daki karışıklıklar sebebiyle Sultan el-Melikü'l-Eşref Halîl b. Kalavun'un başlattığı kuşatmada bulundu (689/1290). Akkâ'nın fethinin ardından sultan bazı emîrlerle beraber Lâçin'i de hapsetti ve yerine Alemüddin eş-Şücâî'yi getirdi. Lâçin kısa bir müddet sonra affedilerek emîrü's-silâhdâr (mukaddemetü elf) oldu ve iktâları iade edildi. Kınnesrîn yakınlarındaki Kal'atürrûm kuşatmasından Dımaşk'a döndüklerinde Sultan el-Melikü'l-Eşref ile aralarındaki ihtilâftan endişe ederek çevresinden uzaklaşmaya çalışırken yakalanıp Mısır'a götürüldü ve Kal'atülcebel'de hapsedildi; ancak Emîr Bedreddin Baydarâ'nın aracılığı ile

affedildi ve eski görevine döndü. Sultan el-Melikü'l-Eşref hayatta olduğu sürece kendini güvende hissetmeyen Lâçin, Emîr Baydarâ ile iş birliği yaparak onun öldürülmesini tertipledi. el-Melikü'l-Eşref'in katli üzerine Emîr Baydarâ sultan ilân edildi. Emîr Baydarâ Mısır'a giderken el-Melikü'l-Eşref'in memlükleri tarafından öldürülünce gizlenmek zorunda kalan Lâçin, el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'un saltanatı sırasında ortaya çıktı (Ramazan 693 / Ağustos 1294) ve Müdebbirü'l-memleke Ketboğa'nın aracılığı ile affedildi. Lâçin bu dönemde halife, kadılar ve ileri gelen emîrler huzurunda çocuk yaştaki el-Melikü'n-Nâsır'ın tahttan indirilip Ketboğa'nın iktidara getirilmesini sağladı. Sultan Ketboğa da onu Mısır saltanat nâibi tayin etti. Moğol asıllı olan Ketboğa'nın, Gāzân Han'ın İslâmiyet'i kabul etmesi dolayısıyla kaçıp kendisine sığınan 10.000'den fazla putperest Moğol'u (Oyratlar) himaye etmesi, onlara zengin iktâlar vermesi emîrleri ve halkı rahatsız etti. Artan huzursuzluktan dolayı muhalif emîrler ve Lâçin, Sultan Ketboğa'nın tahttan indirilmesine karar verdiler. Ketboğa'nın adamları katledildi, sultan yirmi kadar adamıyla Şam nâibine sığındı. Lâçin, Sultan Ketboğa'nın hazinesine el koydu, bir kısım muhafızlarını kendi tarafına çekti. Emîrler, Ketboğa'nın saltanatına son verip Lâçin'i tahta çıkarmayı kararlaştırdılar. Lâçin büyük törenlerle Mısır'a girdi ve 18 Muharrem 696'da (16 Kasım 1296) tahta oturdu. Saltanatı Mısır'daki Abbâsî Halifesi Hâkim-Biemrillâh tarafından kabul edildi ve hutbelerde adı okundu. Kudüs, el-Halîl, Kerek, Nablus, Safed gibi büyük nâibliklerdeki emîrler Kahire'ye temsilciler göndererek sultana itaatlerini bildirdiler; Ketboğa da yenilgiyi kabul ederek yeni sultana boyun eğdi. Dımaşk'ta emîrler ve kadılar Ketboğa'yı azledip Lâçin'in saltanatını benimseme kararı aldılar.

Lâçin, Muhammed b. Kalavun'un annesiyle birlikte Kerek'te oturmasına karar verdi. Ketboğa'nın kayırdığı Oyratlar'ın ileri gelenlerini hapsetti, diğerlerini Mısır ve Suriye'de çeşitli bölgelere dağıttı. Halife Hâkim-Biemrillâh'ın hareket sahasını genişletti. Dımaşk'tan Kahire'ye getirterek dârüladl nâibliğine tayin ettiği Emîr Alemüddin ed-Devâdârî'yi Tolunoğlu Camii'nin tamiri, yeni vakıflar için arazi satın alınması gibi işlerle görevlendirdi. Mısır saltanat nâibi Kara Sungur'u azletti ve emîrlerin muhalefetine rağmen yerine Emîr Seyfeddin Mengü Timur el-Hüsâmî'yi getirdi, daha sonra idareyi ona bıraktı. Ancak Mengü Timur'un kendi kendine aziller ve tayinler yapması, keyfî harcamalarda bulunması ve

Lâçin’den kendisini veliaht tayin etmesini istemesi aleyhinde bir grubun oluşmasına sebep oldu. Sultan Lâçin, el-Melikü’z-Zâhir Baybars’ın sürgündeki ailesini Mısır’a getirtti. 697’de (1297-98) Sîs’in alınmasını istedi. Alemüddin Sencer ed-Devâdârî kumandasındaki Mısır askerine katılan Dımaşk, Halep, Trablus, Hama, Safed birlikleriyle Tel Hamdûn, Tel Bâşir ve Maraş gibi kaleler alındı. İskenderun ve Adana üzerine yapılan seferlerde birçok ganimet ele geçirildi. Aynı yıl er-Ravku’l-Hüsâmî adlı düzenlemeyle emîrlerin iktâları yeniden ayarlandı. Buna göre Sultan Lâçin ve Mengü Timur’un memlükleri kayırılırken diğer emîrlerin iktâları yetersiz hale geliyordu, ayrıca asker sayısı azalıyordu. Bu durum emîrler arasında kin ve hasede sebep oldu. Sultan düzenlemeyi değiştirmek istediyse de Mengü Timur bunu engelledi. Mengü Timur’un uygulamaları sivil ve askerler arasında ülke genelinde büyük bir rahatsızlığa yol açtı. Emîrler bu gidişe son vermek için sultanın ve Mengü Timur’un öldürülmesini kararlaştırdılar. Lâçin’in saltanata gelmesinde yardımcı olan Gürcü el-Eşrefî bu defa onun katledilmesini planlayanların başında yer aldı. Durumu sezerek kalede oturmaya ve muhtemel tehlikelerden korunmaya

çalışan Lâçin, 11 Rebîülâhir 698 (16 Ocak 1299) tarihinde el-Kasrü’l-Cüvânî’de Gürcü el-Eşrefî’nin yönettiği baskında öldürüldü ve cesedi Karâfetüssuğrâ’ya defnedildi. Ardından da Mengü Timur katledildi. Lâçin’in yerine Muhammed b. Kalavun ikinci defa tahta çıkarıldı.

Sultan Lâçin Arapça’yı az bilir, buna karşılık Türkçe’yi iyi konuşurdu. Cesur, heybetli, ok atmada ve mızrak kullanmada mâhirdi. Şam saltanat nâibliği zamanında alçak gönüllülüğüyle halkın sevgisini kazanmıştı. Âlimlerle sohbet eder, huzuruna girenleri ayakta karşılardı. İbn Tolun Camii’nde dört mezhebe göre fıkıh dersleri, Kur’an ve tıp dersleri okutulmasını kararlaştırdı. Yetim çocukların eğitimi için özel mekânlar ayırdı. Çeşitli bölgelerdeki cami, mescid, medrese gibi yapıları ıslah ettirerek buraların yeniden faaliyete geçmesini sağlayan Lâçin saltanatının başlarında yaptığı bu tür işlerle halkın takdirini kazandı. Bazı şairler onun hakkında methiyeler yazdılar.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü’l-Fidâ, el-Muḫtaṣar, IV, 13-15, 26-31, 34-40; Zehebî, el-ʿİber, III, 337-338, 340, 342, 386, 391, 393; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 290-292, 295, 301, 307, 309, 312, 319-322, 330, 332, 334, 336, 339, 343, 346-350, 352; XIV, 2-3; İbn Haldûn, el-ʿİber, V, 395-398, 404-412; Makrîzî, es-Sülûk, III, bk. İndeks; Bedreddin el-Aynî, ʿİḳdü’l-cümân (nşr. Muhammed Muhammed Emîn), Kahire 1408-1409/1988-89, II, 231, 243, 262, 276, 371, 379; III, 11, 56, 82-83, 114, 120, 123, 126-127, 130, 204-206, 238, 240, 270-272, 299, 311, 315, 345-350, 352-367, 383, 385, 389-393, 396-402, 407, 421, 423-436; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, VIII, 48-50, 67, 85-91, 95, 99, 107-109; a.mlf., el-Menhelü’ṣ-ṣâfî, V, 64, 276; VI, 94-95; İbn İyâs, Bedâʾiʿu’z-zühûr, I, 310, 348, 368-369, 378, 384, 386-387, 391-392, 394-395, 401; İsmail Yiğit, Siyasî-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlükler, İstanbul 1991, VII, 68-70; Samira Kortantamer, Bahri Memluklar’da Üst Yönetim Mensupları ve Aralarındaki İlişkiler, İzmir 1993, s. 26, 44, 49, 128, 162; P. M. Holt, “The Sultanate of Lāchīn (696-8/1296-9)”, BSOAS, XXXVI (1973), s. 521-532; a.mlf., “Lāḏjīn”, EI^2 (İng.), V, 594-595.

Asri Çubukçu

LÂDİK BEYLİĞİ

(bk. İNANÇOĞULLARI).

LÂDİKLİ MEHMED ÇELEBİ

(bk. MEHMED ÇELEBİ, Lâdikli).

LADY MONTAGU, Mary Wortley

(bk. MONTAGU, Lady Mary Wortley).

LÂEDRÎ

(لاأدري)

Kime ait olduğu bilinmeyen nazım parçalarının altına “yazanı belli değil” anlamında konulan ibare.

Toplum hâfızasında yer almış özlü sözler gibi (kelâmıkibar, atasözü, vecize vb.) bazı nazım parçaları da asırlar boyunca halk arasında yaşar. Özellikle töreye ve değer yargılarına uygun düşen bu tür mısra ve beyitler dilden dile dolaşırken atasözleri gibi yaygınlaşıp topluma mal olduğu vakit Arapça “(söyleyeni) bilmiyorum” anlamına gelen lâedrî diye nitelenir. Metinlerde lâedrî yerine sadece lâ yazılması yaygın olup bazan meçhul diye kaydedildiği de görülmektedir. Bununla anlam benzerliği taşıyan anonim kelimesinin halk edebiyatında söyleyeni bilinmeyen ve çok defa ortak olan ürünler için kullanılmasına karşılık lâedrî, şairi unutulmuş veya nakledenin hatırlayamadığı şiir parçaları hakkında kullanılmıştır. Bazan şairi bilinen mısraların küçük değişikliklerle lâedrî olarak kaydedildiği de olmuştur.

Bu tür mısra ve beyitler içinde atasözleri gibi akılda kalıcı nitelikte olanlar çoğunluktadır. Bunlar bazan bir atasözünü konu aldığı gibi (Söylemekten söz uzar artar emek / Söyleyenden dinleyen ârif gerek), bazan da kendileri atasözü değeri kazanabilir (Buna kim âlem-i imkân derler / Olmaz olmaz deme, olmaz olmaz). Birtakım dinî esasların nazmen söylendiği beyitler de zaman içerisinde bu vasfı kazanabilir (Ey azîzim kıl şükür mâlın harîsi olma pek / Rızkına Allah kefildir etme aslâ anda şek) hak, adalet, dürüstlük vb. erdemlerin konu edildiği hikemî-didaktik beyitler, doğruluğu herkes tarafından kabul edilmiş davranış biçimleriyle kişi, toplum ve kurumları eleştiren fikirlerin yer aldığı çeşitli nazım parçaları da aynı niteliğe sahip olabilir. Nitekim bazı beyit ve mısralar, aslında bir manzumede yer aldıkları halde ihtiva ettikleri fikir yahut ifade güzelliği sebebiyle ön plana çıkarak bütünden ayrılmakta ve manzumenin diğer beyitlerinin, dolayısıyla şairin unutulmasına yol açmaktadır.

Toplumun takdirini kazanmış bir beyit yahut mısraın muhtevası kadar

söyleniş biçimi de onun hâfızalara nakşedilmesine vesile olmuştur. İster tasavvufâne (Aman lafzı senin ism-i şerîfinle müsâvîdir / Anınçün dervişin zikri “aman”dır yâ Resûlallah), ister şûhâne (Gülü târife ne hâcet ne çiçektir biliriz), isterse rindâne (Kanâat eylemektir çâre aza) olsun pek çok mısra ve beyit asırlar boyunca lâedrî imzasıyla anılmıştır. Ancak bu tür beyitler içinde insanların sık sık tekrarlayarak rahatlayabilecekleri, âdeta dertlerini paylaşabilecekleri, geçmişte kendilerine bir örnek görüp teselli bulabilecekleri felekten şikâyet edenler önemli bir yer tutar. Bu durumda kişileri ilgilendiren husus beyitlerin şairleri değil o şairlerin ifadelerindeki tecrübedir.

Söylendiği günden itibaren lâedrî olarak anılan beyit ve mısralar da vardır. Bazı siyasî endişeler, insanlar arasındaki ilişkiler, hiciv, müstehcenlik vb. sebepler bu tür şiirlerin sayısını arttırmıştır. Beyit ve mısralar yanında manzumelerde de ortaya çıkan bu belirsizlik aslında şairin kendini emniyete alma düşüncesiyle ilgilidir. Böylece şair başına gelebilecek musibetlerden emin olmak için bilinmezliği tercih eder ve yazdığı şiire bizzat kendisi lâ edrî imzasını koyar. Kanûnî Sultan Süleyman’ın Şehzade Mustafa’yı öldürtmesi dolayısıyla söylenen mahlassız mersiyelerle (Mehmed Çavuşoğlu, “Şehzâde Mustafa Mersiyeleri”, TED, XII [1982], s. 641-686), bu hadiseden dolayı Vezîriâzam Rüstem Paşa’ya kızan şairin, onun saraya damat seçildiği zaman cüzzamlı olmadığının anlaşılmasına elbisesinde bulunan bir bitin vesile olduğunu telmih yoluyla söylediği, “Olıcak bir kişinin bahtı kavî tâlii yâr / Kehlesi dahi mahallinde anın işe yarar” ve “Kendisi muhtâc-ı himmet bir dede / Nerde kaldı gayriye himmet ede” gibi beyitler yahut müstehcen ifadeler ihtiva eden nazım parçaları bunlardandır.

Bu tabirin ilk defa kimin tarafından ve ne zaman kullanıldığı bilinmemekle birlikte yakın dönemlere ait bazı antoloji ve müntehabat mecmualarında “lâ edrî” yahut “lâ” şeklinin kullanıldığı görülür. Bu mecmuaların alfabetik veya kronolojik tasnife tâbi tutulanlarında normal sıralamanın ardından müellifi bilinmeyen beyitlere yer verilmiştir (meselâ bk. Bursalı Mehmed Tâhir, Müntehabât-ı Mesâri‘ ve Ebyât, İstanbul 1328; Recâizâde Ahmed Cevdet, Nevâdirü’l-âsâr fî mütâlaati’l-eş‘âr, İstanbul, ts.; Rıza Akdemir, Güldeste, Ankara 1990). Ancak bu tür beyitler için ayrı bir bölüm açan eserler de vardır (meselâ bk. Vasfi Mâhir Kocatürk, Divan Şiirinde Meşhur Beyitler, Ankara 1963, s. 81-93; İ. Hilmi Soykut, Türk Şiirinde Tasavvuf,

Hikmet ve Felsefeyle Dolu Unutulmaz Mısralar, İstanbul 1966, s. 1019-1150; Ömer Erdem,

Unutulmayan Mısralar, İstanbul 1994, s. 114-117).

BİBLİYOGRAFYA

Vasfi Mâhir Kocatürk, Divan Şiirinde Meşhur Beyitler, Ankara 1963, s. 80-93; S. Kemal Karaalioğlu, Ansiklopedik Edebiyat Sözlüğü, İstanbul 1983, s. 447; L. Sami Akalın, Edebiyat Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1984, s. 171; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, Ankara 1995, s. 341; a.mlf., “Büyük Üstad Lâedri”, Şairlerin Dilinden, İstanbul 1996, s. 109-114; Ali Püsküllüoğlu, Edebiyat Sözlüğü, İstanbul 1996, s. 88; Pakalın, II, 346.

İskender Pala

LÂEDRİYYE

(اللاأدريّة)

İnsan aklının Tanrı ve evren hakkındaki mutlak gerçeği bilemeyeceğini ileri süren felsefî akım, agnostisizm.

Arapça'da "bilmiyorum" anlamına gelen lâedrî fiilinden türetilmiştir. Terim olarak ilk ortaya çıkışı klasik İslâm düşünce geleneği içinde, özellikle kelâmcıların sofistler hakkındaki değerlendirme ve eleştirileri çerçevesinde gerçekleşmiş (Tehânevî, I, 666), daha sonra modern müslüman müellifler tarafından XIX. yüzyıl Batı felsefesinde benimsenen agnostisizme karşılık olarak kullanılmıştır (İsmail Fennî, s. 25; Cemîl Salîbâ, II, 258). Yine modern kullanımda irfâniyye şeklinde ifade edilen gnostisizmin (bk. İRFÂNİYYE) karşıtı olarak lâirfâniyyenin daha uygun olacağı ileri sürülmüştür (Çankı, I, 87). Türkçe'de bilinmezcilik şeklinde karşılanan agnostisizm, XIX. yüzyılın ikinci yarısı boyunca bir Tanrı'nın var olup olmadığının bilinemeyeceği iddiası etrafındaki görüşleri ifade etmek üzere yaygınlık kazanmıştır.

Sokrat öncesi filozofların tabiat araştırmaları sonrasında ortaya çıkan sofistler, kanıtlanmış bilgiye ulaşmak yerine bir iddia konusunda muhatabı ikna sanatı olarak retoriği felsefî eğitimin esası kabul etmiş, bu yöndeki etkinlikleri bilginin imkânı ve değeri konusunda agnostik, septik ve relativist eğilimleri beslemiştir. Sofistlerden Protagoras, agnostisizmin temel yaklaşımını belirgin biçimde ortaya koyan bir filozoftur. Protagoras insanın her şeyin ölçütü olduğunu ileri sürmüş, bu görüş, algı yahut inançlardan bağımsız sabit bir gerçeklik olmadığı biçimindeki bir ana fikre dayandığı için gerçeğin bilgisinin de mümkün olmadığı şeklinde bir sonuç doğurmuştur. Protagoras'a göre ölçüt özne olunca insanın bilgi ve inançlarını belirleyen sabit bir gerçeklik ilkesi söz konusu olmayıp aksine insanın algı, duygu ve zanları dış dünyanın gerçekliğini belirlemektedir. Dolayısıyla gerçek herkese göre başkadır ve her bir görüş diğerinden daha doğru yahut daha yanlış değildir. Protagoras, tanrıların varlığı ve mahiyeti konusunda bilgi edinmenin insanın gücünü aştığı görüşündedir (Guthrie, s.

234-235). Sofistler arasında Protagoras gibi sübjektivist ve agnostik veya Gorgias gibi septik filozofların yanında Diagoras, Prodicus ve Critias gibi ateistler ve Antisthenes gibi monoteistler de vardır. Ancak septik, agnostik ve sübjektivistrelativist olanlarının İslâm'ın klasik çağında ortaya konan Sûfestâiyye tasniflerine karşılık geldiği söylenebilir.

Agnostik ve septik tutumların İslâm düşüncesinin erken dönemlerinden itibaren tartışma konusu yapıldığı görülmektedir. Bunda eski Fars kültür coğrafyasından İslâm entelektüel çevrelerine, özellikle de Cündişâpûr okulundan Abbâsî saraylarına intikal eden "sûfestâî" telakkilerin gündem oluşturmasından başlayarak çeşitli âmiller rol oynamış görünmektedir. Arapça'ya çevrilen felsefî metinlerde Sûfestâiyye ile ilgili olarak yer alan aktarımlar, yine Şiî eğilimli kelâmcıların mâsum imamın ilmî otoritesini temellendirmek maksadıyla nazarî bilginin değeri hakkında şüphe uyandırma gayretleri bu çerçevede zikredilmektedir. Nihayet din hakkında yapılan farklı yorumların, bir fikrî dinamizmi ifade ettiği kadar neyin doğru olduğu konusunda tereddüt uyandırıcı bir olumsuz etkiye yol açtığı da anlaşılmaktadır. Eş'arî ve Mâtürîdî gibi büyük kelâmcıların sofistlerle ilgili değerlendirme ve eleştirileri, Sûfestâiyye terimi etrafında daha önceden oluşmuş gündemin derinleşerek devam ettiğini göstermektedir (Maḳālât, s. 433-434; Kitâbü't-Tevḥîd, s. 153-156; ayrıca bk. Makdisî, I, 48-49). Ebû Hafs el-Haddâd ve İbnü'r-Râvendî gibi Şiî eğilimli müelliflerin agnostik tarzdaki yaklaşımları nazarî bilginin epistemolojik temellerini tehdit eder görünse de bunlar, Mu'tezile'nin teşekkülünden itibaren kelâm ilmine duyulan yaygın güveni sarsmaya yetmemiş, bu arada mantık çalışmalarının hızla gelişmesi sofistik yöntemin geçersizliği hakkında derin bir bilinç oluşturmuştur. Özellikle Bâtınî çevrelerin beslediği epistemolojik bunalımın Gazzâlî gibi etkili bilginlerin gayretiyle aşılması sonucu agnostik ve septik tutumlar İslâm düşünce geleneğinde yaygınlık kazanamamıştır (Ess, s. 83-98).

Sofistleri gruplar halinde tasnif ederek agnostik eğilimleri orada zikretmek İslâm kelâmcılarının bir uygulamasıdır. İbn Hazm'in grup adı vermeden üçlü bir tasnife gittiği bilinmektedir (el-Faṣl, I, 43). Nasîrüddîn-i Tûsî, muhtemelen kelâmcıları kastederek bir topluluğun felsefî bir ekol saydığı sofistleri lâedriyye (agnostikler), inâdiyye (septikler) ve indiyye (relativist / sübjektivistler) şeklinde üç gruba ayırdığını belirtmekte, lâedriyyeyi "şüphe

edenler ve şüphe edip etmediklerinden de şüphe edenler” şeklinde tanıtmaktadır. Buradaki şüphe, bilginin imkânsızlığı hakkındaki kesin bir septisizmden çok bilinmezci bir tutumu ifade etmektedir (Telḫîṣü’l-Muḥaṣṣal, s. 40). Terimin benzeri bir tasnif içinde bu kadar açık biçimde kullanılmasına İbn Teymiyye’nin eserlerinde de rastlanmaktadır. İbn Teymiyye, filozofların Tanrı’nın sıfatları konusundaki tutumlarını lâedriyye ile karşılaştırmakta, lâedriyyenin yanı sıra “mütecâhile” (bilgisizlik taslayanlar) kelimesini de kullanmakta ve agnostiklerin temel tezini onların ağzından, “Biz hakikatin ve bilginin var olup olmadığını bilmiyoruz” şeklinde aktarmaktadır (Minhâcü’s-sünne, I, 231; II, 525).

Felsefe geleneğinde sofistlik daha ziyade bir teknik (sınâa, mihne) olarak kavranmış ve bu tekniğin genel adı olan safsata bir mantık disiplini olarak ele alınmıştır. Fârâbî’ye göre sofistler, bazı kimselerin zannettiği şekilde Sûfestây adlı birinin öncülüğünde kurulmuş bir felsefî ekol olmadığı gibi bilginin imkânını reddedenlerin toplu adı da değildir; safsata tekniğini uygulama gücünde olan herkes bu adı almaktadır (el-Elfâẓü’l-müstaʿmele, s. 105; krş. Nasîrüddîn-i Tûsî, s. 40; İbn Teymiyye, Beyânü’t-telbîsi’l-Cehmiyye, I, 322). Filozofa göre temel işlevi hakikat konusunda yanıltmak (galat), saptırmak (telbîs) ve şaşkınlığa düşürmek (tahyîr) olan safsatayı mantığın bir disiplini olarak öğrenmek ve böylece yanıltıcı hikmetten (el-hikmetü’l-mümevvihe) korunmak gerekir (İḥṣâʾü’l-ʿulûm, s. 66). Fârâbî gibi İbn Sînâ’da da lâedriyye terimine rastlanmamaktadır. Ancak filozof, sofistlerin üçüncü şıkkın imkânsızlığını reddedişleriyle ilgili olarak çözümlemelerde bulunurken bazı sofistler için agnostik çağrışımı yapacak şekilde “mütehayyir” (şaşkın, aklı karışık) kelimesini kullanmaktadır. Buna göre iki şeyin aynı anda doğru olamayacağını

bilen bir filozof bu konuda inatlaşan sofisti bir şekilde susturmalı, fakat gerçeği görmesi muhtemel olan ve aslında yol gösterilme ihtiyacı içinde olan mütehayyiri de aydınlatmalıdır (eş-Şifâʾ, el-İlâhiyyât [I], s. 49-50, 53). Fahreddin er-Râzî ise metafizik bilginin imkânı açısından agnostik tutum geliştirenlerin kanıtlarını aktarmakta, cisimler hakkındaki bir meselede bile şaşkınlık ve dehşete kapılan insan aklının cismanî olmayan varlıkları, özellikle Tanrı’yı bilme konusunda ne durumda olabileceği iddiasına dikkat çekmektedir (el-Meṭâlibü’l-ʿâliye, I, 41-59).

Lâedriyye hakkındaki açıklama ve eleştiriler, Adudüddin el-Îcî ve onun ünlü şârihi Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin eserlerinde artık oturmuş şekilleriyle yer almaktadır. Cürcânî'nin açıklamalarına göre Sûfestâiyye hem aklın a priori bilgilerini (bedîhiyyât) hem de duyu algılarını inkâr eden bir akımdır. Bu akım lâedriyye, inâdiyye ve indiyye olarak anılan üç gruptan oluşmaktadır. Lâedriyye duraksama (tevakkuf) tutumunu benimseyen gruptur. Lâedriyyeye göre duyu ve akılla elde edilen algıların gerçeklik hakkında bilgi sağladığı yolundaki fikirler duyumcu ve akılcı akımlarca karşılıklı olarak geçersiz kılındığına göre bir yargıya varmak için akıl ve duyular dışında başka bir yargı gücüne başvurmak gerekmektedir. Fakat bunun için nazarî araştırmadan başka bir yol yoktur. Nazarî bilgi de zorunlu bilgiler gibi aklî kavrayışın bir parçasından ibarettir. Eğer nazarî yolla ulaşılan yargı doğru kabul edilecekse bu bir döngüye (devr) yol açacaktır. Dolayısıyla bu mesele karşısında susup agnostik kalmak icap eder. Cürcânî'nin lâedriyyeye verdiği cevap şudur: Eğer kendileri bu görüş ve tutumları konusunda kesin bilgiye sahiplerse bu onların lâedrî olmadıkları anlamına gelir. Eğer kesin bilgiye sahip olmadıklarını söylüyorlarsa iddialarının doğruluğu teziyle çelişiyorlar demektir. Her iki durumda da lâedrîliğin temelsiz olduğu ortaya çıkmaktadır. İnâdiyye denilen grup ise varlığın gerçekliğini inkâr konusunda lâedriyye gibi duraksamayan, gerçekliği kesin şekilde inkâr edenlerdir. Onları lâedriyyeden ayıran husus, ikincilerin eşit güçteki deliller karşısında besledikleri şüphenin kesinlik taşıdığı iddiasıdır. İndiyye ise eşyanın gerçekliğinin inançlar (itikad) tarafından belirlendiğini ileri sürer. Bu telakkiye göre her grubun görüşü kendince doğru olup karşıtlarına göre yanlıştır. Bunda bir saçmalık yoktur; çünkü hiçbir şey kendi başına doğru olamaz; daima bir izâfîlik söz konusudur. Cürcânî de öteki kelâmcılar gibi sofistlerin bir ekol olduğunu düşünmektedir (Şerḥu'l-Mevâḳıf, I, 81).

Modern Batı'da agnostik terimini ilk defa 1869'da kendi zihnî tutumunu nitelemek için kullanan Huxley ateist, teist, panteist, materyalist, idealist, hıristiyan veya serbest düşünenler gibi akımların varlık problemini kendilerince çözdüklerini, ancak problemin kendisi için çözülemez olduğundan emin bulunduğunu ifade etmiştir. Huxley, teorik akla dayalı bilginin imkânını sorguladıkları için septik filozof David Hume ve kritisizmin büyük filozofu Immanuel Kant ile kendini aynı safta görmüştür. Sir William Hamilton, Kant'ı kendince yorumlayarak Tanrı hakkındaki

bilginin insan aklının sınırları içinde gerçekleşemeyeceğini, Tanrı'nın mutlak ve sonsuz varlık olarak bütün izâfetlerin ötesinde ve bilinemez olduğunu savunmuştur. Henry Longueville Mansel de Hamilton'u izleyerek onun fikirlerini Hıristiyanlık savunması lehine geliştirmiş, Tanrı'nın mahiyeti hakkında spekülasyonlara girişmenin boşuna bir çaba olduğunu, bağlanma duygusunun ve mânevî basiretin tatmin etmek istediği ihtiyacı ancak inancın yerine getirebileceğini düşünmüştür. Herbert Spencer ise bilimin bilinemezliğin (nescience) sınırında durması, dinin de bilinemeyen karşısında huşû ile tatmin olması gerektiğini ileri sürmüştür. Filozof, Hamilton ve Mansel'den yararlanarak bilginin izâfîliği üzerinde de durmuş, her şeyi belirli izâfetler içinde kavrayan zihnin nesnelerin bizâtihî kendisini kavramasının mümkün olmadığını, dolayısıyla tabiatı itibariyle kavranamaz olan gerçekliği kabul etmede dinle bilimin uzlaştığını söylemiştir. Leslie Stephan teologlara karşı agnostisizmi savunmuş; Robert Flint de Hamilton ve diğerlerinin benimsediği dinî nitelikli agnostisizmin ne olumlu ne de olumsuz bir yargıya varmaktan kaçınan yaklaşımlarını eleştirerek onların tutumunun bilinmeyen bir Tanrı karşısında inanıyor gibi yapıp hiçliğe tapmaktan öte anlam taşımayacağını ileri sürmüştür. James Ward da benzer eleştiriler ortaya koymuştur.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında hararetli tartışmalara yol açan agnostisizmin XX. yüzyılda aynı bütünlük, süreklilik ve canlılığa sahip bir gündem oluşturduğu söylenemez. Güncel anlamıyla tipik bir agnostik olmak, Tanrı'nın yokluğunu kanıtlamak için özel bir çaba içine girmeyen, ancak hayatını da Tanrı'nın varlığı kabulüne göre düzenlemeyen bir kişi olmak demektir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 666; İsmail Fenni, Lugatçe-i Felsefe, İstanbul 1341, s. 25; M. Namık Çankı, Büyük Felsefe Lûgatı, İstanbul 1954, I, 87-89; F. E. Peters, Grek Philosophical Terms, New York-London 1967, s. 6; Cemîl Salîbâ, el-Muʿcemü'l-felsefî, Beyrut 1982, II, 258; Eşʿarî, Maḳālât (Ritter), s. 433-434; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 153-156; Makdisî, el-Bedʾ ve't-

târîḫ, I, 48-49; Fârâbî, el-Elfâẓü'l-müstaʿmele fi'l-manṭıḳ (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1968, s. 105; a.mlf., İḥṣâʾü'l-ʿulûm (nşr. Osman M. Emîn), Kahire 1968, s. 66, 80-82; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-İmtâʾ ve'l-muʾânese (nşr. Ahmed Emîn - Ahmed ez-Zeyn), Beyrut 1373/1953, III, 193-195; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât (1), s. 48-53; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), I, 43-45; Fahreddin er-Râzî, el-Meṭâlibü'l-ʿâliye mine'l-ʿilmi'l-ilâhî (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Beyrut 1407/1987, I, 41-59; Nasîrüddîn-i Tûsî, Telḫîṣü'l-Muḥaṣṣal (Fahreddin er-Râzî, Muḥaṣṣal içinde, nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd), Kahire, ts. (Mektebetü'l-külliyyeti'l-Ezheriyye), s. 40; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986, I, 231; II, 525; a.mlf., Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye (nşr. Muhammed b. Abdurrahman b. Kāsım), Mekke 1392, I, 322; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf, İstanbul 1292, I, 81; J. van Ess, "Skepticism in Islamic Religious Thought", God and Man in Contemporary Islamic Thought (ed. Charles Malik), Beirut 1972, s. 83-98; E. Zeller, Outines of the History of Grek Philosophy (trc. L. R. Palmer), New York 1980, s. 76-87; W. K. C. Guthrie, The Sophists, Cambridge 1995, s. 50-51, 181-188, 234-235; Alfred E. Garvie, "Agnosticism", ERE, I, 214-220; Ronald W. Hepburn, "Agnosticism", The Encyclopedia of Philosophy (ed. Paul Edwards), London-New York 1982, I, 56-59.

İlhan Kutluer

LAFIZ

(اللفظ)

Anlamların ses türünden remiz ve şekillerini ifade eden terim.

Sözlükte “atmak, ağızdaki bir şeyi dışarı atmak, çıkarmak” anlamında masdar olan lafz kelimesi ism-i mef‘ûl mânasında (melfûz = atılan şey) kullanılır. İnsan ağzından çıkan anlamlıanlamsız ses ve ses grupları ile onları ifade eden harf ve harf gruplarının oluşturduğu remizlere lafız denir. Bu sesler bir anlamı simgeliyorsa kelime (sözcük) ve kelâm (söz) adını alır. Lafız cins, kelâm da ona dahil nevi olduğundan lafız kelâma göre daha kapsamlıdır.

Lafız başta nahiv ve belâgat, fıkıh usulü ve mantık olmak üzere dille ilgili disiplinlerde farklı açıdan ele alınarak farklı tasniflere konu olmuştur. Kök anlamının

da ifade ettiği gibi lafız ağızdan çıkan havanın dilin hareketiyle sese dönüşmesinden ortaya çıkar. Ses lafzın aslî unsuru olsa da belirli bir kesim (taktî‘) ve düzen olmadan lafzı teşkil edemez. Bundan dolayı lafız, dil hareketiyle birlikte belli bir kesim ve düzenle ağızdan çıkan hava hareketine denilmektedir (İbn Sînâ, s. 32). Bu sebeple her bir sesin diğerinden ayrılması ve diğerlerinden farklı bir şekilde çıkarıldığının farkedilmesi gerekmektedir. Bu aynı zamanda sesin çıktığı yerin de (mahreç) tasvir edilmesini birlikte getirir. Bu husus müstakil bir ilim halinde ele alınmış ve özellikle Kur’an’ın doğru okunmasını sağlamak için Arapça ile irtibatlı olarak seslerin doğru telaffuzu konusunda “tecvid” adıyla bir disiplin geliştirilmiştir. Buna göre her sesin insanın ağız ve boğaz yapısına göre çıkış yerleri tesbit edilip alfabeye esas teşkil eden sesler teşhis edilmiş, her müstakil ses için bir şekil konularak bugünkü alfabeler ortaya çıkarılmıştır (Câhiz, I, 58; Ali Kuşçu, s. 92). Bu mesele müstakil şekilde ele alınıp iştikak ilminin konusunu oluşturmuştur (Ebu Ya‘kūb es-Sekkâkî, s. 14 vd.).

Tecvid ilminde amaç lafzı teşkil eden sesin ağızdan doğru olarak

çıkarılması iken nahiv, belâgat, fıkıh usulü ve mantık gibi disiplinler kendi konu ve amaçlarına uygun biçimde lafız-anlam ilişkisi üzerinde dururlar. Dillerdeki lafızların, belli anlam ve kavramların özgün ses ve harf remizleri olarak kullanılması, asırlar içinde o dilleri konuşanlar arasında tabii şekilde oluşmuş bir sosyal mutabakata (tevâtu’ ve ıstılah) dayanır. Lafzı anlamlı hale getiren onun bir mâna için vazedilmesi ve kullanılmasıdır. Nahiv ilmi dilin anlamlı biçimde kullanılmasının formel yönünü ele alırken belâgat ve fıkıh usulü lafzın mânaya delâletiyle ilgilenir. Ancak belâgatta tabii bir dilin kuralları dikkate alınarak muktezâ-yı hâle uygun söz söylemenin şartları fıkıh usulünde Kur’an ve hadis metnini merkeze alıp lafzın hükme delâletinin kuralları belirlenmeye çalışılır. Aralarında birçok ortak nokta bulunduğu için bu ilim dallarında lafızla ilgili terimler de genelde müşterektir ve terimler, anılan üç disiplinin birbiriyle zamana ve döneme göre değişen şekillerde seyreden karşılıklı etkileşimi içinde gelişmiştir. Bu çerçevede önceleri nahiv diğer disiplinlere malzeme sağlarken daha sonra hem mantık hem fıkıh usulü nahvi etkilemiş, hem de birbirinden etkilenmiştir. Bu sürecin olgunluk döneminin ürünleri arasında nahiv alanında Muharrem Efendi’nin Molla Câmî Hâşiyesi, fıkıh usulü alanında İzmirî’nin Mir’ât Hâşiyesi ve mantık alanında Ahmed Cevdet Paşa’nın Mi’yâr-ı Sedâd adlı eseri anılabilir.

Lafzın mâna için vazedilmesi küllî olanın cüz’î olarak tahakkuku şeklinde kabul edilmiş, bunun küllî bir şekilde ele alınması, bir tür metafizik olarak ve “ilmü’l-vaz‘” adıyla müstakil bir disiplinin konusu haline getirilmiştir. Vaz‘ ilmi, dili mümkün kılan neyse onu ele alıp dilin rasyonel bir temellendirmesini kendisine amaç edinmiştir. Bu konuda Adudüddin el-Îcî’nin er-Risâletü’l-vażʿiyye’si ve bu risâleye özellikle Osmanlı ulemâsı tarafından yazılan çok sayıdaki şerh ve hâşiye önemlidir.

Nahiv ve Belâgat. Lafız ses veya seslerin gerçekleşip gerçekleşmemesine, tek veya çok, anlamlı veya anlamsız olmasına göre hakiki-hükmî / takdirî, mühmel-mevzû / müsta‘mel, müfred-mürekkeb kategorilerine ayrılır. Hakiki lafız, telaffuz edilen (seslendirilen, ses remizleri halinde dilden dökülen) kelime veya kelâmdır. Hükmî / takdirî lafız ise telaffuz edilmeyen, ancak konuşanın niyetinde bulunan lafızdır, Arap dilindeki müstetir zamirler (gizli özne) gibi. Lafız bu sebeple harf ve sesten daha genel bir kavramdır. Hazfedilmiş lafız bazı durumlarda zikredilip seslendirilmesi

mümkün olduğundan hükmî değil hakiki lafız kategorisine girer. Mühmel lafız herhangi bir mânaya delâlet etmek üzere vazedilmemiş lafız iken mevzû lafız bir mânaya delâlet etmek üzere vazedilmiş lafızdır. Halîl b. Ahmed, Kitâbü'l-ʿAyn adlı sözlüğünde ortaya koyduğu özel sistem sayesinde Arap dilinde kullanılan lafızların yanı sıra mühmel (anlamsız, metrûk, farazî) lafızları da tesbit etmiştir. Fahreddin er-Râzî müfred lafzın, alfabe harflerinin adları gibi bir mâna için vazedilmemiş ve kelimelerin lafzı gibi bir mâna için vazedilmiş olmak üzere ikiye ayrılabileceğini belirtmiştir ki müfred lafız terimi genellikle bu ikinci anlamda kullanılmaktadır. Mürekkeb lafız ise (cümle gibi) birleşik bir mânaya delâlet eden lafızdır. Mürekkeb lafzın bir mâna ifade etmeyecek şekilde olanı da düşünülebilir. Râzî'ye göre terkipler bir maksadı anlatmak üzere oluşturulduğu için anlam ifade etmeyen terkiplerin var olmadığını söylemek mümkündür. Ayrıca dil bilginleri farklı anlamlara delâlet eden aynı lafızları müşterek, aynı anlama delâlet eden farklı lafızları müterâdif ve birbirine zıt anlamlara delâlet eden aynı lafızları ezdâd şeklinde adlandırmak suretiyle kategorilere ayırmışlardır. Mânaya delâlet eden unsurlar arasında lafza ilk sırada yer veren Câhiz diğer unsurları işaret, el hesabı ('akd), yazı ve hâl (nusbe) olarak sıralamaktadır (el-Beyân, I, 58).

Lafızların delâlet ettiği şeylerin zihin dışındaki (hâricî) varlıklar mı yoksa zihindeki sûretler mi (imgeler) olduğu hususu tartışma konusudur. Abbâd b. Süleyman es-Saymerî, lafızlarla anlamları arasında tabii bir ilişkinin bulunduğu görüşünü ileri sürerek sadece lafızlardan hareketle mânalarının bilinebileceğini, kelimenin lafzının söylenişinden anlamının çıkarılabileceğini savunmuştur. Bu görüş bir dereceye kadar tabiattaki seslerin taklidinden ortaya çıkmış kelimeler için (onomatope) doğru olsa bile dillerin bütün kelimelerine teşmil edilmesi mümkün değildir ve aynı şeylerin farklı dillerde farklı isimlerinin bulunmasını ve karşıt anlamlı kelimeleri açıklayamaz. Ayrıca bu görüşün doğru kabul edilmesi her insanın bütün dilleri anlayabileceği sonucuna götürür. İbn Cinnî ise lafızların sesleri, harfleri ve vezinleriyle mânaları arasında bir ilişkinin bulunduğunu ileri sürmüş ve muhtelif lafızlarla mânaları arasındaki ilişkiyi izaha çalışmıştır (el-Ḫaṣâʾiṣ, II, 152-168).

IV. (X.) yüzyılda mantıkçılarla gramerciler (Mattâ b. Yûnus - Ebû Saîd es-Sîrâfî) arasında lafız ve mâna ayırımı konusunda bir tartışma olmuştur.

Mantıkçılar, kendilerinin bütün dillerde geçerli olan mânalar üzerinde durduklarını, gramercilerin ise belli dillerdeki lafızları incelediklerini iddia etmişlerdir. Bunu kabul etmeyen gramerciler ise anlamlar üzerinde de durduklarını belirtmişler ve mantık ilminin evrensel olmayıp Yunan grameri olduğunu savunmuşlardır.

Rummânî ve Ebû Hilâl el-Askerî gibi belâgat âlimleri, vazolundukları anlama delâlet etmek üzere kullanılan lafızları hakikat, başka bir anlama delâlet etmek üzere kullanılanları mecaz olarak adlandırmışlardır. Abdülkāhir el-Cürcânî ise anlamına doğrudan delâlet eden lafızları hakikat, doğrudan delâlet ettiği bu mânadan sonra bu mânanın da başka bir mânaya delâlet ettiği lafızları mecaz olarak değerlendirerek lafzî delâletle mânevî delâlet arasında bir ayırıma gitmiştir (Delâʾilü'l-iʿcâz, s. 262-263).

Belâgat ilminde kelâmın mâna mı yoksa lafız mı olduğu konusundaki tartışmanın ardında itikadî mülâhazalar bulunmaktadır.

Çünkü Allah'ın kelâmı olan Kur'an'ı O'nun sıfatlarından sayan ve mahlûk olmadığı görüşünü benimseyen Ehl-i sünnet'e göre kelâm nefiste bulunan bir mâna iken Kur'an'ı mahlûk gören Mu'tezile'ye göre kelâm harfler ve işitilen sesler demek olan lafızdır.

Lafız ve mâna konusu belâgat ilminde ilk dönemlerden itibaren üzerinde durulan hususlar arasında yer alır. Bu konuyu ilk inceleyenlerden Câhiz fesahat kavramı çerçevesinde lafız meselesini geniş bir şekilde araştırmıştır. Ona göre fesahat "sesler" anlamındaki lafızla ve terkip edilmiş harflerin uyumu ile doğrudan alâkalıdır. Harflerin kolay telaffuz edilir, akıcı ve dinleyenin hoşuna gidecek tarzda olması fesahat bakımından önem arzeder. Bu sebeple söz söylerken lafızların birbiriyle uyumlu ve akıcı olacak şekilde seçilmesi fesahat göstergesidir. Ayrıca lafızların anlamlarıyla ilişkisi açısından anlamı bilinmeyen (garîb / vahşî) lafızların kullanımından kaçınılması da fesahat ölçütleri arasındadır. Bu konular daha sonra Kudâme b. Ca'fer, Rummânî, Ebû Hilâl el-Askerî, İbn Reşîḳ el-Kayrevânî ve bilhassa İbn Sinân el-Hafâcî gibi âlimler tarafından ayrıntılı biçimde incelenmiştir.

Câhiz'in lafız kavramıyla sadece harfleri ve sesleri kastetmediği, ayrıca

mânaların büründüğü şekil ve sûrete, başka bir deyişle üslûp anlamındaki lafız güzelliğine büyük önem verdiği görülür (el-Beyân, I, 254). İbn Kuteybe de bazı şiirlerin sadece lafzının, bazılarının sadece mânasının ve diğer bir kısım şiirlerin hem lafzının hem mânasının güzel olduğunu söylemektedir ki onun lafızla kastettiği şeyin şiirin ses ve harflerinden ibaret olmadığı anlaşılmaktadır. Abdülkāhir el-Cürcânî, kadîm âlimlerin lafzı "mânanın sûreti ve şekli" anlamında kullandıklarını, bununla mecaz ve kinaye gibi ifade tarzlarını kastettiklerini, ancak daha sonraki lafızcı ekolün fesahati kelâmın sadece ses ve harfleri demek olan lafza indirgeyerek hataya düştüklerini ve kadîm âlimlerin maksadını anlamadıklarını ileri sürmüştür (Delâʾilü'l-iʿcâz, s. 365-366, 481-482).

Belâgat ilminde lafızlar anlamların hizmetçileri ve tâbileri olarak kabul edildiğinden cinas ve seci gibi lafzî sanatlarda anlamı gölgeleyecek tarzda aşırıya kaçmak hoş görülmemiştir. Abdülkāhir el-Cürcânî eski ediplerin bu tür sanatlarla fazla uğraşmadıklarını, "seciyyetü't-tab'" denilen, sözün tabii akışı içinde ifadesini tercih ettiklerini belirtir. Ona göre makbul cinas ve güzel seci ancak anlamın gerektirdiği yerde bulunursa söz konusudur. Bu durumda aralarında cinas veya seci bulunan kelimelere daha uygun bir alternatif olamaz. Dolayısıyla cinas ve seciin en güzel ve hoş olanı, konuşanın hiçbir kastı ve zorlaması olmaksızın kendiliğinden ortaya çıkanıdır (Esrârü'l-belâġa, s. 8-9).

Klasik Arap edebiyatı eleştirisinde genellikle mâna şiirde işlenen fikir ve tema, lafız da üslûp olarak değerlendirilmiştir. Gelenekte ana temalar övgü, yergi ve ağıt gibi türlerle sınırlandırılmıştır. Kısa zamanda aynı düşüncenin farklı üslûplarla ifade edilebileceği fikri ve buna bağlı olarak şiirde mânanın mı üslûbun mu önemli olduğu sorusu ortaya çıkmıştır. Hâkim görüş önceliğin üslûba verilmesi yönündedir. Çünkü bu, şairin ana temaya verdiği şekildir. Edebiyat ve şiir eleştirmenleri, bu esastan hareketle şiirlerde işlenen temaları belirleyip intihal (serika) olgusunu buna göre ele alma konusunda yoğun çaba sarfetmişler ve ana temanın ifadesini geliştiren değişiklikleri intihalin ötesinde edebî bir güzellik olarak kabul etmişlerdir (bk. İNTİHAL).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, II, 1296-1298; Kāmus Tercümesi, III, 173; Halîl b. Ahmed, Kitâbü'l-ʿAyn (nşr. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî), Beyrut 1408/1988, VIII, 161-162; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, I, 58, 67, 76, 136, 144, 254, 255; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, Beyrut, ts. (Dârü's-sekāfe), I, 12 vd.; Kudâme b. Ca'fer, Naḳdü'ş-şiʿr (nşr. Kemâl Mustafa), Kahire 1979, s. 28, 172; Rummânî, en-Nüket fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân (S̱elâs̱ü resâʾil fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân içinde, nşr. Muhammed Halefullah - M. Zağlûl Sellâm), Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 79, 87-89; İbn Cinnî, el-Ḫaṣâʾiṣ (nşr. M. Ali en-Neccâr), Kahire 1371/1952, II, 152-168; Ebû Hilâl el-Askerî, Kitâbü'ṣ-Ṣınâʿateyn (nşr. M. Ebü'l-Fazl - Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1371/1952, s. 141-153, 268; İbn Sînâ, Meḫâricü'l-ḥurûf (nşr. ve trc. Pervîz Nâtil Hânleri), Tahran 1333; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. Muhammed Karkazân), Beyrut 1408/1988, II, 1015-1018; İbn Sinân el-Hafâcî, Sırrü'l-feṣâḥa, Beyrut 1402/1982, s. 64-92; Abdülkāhir el-Cürcânî, Delâʾilü'l-iʿcâz (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1404/1984, s. 262-263, 365-366, 481-482; a.mlf., Esrârü'l-belâġa (nşr. H. Ritter), İstanbul 1954, s. 8-9; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Ulvânî), Beyrut 1412/1992, I, 235-236; Ebû Ya'kūb es-Sekkâkî, Miftâḥu'l-ʿulûm, Beyrut 1987, s. 14 vd.; İbn Yaîş, Şerḥu'l-Mufaṣṣal, Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), I, 18-19; Radî el-Esterâbâdî, Şerḥu'l-Kâfiye (nşr. Yûsuf Hasan Ömer), Tahran 1398/1978, I, 19-26; Ali Kuşçu, Şerḥu'r-Risâleti'l-vażʿiyye (Adudüddin el-Îcî'nin er-Risâletü'l-vażʿiyye'si ve Seyyid Hâfız'ın Ḥâşiye'si ile birlikte), İstanbul 1292, s. 92; Abdurrahman-ı Câmî, el-Fevâʾidü'ż-Żiyâʾiyye, İstanbul 1307, s. 3; Süyûtî, el-Müzhir fî ʿulûmi'l-luġa ve envâʿihâ (nşr. M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr.), Beyrut 1987, I, 47-48; Abdullah el-Fâkihî, Şerḥu'l-Ḥudûdi'n-naḥviyye (nşr. M. et-Tayyib İbrâhim), Beyrut 1996, s. 58-59; Muharrem, Şerḥu Mollâ Câmî, İstanbul 1320, I, 12-67; Hammâdî Sammûd, et-Tefkîrü'l-belâġī ʿinde'l-ʿArab, Tunus 1981, s. 263-288; Velîd Kassâb, et-Türâs̱ü'n-naḳdî ve'l-belâġī li'l-Muʿtezile, Devha 1985, s. 373-403; İhsan Abbas, Târîḫu'n-naḳdi'l-edebî ʿinde'l-ʿArab, Amman 1986, s. 98-100, 108; Sedat Şensoy, Abdülkâhir el-Cürcânî'de Anlam Problemi (doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 113-115; Khalil Athamina, "Lafz in Classical Poetry", IOS, XI (1991), s. 47-55; W. P. Heinrichs, "Lafz and Mana", Encyclopedia of

Arabic Literature (ed. J. S. Meisami - P. Starkey), London 1998, II, 461-462.

Sedat Şensoy

Fıkıh Usulü.

Şer‘î delillerden hüküm elde etme kurallarını konu edinen fıkıh usulünde metodik tartışmalar, hükmün birincil kaynağı olan Kur’an ve hadislerin hükme delâlet eden metinleri etrafında cereyan eder. Bunun için de lafız-mâna ilişkisi ve lafzın hükme delâleti ilk dönemlerden itibaren fıkıh usulünün temel konusunu teşkil etmiş, bu hususta mantık ve nahiv ilim dallarının tanım ve tasniflerinden yararlanılarak hem Kur’an ve hadis metnini hem de genel olarak bütün lisanî ifadeleri kuşatan bir metodolojiye ulaşmaya çalışılmıştır. Ancak usulcüler, lafız kelimesinin yaratılmışlık özelliği taşıyan sözlük anlamının (“atmak”) çağrışımından kaçınmak amacıyla Kur’an metnine “lafız” veya “lafzatullah” demek yerine “kelâmullah, nazm” gibi terimleri kullanmayı tercih etmişlerdir (İbn Melek, s. 9).

Şâfiî’nin er-Risâle’si veya Cessâs’ın el-Fuṣûl fi’l-uṣûl’ü gibi ilk dönem usul kaynaklarında lafızlarla ilgili temel terimlerin yer aldığı görülse de lafızların taksiminin sonraki eserlerde giderek sistematik hale geldiği görülür. Mütekellimîn yöntemine göre telif edilen usul kitaplarında yapılan tasniflerin temel kaynağının Cessâs’ın el-Fuṣûl’ü olduğu, fukaha (Hanefî) yöntemine göre telif edilen eserlerin daha çok Debûsî’nin Taḳvîmü’l-edille’sini esas aldığı söylenebilir. Günümüze ulaşan usul kitapları arasında mütekellimîn metoduna göre telif edilmiş usul eserlerinin ilki olarak kabul edilebilecek Cessâs’ın el-Fuṣûl’ünde lafızlar, hangi esasa göre tasnif edildikleri tasrih edilmeden daha çok tartışılan meselelere bağlı olarak ele alınmaktadır. Bu çerçevede lafızları taksimde kullanılan hâs, âm, muhkem, müteşâbih, mutlak, mukayyed, müşkil, mücmel, hakikat, mecaz gibi terimler bu

eserde daha üst bir söylemle temellendirilmemiş bir şekilde bulunmaktadır. Mütekellimîn yöntemine göre telif edilen Gazzâlî öncesi usul kitaplarında, özellikle de Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, Bâkıllânî ve Cüveynî’nin eserlerinde

konuların başına kelâmî mukaddimeler konulması dışında durum bundan farklı değildir. Bu eserlerde mantıkî bazı unsurlar kullanılmakla birlikte mantık henüz bir üst söylem olarak kabul edilmediği için lafızların taksimi konusunda fukaha yöntemiyle telif edilen eserlerde görüldüğü şekliyle süreklilik arzeden bir “şablon”a rastlanmaz. Mütekellimîn yöntemine göre yazılan eserlerdeki tasnif çerçevesinde tayin edici adım Gazzâlî tarafından atılmakla birlikte nisbeten istikrarlı bir tasnif Râzî’nin el-Maḥṣûl’ü ile ortaya çıkmıştır. Gazzâlî’den sonra telif edilen eserlerde bir üst söylem olarak mantığın benimsenmesinin tasnife istikrar getirip mantıkla müşterekliği arttırdığı görülür.

Râzî, el-Maḥṣûl’de lafızları Gazzâlî’nin Miʿyârü’l-ʿilm’de yaptığına benzer şekilde tasnif etse de bazı noktalarda ondan ayrılmaktadır (el-Maḥṣûl, I, 219-418; Karâfî, I, 430-512; II, 531-663). Lafızların mahiyetleri itibariyle vaz‘a dayandığını açıkladıktan sonra Râzî lafzı delâlet ettiği mâna ile ilişkisi bakımından üç kısma ayırır. Bu ilişkiler, lafzın delâlet ettiği mânanın tamamını ifade etmesi anlamında “mutabakat”, bir kısmını ifade etmesi anlamında “tazammun” ve bu mânanın dışındaki başka bir mânayı ifade etmesi anlamında “iltizam” ilişkisidir. Bu delâletlerden mutabakat delâleti vaz‘î olanı ifade ederken diğer ikisi aklî delâlet şekillerini teşkil eder. Râzî’nin lafızları tasnifte esas aldığı ilke esas itibariyle mantıkçılar tarafından kullanılan bu üç delâlet şeklidir. Bundan sonraki tasnifler mutabakat ilişkisine dayalı olarak yapılmaktadır.

Tasniflerden birincisi mantığın taksimini temellendirmeye yöneliktir. Buna göre mutabakat ilişkisi kendi içerisinde müfred ve mürekkeb şeklinde iki kısma ayrılır. Müfredin de cüz’î ve küllî olarak iki kısmı vardır. Bu tasniflerle birlikte Râzî mantıkta kullanılan cins, fasıl, nev‘, hassa ve araz-ı âmdan oluşan beş küllîye (külliyyât-ı hams) ulaşarak taksimini tamamlar. Râzî’nin müfredle ilgili ikinci tasnifi doğrudan doğruya mâna dikkate alınarak yapılmakta, bununla da nahiv ilmindeki tasnif temellendirilmektedir. Buna göre müfred bir lafza eğer müstakil bir mânaya delâlet etmiyorsa harf, müstakil bir mânaya delâlet etmekle birlikte bir zaman içeriyorsa fiil, içermiyorsa isim denilir. İsim açık bir cüz’î mânaya delâlet ediyorsa alem, gizli bir mânaya delâlet ediyorsa muzmar (zamir), küllî bir mânaya delâlet ediyorsa cins adını alır. Râzî’nin müfredle ilgili üçüncü taksimi lafız ve mânadaki birlik veya çokluk ilişkisine bağlı olarak

yapılmakta ve bununla fıkıh usulündeki lafız taksimi temellendirilmektedir. Buna göre eğer bir lafız, tasavvuru başka bir şeyle ortaklığa mani bir mânaya delâlet ediyorsa alem, başka bir şeyle ortaklığa mani bulunmayıp bu imkân mânalar arasında eşitse müşekkek, ayrı lafızlar ayrı mânaları ifade ediyorsa mütebâyin, birden fazla lafız bir mânaya delâlet ediyorsa müterâdif adını alır.

Bu tasniflerden sonra Râzî, bir mânaya vazedilen lafzın farklı mânalar için kullanılma şekillerini ele alarak fıkıh usulündeki kavram ve tanımlara geçer. Buna göre bir lafız vazedildiği birinci anlam için kullanılıyorsa hakikat, değilse mecaz veya nakildir. Eğer nakil şâri‘ tarafından yapılıyorsa şer‘î lafız, dili konuşanlar tarafından genel kabul çerçevesinde değil özel bir zümre, meselâ bir ilmin mensupları tarafından yapılmışsa örfî lafız denir ki ilimlerde kullanılan terimler bunun en önemli örneğidir. Eğer vazedildiği mânanın dışında ikinci bir mâna için ikinci bir vaz‘ gibi kullanılıyorsa buna mecaz adı verilir. Daha sonra fıkıh usulünde kullanılan müşterek, mücmel, müevvel, zâhir, nas, muhkem, müteşâbih terimleri müfredin alt birimleri olarak zikredilir.

Fahreddin er-Râzî mürekkeb lafızları, önce sîganın (müfhim) ilk elden talep olup olmamasına bağlı olarak birinci yönden istifham, sual, emir ve iltimas kısımlarına ayırır. İkinci yönden, yani sîganın ilk elden talep olmaması durumunda tasdikin söz konusu olduğu ifadeleri haber, diğerlerini temenni, rica, yemin ve nidâ gibi kısımlara ayırır. Râzî bu taksimin hasr yoluyla değil istikrâ yoluyla ulaşılmış bir taksim olduğunu da ilâve eder. İltizâmî delâlet içinde de lafızları iki kısma ayıran Râzî birinci kısımda, lafzın mânaya delâleti mânayı mutabakat yoluyla gerektiren bir şeyse buna iktizânın delâleti, mânaya tâbi olarak söz konusu ise buna kaynağını dikkate alarak aklî veya şer‘î şart demektedir.

Râzî, fıkıh usulü yanında mantığın ve nahvin lafız taksimlerini de temellendirdiği bu yaklaşımında esasen mantıktan hareket etmekte, lafza ilişkin terim ve ayırımları mantığın esasını oluşturduğu bir üst söylem içerisinde ele almaktadır. Onun bu yaklaşımı, kendisinden sonra gelen ve eserlerini mütekellimîn yöntemine göre telif eden Seyfeddin el-Âmidî, İbnü’l-Hâcib, Kādî Beyzâvî ve Zerkeşî gibi müelliflere esas teşkil etmiştir.

Fukaha yöntemine göre yapılan lafız tasnifleri klasik anlayıştaki haline en yakın şeklini Debûsî'nin Taḳvîmü'l-edille'sinde bulmuştur (s. 94-159). Debûsî, daha sonraki Hanefî usulcüleri tarafından derinleştirilerek sürdürülen bu tasnifini hangi yönleri dikkate alarak geliştirdiğini açıkça ifade etmemişse de bu husus Hanefî usulcüleri tarafından telâfi edilmiş, bunun yanında mantık alanındaki gelişmeler de gittikçe artan bir şekilde dikkate alınmıştır. Şemsüleimme es-Serahsî, Debûsî'nin taksimini bazı önemsiz farklarla kullanmakla birlikte tasnifi klasik haliyle ifade eden usulcü Ebü'l-Usr el-Pezdevî'dir. Pezdevî muhtasar eserinde sadece tasnifi vermekle kalmaz, aynı zamanda bu tasnifin yapılışındaki cihetleri de açık bir şekilde ortaya koyar.

Hanefî usul eserlerinde klasik hale gelen tasnif önce dört ayrı cihetten yapılmış, ardından buna başka cihetler de ilâve edilerek bunlar daha ince bir hale getirilmiştir. Lafızların taksiminde dikkate alınan esas lafzın bir mânaya vazedilmiş olması ve bunun bu mâna veya başka bir mâna için kullanılmasıdır. Bu çerçevede lafızların ele alınışında lafzın vazedildiği mâna, mütekellimînin lafzı kullanımı ve lafzın muhataba göre anlaşılırlık derecesi şeklinde üç ayrı cihet söz konusudur. Buna muhatabın kullanılan bir ifadeden mânaya ulaşma şekilleri de eklenerek dördüncü cihet ortaya çıkarılmaktadır. Pezdevî bunlara -bütün bu kullanım şekillerinin üzerinde düşünerek-bunları birbirleriyle ilişkileri içerisinde kavramayı kendisine konu edinen beşinci bir taksim ilkesi daha ilâve eder. Beşinci cihet tam anlamıyla bir "meta-söylem" olarak söz konusudur.

Taksimdeki ilk cihet lafzın mânaya vaz'ı olup bunda dil kendi başına mütekellimi önceleyen bir varlık olarak kabul edilmektedir. Lafız vaz' yönünden kapsamı dikkate alınıp hâs, âm, müşterek ve müevvel olarak dört kısma ayrılır. Taksimde ikinci cihet, lafzın mütekellim tarafından kullanımını esas alır. Lafızlar mütekellim konuşmaya başlamadan önce bir mânaya delâlet eder. Ancak mütekellim bir lafzı vazedilen bu mâna için kullanabileceği gibi bu mânanın dışında, fakat bununla bir şekilde irtibatlı olarak da kullanabilir.

Birinci kullanım şekline "hakikat", ikincisine "mecaz" denilmektedir. Eğer bir ifadenin hakikat veya mecaz olduğu hemen anlaşılıyorsa buna "sarih", eğer bir lafız vazedildiği mâna dışında başka bir mâna için kullanılıyor,

fakat aralarında karîne eksikliğinden dolayı bir irtibat kurulamıyorsa buna “kinaye” adı verilmektedir. Taksimdeki üçüncü cihet, terkipten sonra mânanın muhataba açıklık veya kapalılığının dikkate alınması ile ortaya çıkmaktadır. Bu cihetten lafızlar iki kısma ayrılarak mânanın açıklığı açısından zâhir, nas, müfesser ve muhkem; kapalılığı açısından hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih diye adlandırılmaktadır. Taksimdeki dördüncü cihet, artık doğrudan doğruya lafızlarla alâkalı olmayıp özellikle mürekkeb lafızlardan hareketle mânaya nasıl ulaşılacağı sorusuyla ilgilidir. Bu cihetten lafız ibare, delâlet, işaret ve iktizâ ile istidlâl olarak dört kısma ayrılmaktadır.

Öte yandan bu taksimlerde ortaya çıkan kısımların her biri fıkıh usulü içindeki yeri, mânası, tertipleri ve hükümleri daha üst bir taksim olarak söz konusu edilmektedir. Pezdevî tarafından ortaya konan ve Abdülazîz el-Buhârî tarafından açıklanan bu taksim, beşinci bir taksim ciheti olarak Molla Hüsrev tarafından ele alındığı gibi özellikle Osmanlı ulemâsının Mirʾâtü’l-uṣûl’e yazdığı hâşiye eserlerinde geniş bir şekilde incelenmektedir (İzmîrî, I, 125). İbnü’l-Hümâm et-Taḥrîr’de, mütekellimîn ve fukaha metoduna göre kaleme alınan eserlerdeki tasnifleri uzlaştırmaya çalışmışsa da bu bir deneme olarak kalmış, daha sonra yazılan eserlerde takip edilmemiştir (İbn Emîru Hâc, I, 69-340; II, 2-39).

BİBLİYOGRAFYA

Debûsî, Taḳvîmü’l-edille (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 94-159; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Ulvânî), Beyrut 1412/1992, I, 175-418; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli’l-aḥkâm, Beyrut 1983, I, 16-112; İbnü’l-Hâcib, el-Muḫtaṣar, Bulak 1316, I, 115-197; Karâfî, Nefâʾisü’l-uṣûl fî şerḥi’l-Maḥṣûl (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Mekke 1418/1997, I, 430-512; II, 531-663; Takıyyüddin es-Sübkî - Tâceddin es-Sübkî, el-İbhâc fî şerḥi’l-Minhâc, Beyrut 1404/1984, I, 194-221; Zerkeşî, el-Baḥrü’l-muḥîṭ (nşr. Abdülkādir Abdullah el-Ânî - Ömer Süleyman el-Eşkar), Küveyt 1413/1992, II-III, tür.yer.; İbn Melek, Şerḥu’l-Menâr, İstanbul 1292, s. 9;

İbn Emîru Hâc, et-Taḳrîr ve’t-taḥbîr, Bulak 1316, I, 69-340; II, 2-39; İzmîrî, Ḥâşiye ʿalâ Mirʾâti’l-uṣûl, İstanbul 1309, I, 125; A. Cüneyd Köksal, Hanefî Usûlcülerinin Elfaz Taksimindeki Metodları (yüksek lisans tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Tahsin Görgün

Mantık.

Grek felsefesinde lafız mantık içerisinde Aristo tarafından söz konusu edilmekle birlikte bu konuyu geniş bir şekilde ele alan ilk filozof Fârâbî’dir. Organon’da kelimeler homonim, sinonim ve paranim olarak üçe ayrılmış, bunlar da müfred ve mürekkeb şeklinde yeniden tasnife tâbi tutulmuştır. Peri Hermenias’ta isim, fiil ve harf ile küllî ve cüz’î taksimleri ele alınarak mantığın terminolojisi bunlar üzerine kurulmuştur. Fârâbî, Kindî tarafından başlatılan süreci tamamlayarak Aristo’daki mantık anlayışını ve mantık terimlerini nahiv ilminin başarılarından hareketle yeniden inşa ederken aynı zamanda bir felsefe dili oluşturmuştur.

Aristo’da henüz tasavvurât-tasdîkāt ayırımı söz konusu olmadığı için kelimelerle onların mânaları arasında bir ayırım yapılmamış, bundan dolayı hâricî varlık ve zihnî varlık ayırımı söz konusu edilmemiştir (Bolay, s. 5-8). Bu ayırımı yapan Fârâbî, lafızlarla ilgili meseleleri aynı zamanda bir anlam teorisi içerisinde ele alarak bu çerçevede dille dış dünya arasındaki irtibatı yeniden kurmuştur. Fârâbî, her ne kadar genel olarak mantığı ve özel olarak da lafızlara dair konuları incelerken birçok kavramı Aristo’dan almışsa da bütün bu unsurları bir anlam teorisi içinde hem yeniden inşa etmiş hem de geliştirmiştir.

İbn Sînâ konuşmayı (nutk) lafzî ve mânevî (iç ve dış) olmak üzere iki kısma ayırır. Mânevî nutuk mantık ilminin, lafzî nutuk nahvin konusunu teşkil eder. Bu yönden konusu itibariyle mantığın lafızlara ihtiyacı yoktur. Ancak iç konuşmanın kurallara uygun biçimde gerçekleşmesi gerekir. Mantık bundan dolayı ifadesi, öğretilmesi ve öğrenilmesi için lafızları kullanmak zorundadır (eş-Şifâʾ el-Manṭıḳ (1), s. 22). Bu yönden lafızlar mânaları ifade vasıtası olmaları sebebiyle mantıkta söz konusu edilmiştir. Sonuçta mantık, mânaların ilgili olduğu varlıkları da dikkate alıp varlık-mâna-lafız ilişkisini

kuran bir varlık ve anlam teorisi oluşturarak bu teori üzerinden lafız meselesini ele almaktadır. Mantık, formel (sûrî) olması dolayısıyla lafızlarla doğrudan ilgili bir disiplin sayılmasa da en azından ifadesi dilden bağımsız olmadığı için başlangıçta lafza önemli bir yer vermemiş, ancak zamanla lafzı bir konu olarak ele almış, böylece lafız bu disiplinin ön şartlarından kabul edilmiştir.

Bu çerçevede varlık mertebeleri birbirinden ayırt edilerek hariçte, zihinde, dilde ve yazıda varlık şeklinde kavranmış, her bir mertebe için dilde ayrı lafızlar kullanılmıştır. Bu lafızlar umûr (düşünmenin nesneleri, şeyler), tasavvurât, elfâz ve kitâbâttır (Kindî, s. 154, 156; İbn Sînâ, eş-Şifâ˒ el-Manṭıḳ(3), s. 1; İbn Hazm, IV, 95-97). Umûr-düşünce-dil arasındaki bağlantı mantığın asıl konusu olan düşünce merkeze alınarak ifade edilmiştir. Buna göre düşünce şeylerin zihindeki âsârı, misâlâtı, muhâkātı veya sûretlerini anlatırken bu kavramlar lafızların mânalarını oluşturmaktadır. Buradaki varlık ve bilgi anlayışı, dört ayrı mertebenin birbiriyle belirli bir ilişkisine dayalı olarak anlaşılmaktadır. Buna göre yazı lafza, lafız tasavvurlara, tasavvurlar şeylere delâlet etmektedir. Şeylerle tasavvurlar arasındaki ilişki zorunlu bir ilişki iken tasavvurlarla lafızlar arasındaki ilişki, çeşitli dillerde aynı şeyin farklı isimlerle ifade edilmesinden de anlaşılacağı gibi uzlaşmaya dayanır. Aynı şey yazı için de geçerlidir. Buna karşılık tasavvurlar ve onların delâlet ettiği şeyler dillerden bağımsızdır; bundan dolayı mantık herhangi bir millete has olmayıp evrenseldir (Aristo, I, 99; İbnü'l-Mukaffa', s. 25; Fârâbî, Kitâbü'l-Ḥurûf, s. 76-77; İbn Sînâ, eş-Şifâ˒ el-Manṭıḳ (3), s. 1-3, 5; en-Necât, s. 17-18).

Mantık lafızdan ziyade mâna ile alâkalı olduğu için Fârâbî'nin lafızları ele alış şekli belirli bir anlam teorisi içerisinde gerçekleşmiş, lafızlar sırf mânaya delâletleri açısından ele alınırken burada tayin edici olan anlam olmuştur. Bu çerçevede lafızlar anlamlı ve anlamsız olarak iki kısma ayrıldığı gibi anlam da basit ve mürekkeb kısımlarına ayrıldığı için lafızlar da buna bağlı olarak müfred ve mürekkeb olarak ikiye ayrılmıştır. Anlamlı lafızlardan müfredler isim, fiil ve harflerden oluşur. Fârâbî, "havâşî" dediği soru edatlarına özel bir ehemmiyet vererek bunların isimlerle birlikte kullanılmasının makūlâtı (kategoriler) tesbitte tayin edici bir yeri olduğunu ortaya koyar. Ayrıca soru edatlarına cevap oluşturan tanımların yüklem kısımları, mânalarının birçok şey arasında müşterek olup olmamasına bağlı

olarak küllî-cüz'î kısımlarına ayrılır ve bunun üzerinden beş tümele (külliyyât-ı hams) ulaşılır (Fârâbî, Kitâbü'l-Ḥurûf, s. 62-64, 139-141; el-Elfâẓ, s. 41-68).

Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından geliştirilen mantık, Gazzâlî ile birlikte daha geniş bir zemine yerleştirilerek yeni bir senteze doğru adım atılmış, bu çerçevede delâlet bahisleri de nahiv ve fıkıh usulündeki

gelişmeler dikkate alınıp geniş bir şekilde incelenmiştir (Gazzâlî, s. 25-80). Gazzâlî'nin lafız bahislerinde temsil ettiği merhale bu üç ilmin birbiriyle telifi merhalesi olduğu için müteakip dönemde özellikle Fahreddin er-Râzî'de görülen esaslı neticelere ulaşılabilmiştir. Bundan sonra telif edilen mantık eserlerinin yanında fıkıh usulü ve nahiv eserlerinin önemli bir kısmında da -bu alanların konularının elverdiği ölçüde-ortak bir terminoloji geliştirilmiş, bunun sonuçları bütün ilimlerin bir hülâsası niteliğindeki tefsir ilmine yansımıştır. Bu etki, özellikle Râzî'nin Mefâtîḥu'l-ġayb'ında ve bu gelenek içerisinde Osmanlı ulemâsı tarafından telif edilen Beyzâvî tefsiri hâşiyelerinde açık bir şekilde görülmektedir.

Gazzâlî lafızları yedi cihetten taksime tâbi tutar. Birinci cihetten lafızlar delâlet ettikleri mâna ile ilişkileri açısından mutabakat, tazammun, iltizam şeklinde üç kısma ayrılmaktadır. Mutabakat ilişkisinde mâna ile lafız arasında bire bir tetâbuk (örtüşme) söz konusudur ve "A" denildiğinde tam ve eksiksiz olarak "B" kastedilmektedir. İltizam ilişkisi "A"nın "B"ye değil, "B"nin olmasının ön şartına delâlet etmesi veya onun varlığına bağlı olmasını ifade etmektedir. Buna karşılık tazammun ilişkisi "A"nın "B" ile birlikte "C" veya "D"yi de içine almasıdır. Bu son iki delâlet şekli mantık tarafından dikkate alınmaz; çünkü mantık basit mânalar ve bunların toplamını ifade eden mürekkeb mânalarla ilgili bir ilimdir. İkinci taksim mânanın kendisi dikkate alınarak yapılmaktadır. Bu cihetten mânalar, dolayısıyla lafızlar küllî ve cüz'î diye ikiye ayrılmaktadır. Üçüncü taksim cihetinde vücûd mertebeleri dikkate alınmaktadır. Buna göre şeylerin varlığından dört ayrı mertebede söz etmek mümkündür. Bunlar âyanda veya dış dünyada varlık, zihinde varlık, lisanda varlık ve yazıda varlıktır. Buna göre yazı dile, dil zihne, zihin ise hariçte mevcut olana delâlet eder. Dördüncü taksim lafızların delâleti cihetinden yapılmakla birlikte burada lafzın yapısal olarak dikkate alınması söz konusudur. Burada da lafızlar

müfred ve mürekkeb olarak ikiye ayrılmaktadır. Müfred bir parçası alındığında bir mâna ifade etmeyen lafız, mürekkeb ise bir kısmının da bir mâna ifade ettiği lafızdır. Müfred lafızlar da kendi içinde isim, fiil ve harf kısmına ayrılmaktadır. Altıncı taksim ciheti lafızların mânaya nisbetinde ortaya çıkmaktadır. Buna göre lafızlar müşterek, mütevâtî' (bir cihetten eşitliğe delâlet eden), müterâdif ve mütezâyil (aralarında irtibat olmayan) olmak üzere dört kısma ayrılmaktadır. Yedinci taksim lafızları muhtelif şeylere iştiraki cihetini esas almaktadır. Burada da lafızlar, bir anlam için vazedilmiş olan bir lafzın münasebeti bulunan başka bir anlam için kullanılmasını ifade eden müsteâr, dilde bulunan bir kelimenin çeşitli disiplinlerde farklı anlamlara gelecek şekilde kullanılması anlamında menkul ve sadece isimleri müşterek olan lafızlar olarak tasnif edilmektedir (Miʿyârü'l-ʿilm, s. 43-59).

Gazzâlî'nin Miʿyârü'l-ʿilm'de yaptığı tasnif bilhassa Râzî tarafından mantık, fıkıh usulü ve nahiv ilimlerinin her biri için yeniden ayrıştırılmış, böylece mantık disiplini içerisinde lafızlar sadece bu disiplinin konusu ve meseleleriyle irtibatlı olarak incelenmiştir. Bu çerçevede mantık ilminin daha sonraki tarihinde özellikle Sirâceddin el-Urmevî'nin Meṭâliʿu'l-envâr, Ali b. Ömer el-Kazvînî'nin eş-Şemsiyye fi'l-ḳavâʿidi'l-manṭıḳıyye, Esîrüddin el-Ebherî'nin Îsâġūcî ve İbn Abdüşşekûr el-Bihârî'nin Süllemü'l-ʿulûm adlı temel mantık metinlerine yazılan yüzlerce şerh ve hâşiyede (meselâ bk. Ahmed b. Abdullah, s. 25-52) ve Gelenbevî'nin el-Burhân'ı ile XIX. yüzyılın ikinci yarısında klasik ilimlerin Türkçeleştirilmesi hareketi içinde telif edilen çok sayıda mantık eserinin mukaddime kısmında bu disipline has meseleler oldukça geniş bir şekilde ele alınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Aristoteles [Aristo], Kitâbü'l-ʿİbâre (Manṭıḳu Arisṭo içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1970, I, 99-104; İbnü'l-Mukaffa', el-Manṭıḳ (İbn Bihrîz, Ḥudûdü'l-manṭıḳ içinde, nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1357 hş., s. 25; Kindî, Fi'l-Felsefeti'l-ûlâ (Kindî, Resâʾil içinde), s. 154, 156; Fârâbî, Kitâbü'l-Ḥurûf (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1970, s. 62-64, 76-77,

139-141; a.mlf., el-Elfâẓü'l-müstaʿmele fi'l-manṭıḳ (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1968, s. 41-68; a.mlf., Peri Hermeneias Muhtasarı (nşr. ve trc. Mübahat Türker-Küyel), Ankara 1990, s. 21-40; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-Manṭıḳ(1), s. 22, 23; a.e.(3), s. 1-3, 5; a.mlf., en-Necât (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1346 hş., s. 9-10, 17-18; İbn Hazm, et-Taḳrîb li-ḥaddi'l-manṭıḳ (İbn Hazm, Resâʾil içinde, nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1983, IV, 95-97; Gazzâlî, Miʿyârü'l-ʿilm (nşr. Ahmed Şemseddin), Beyrut 1990, s. 25-80; Muharrem, Şerḥu Mollâ Câmî, İstanbul 1320, I, 12-67; Ahmed b. Abdullah, Şevḳī ʿale'l-Fenârî, İstanbul 1302, s. 25-52; Ahmed Cevdet Paşa, Mi'yâr-ı Sedâd (Mantık Metinleri 2 içinde, haz. Kudret Büyükcoşkun), İstanbul 1998, s. 13-20; M. Naci Bolay, Fârâbî ve İbn Sînâ'da Kavram Anlayışı, İstanbul 1990, s. 5-8, 19-26; Abdülkuddûs Bingöl, Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı, İstanbul 1993, s. 19-25.

Tahsin Görgün

LAFZ

(bk. LAFIZ).

LAFZA-i CELÂL

(لفظة الجلالة)

Allah ismi için kullanılan bir tabir.

Sözlükte “kelime” anlamına gelen lafza (lafz) ile “azamet ve yücelik” mânasındaki celâlden (celâle) oluşan lafza-i celâl terkibi “kayıt ve kıyas kabul etmeyen azamet ve yüceliği ifade eden kelime” demektir ve yalnız Allah ismi için kullanılır. Aynı mânada Türk kültüründe “ism-i celâl” tabirine de rastlanır. Lafz kavramının kök anlamı “ağzındakini veya içindekini dışarıya atmak” olduğundan bazı sözlükler “lafzullah” terkibinin kullanılmasının doğru olmadığını kaydeder (İbrâhim Mustafa v.dğr., s. 832). Bu telakki Kur’ân-ı Kerîm’in metni için de geçerli olup “lafzü’l-Kur’ân” yerine “nazmü’l-Kur’ân” tabiri tercih edilmiştir (et-Taʿrîfât, “naẓm” md.).

Kur’ân-ı Kerîm’de beşi “Allāhümme” şeklinde olmak üzere 2702 yerde geçen lafza-i celâlin kelime türü olarak isim veya sıfat olduğu, türemiş niteliği taşıyıp taşımadığı, türemişse kökünün ne olabileceği hususunda çeşitli görüşler ileri sürüldüğü gibi lafza-i celâl mûsiki ve hat sanatlarında da özel bir yere sahip olmuştur (bk. ALLAH). Ayrıca Allah ismi, Kur’an’da ve Arapça metinlerde ilk kelime olarak bulunduğu veya kendisine katılan önceki kelimeye ait son harfin harekesi üstün yahut ötre olduğu durumlarda

kalın sesle okunmuş ve bu okuyuş zât-ı ilâhiyyeye bir saygı göstergesi olarak kabul edilmiştir. Tasavvuf ehlince Allah’ı anmanın ve O’na yakın olmanın en veciz ifadesi olarak kabul edilen “hüve” (hû) zamiri doğrudan doğruya Allah’ın zâtını, dolayısıyla bütün vasıflarını ihtiva eden lâfza-i celâli simgeler (DİA, XI, 410; ayrıca bk. İLÂH; İSM-i A‘ZAM).

Konuyla ilgili bazı müstakil eserler kaleme alınmış olup Mehmed b. Hamza el-Aydınî’nin Risâle fî lafẓati’llâh (İzmir Millî Ktp., nr. 1886) ve Şehâbeddin el-Hafâcî’nin Vażʿu’l-ʿalemiyye li-lafẓati’l-celâle (Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 610) adlı çalışmaları bunlardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “elh” md.; Lisânü’l-ʿArab, “elh” md.; et-Taʿrîfât, “naẓm” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “elh” md.; İbrâhim Mustafa v.dğr., el-Muʿcemü’l-vasîṭ, İstanbul, ts. (el-Mektebetü’l-İslâmiyye), s. 832 (lfz md.); M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “Allāh” md.; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, s. 172-173; A. Fischer, “Zur Aussprache des Namens Allah”, Islamica, I/4 (1925), s. 544-547; Bekir Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ”, DİA, XI, 410.

Bekir Topaloğlu

LAFZIYYE

(اللفظيّة)

Kur’an lafızlarının ve bunları okumanın mahlûk olduğunu kabul edenlere verilen ad.

Allah’a nisbet edilen kelâm sıfatının doğrudan tecellisi konumundaki Kur’an’ın kadîm veya hâdis olduğu tartışmaları sürerken (bk. HALKU’l-KUR’ÂN) ortaya çıkan akımlardan biri de lafzıyyedir. Cehmiyye ve Mu‘tezile âlimleri tarafından Kur’an lafızlarının mahlûk olduğu ileri sürüldüğünde başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere muhafazakâr âlimler önce Kur’an’ın mahlûk olup olmadığını tartışmayı uygun bulmamış, fakat meselenin gittikçe büyüdüğünü görünce, “Kur’an Allah kelâmı olup mahlûk değildir” tarzında bir kanaat belirtmişlerdir. Bu kanaat, Sünnî âlimler arasında Kur’an’ı telaffuz edişin ve lafızlarını yazmanın mahlûk olup olmadığı tartışmalarına yol açmış ve ortaya çıkan problem “mes’eletü’l-lafz” diye isimlendirilmiştir. Kaynaklarda belirtildiğine göre ilk defa Ebû Ali el-Kerâbîsî (ö. 248/862), “Kur’an mahlûk değildir, fakat onu telaffuz ediş ve okuyuş mahlûktur” şeklinde bir görüş ortaya koyunca Ahmed b. Hanbel buna tepki göstermiş, böyle bir inancın bid‘at olduğunu belirterek sahibini Cehmiyye’den olmakla itham etmiştir. Zira ona göre ne şekilde olursa olsun Kur’an ile mahlûk kelimesinin bir arada zikredilmesi yanlıştır, böyle bir ifade Cehmiyye ile Mu‘tezile’yi bir yönden teyit etmek anlamına gelir (İbn Teymiyye, XII, 207-211). Ahmed b. Hanbel’in bu tavrı hadis âlimleri arasında farklı tepkilere yol açmıştır. Aslında Ahmed b. Hanbel, Kur’an’ı telaffuz etmenin ve yazmanın mahlûk olmadığını söylemediği, aksine bunu da bid‘at kabul ettiği halde Muhammed b. Yahyâ ez-Zühlî, Ebû Abdullah el-Ezdî, İshak b. Râhûye, Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Mervezî gibi muhaddisler sözlerini bu doğrultuda yorumlamışlardır. Bu görüş Hanbelîler’in büyük çoğunluğu arasında hâkim olmuştur.

Buhârî, Dâvûd ez-Zâhirî ve İbn Kuteybe gibi diğer bir grup muhafazakâr âlim ise Kur’an’ı telaffuz edişle ilgili meselede Ahmed b. Hanbel’e ait

sözlerin yanlış yorumlandığını ve hatta bu konuda ona asılsız bazı rivayetlerin nisbet edildiğini açıklayarak insana ait bir fiil olması dolayısıyla Kur'an'ı telaffuz etme, yazma ve okumanın mahlûk olduğunu kabul etmek gerektiğini belirtmişlerdir (Buhârî, s. 154; İbn Kuteybe, s. 246-248). Bu görüşü benimseyenler Hanbelîler tarafından lafzıyye diye anılmıştır. Nitekim Ebû Abdullah İbn Mende ile İbn Ebû Hafs'ın er-Red ʿale'l-lafẓıyye adıyla risâleler yazmaları (Zehebî, XII, 617-618) bunu göstermektedir. Daha sonra Kur'an'ı telaffuz ediş ve okuyuşun yanı sıra lafızlarının da mahlûk olduğunu söyleyen Ehl-i sünnet kelâmcıları lafzıyye grubu içinde düşünülmüş ve tekfir edilmiştir. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Kur'an'ı gerçek anlamda telaffuz etmenin mümkün olmadığını belirterek onu telaffuz edişin mahlûk olduğunu ileri sürmeyi isabetli bulmaz. Ona göre "lafz" kelimesi "ağızdaki bir nesneyi dışarıya atmak" anlamına gelir. Kur'an cisim olmadığından onun hakkında böyle bir tabir gerçek anlamında kullanılamaz. Şu halde Kur'an'ı telaffuz ediş mahlûktur veya değildir diye bir hüküm vermek yanlıştır (İbn Fûrek, s. 60-61). Ebû Nuaym el-İsfahânî, Kur'an lafızlarının ve onları telaffuz etmenin mahlûk olmadığını söyleyenleri Hurûfiyye diye adlandırmış ve bu konuda er-Red ʿale'l-Ḥurûfiyye ve'l-Ḥulûliyye adıyla bir eser yazmıştır (İbn Teymiyye, XII, 209).

Makdisî, muhaddisler zümresinin çeşitli fırkalardan oluştuğunu ve lafzıyyenin bunlardan birini teşkil ettiğini belirtir. Ona göre lafzıyye Kur'an'ı telaffuz edişin mahlûk olmadığını söyleyenlere verilen bir ad olup Kerâbîsî'nin görüşünü benimseyenlerden ibarettir (el-Bedʾ ve't-târîḫ, V, 149). Kur'an'ı telaffuz etmenin mahlûk olduğunu söyleyenlere "kavliyye" adı da verilmiştir. Muhtemelen aynı kaynaktan yararlanan Şerîf Yahyâ el-Emîn de lafzıyyeye verilen mânalardan birinin bu olduğunu zikretmiştir (Muʿcemü'l-fıraḳi'l-İslâmiyye, s. 205). Ancak her iki müellifin lafzıyyeye bu anlamı yüklemesi hatalıdır. Zira erken dönemden itibaren hemen hemen bütün kaynaklara göre Kur'an'ı telaffuz edişin mahlûk olduğunu ilk defa ileri süren kişi Sünnî âlimi Ebû Ali el-Kerâbîsî'dir ve bu görüşünden dolayı Ahmed b. Hanbel'in tenkitlerine mâruz kalmıştır (Kitâbü's-Sünne, I, 163-166; Eş'arî, s. 602; Sübkî, II, 118-119). Günümüzde geleneksel hadis anlayışını benimseyenlerle Selefî-Hanbelî mezhebine bağlı olanların Kur'an'ın mahlûk olmadığını kabul etmekle birlikte telaffuzunun yaratılmış

olduğunu söyledikleri görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed b. Hanbel, Kitâbü's-Sünne (nşr. Muhammed b. Saîd b. Sâlim el-Kahtânî), Demmâm 1414/1994, I, 163-166; Buhârî, H̱alḳu efʿâli'l-ʿibâd (ʿAḳāʾidü's-selef içinde), s. 154; İbn Kuteybe, el-İẖtilâf fi'l-lafẓ (ʿAḳāʾidü's-selef içinde), s. 246-248; Eş'arî, Maḳālât (Ritter), s. 602; Makdisî, el-Bedʾ ve't-târîẖ, V, 149; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 90; İbn Fûrek, Mücerredü'l-Maḳālât, s. 60-61; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille, I, 284-299; İbn Ebû Ya'lâ, Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile, I, 278-279; Teymî, el-Ḥücce fî beyâni'l-meḥacce ve şerḥu ʿaḳīdeti Ehli's-sünne (nşr. Muhammed b. Rebî' b. Hâdî el-Medhalî), Riyad 1411/1990, I, 224; İbnü'l-Cevzî, Menâḳıbü'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Ali M. Ömer), Kahire 1399/1979, s. 205-207; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XII, 207-211; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XII, 617-618; Sübkî, Ṭabaḳāt, II, 118-120, 228-229; Ahmed İsâm el-Kâtib, ʿAḳīdetü't-tevḥîd fî Fetḥi'l-bârî şerḥi Ṣaḥîḥi'l-Buẖârî, Beyrut 1403/1983, s. 217-219; Şerîf Yahyâ el-Emîn, Muʿcemü'l-fıraḳi'l-İslâmiyye, Beyrut 1406/1986, s. 205.

Yusuf Şevki Yavuz

LÂGARÎ HASAN ÇELEBİ

(bk. HASAN ÇELEBİ, Lâgarî).

LAGOS

Nijerya’nın eski başşehri

(bk. NİJERYA).

LAĞIMCI OCAĞI

Osmanlılar’da yer altında tüneller açmak ve kaleleri yıkmakla görevli askerî sınıf.

Osmanlı askerî teşkilâtında geri hizmet kıtalarından biri olan bu ocak adını “yer altı tüneli” anlamına gelen lağımdan alır. Genellikle kale surlarını yıkmak için yer altından tünel açma işine “lağım bağlama”, barut koyarak ateşlemeye ise “lağım atma” denir. Tarih boyunca kale kuşatmalarında sıkça kullanıldığı anlaşılan bu yönteme Osmanlılar dışındaki Türk-İslâm devletlerinde de rastlanır. Ancak özellikle kale kuşatmalarında oldukça uzmanlaşmış olan Osmanlılar’da etkili şekilde kullanılmış ve askerî teşkilâtın önemli bir parçasını oluşturmuştur.

Osmanlılar’da Lağımcı Ocağı’nın ilk defa ne zaman kurulduğu bilinmemektedir. Çelebi Mehmed ve II. Murad dönemlerinde lağımcıların var olduğuna dair bilgiler bulunmaktadır. Lağımcıların ocak şeklinde teşkilâtlandırılması, muhtemelen kuşatılması sırasında etkili rol oynadıkları İstanbul’un fethinden sonradır. Nitekim fetih sırasında kendilerinden faydalanılan lağımcıların bir bölümünün Balkanlar’daki maden ocaklarından getirildiği bilinmektedir. Ardından bunun bir askerî ocak şeklinde teşkilâtlanmış olduğu anlaşılmaktadır.

Hendese bilmeyi gerektiren lağımcılık teşkilâtı en mükemmel şeklini XVI. yüzyılda almıştır. Kanûnî Sultan Süleyman devrinde (1520-1566) İstanbul su kemerlerinin onarım ve inşaatında da kullanılan lağımcıların (Eyyûbî, s. 196) sayısı kâfi gelmediğinde dışarıdan takviye yapılırdı. Nitekim 1566’da Sigetvar ve 1571’de Kıbrıs seferlerine çıkılırken çeşitli kazalardan lağımcı talebinde bulunulmuştu. Aynı şekilde 1594 Avusturya seferi için İstanbul ve Galata sakinlerinden yirmi beş kişi istenmişti. 1596’da Eğri seferine gidilirken götürülen lağımcı adedi 500 idi. Eğri Kalesi surları altında karşılıklı açılan tünellerde her iki taraf arasında çarpışmalar olmuş ve kalenin teslim olmasında lağımcılar önemli rol oynamıştı. 1669’da Kandiye kuşatması sırasında da Kayseri, Samakov, Sidrekapsi, Silistre, Niğbolu ve İstanbul taraflarından 700 lağımcı çağırılmıştı. 1692 Girit seferine ordu ile

birlikte elli lağımcı katılmıştı. Lağımcılar son büyük hünerlerini uzun süren Kandiye kuşatmasında göstermişler ve Girit'in tamamen fethinde büyük rol oynamışlardı. Buradaki Türk istihkâm tekniği orada bulunan Fransız Generali Vauban tarafından öğrenilmiş ve zamanla Avrupa'ya yayılmıştır. Daha sonra ihmal edilen teşkilât bozulmuş, dirlikleri gelişigüzel ve ehil olmayanlara verilen lağımcıların sayısı gittikçe azalmıştır. Lâle Devri'nde ocak teşkilâtının ıslahına çalışılmış, 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması'nın ardından I. Abdülhamid döneminde (1774-1789) Sadrazam Halil Hamîd Paşa'nın gayretleriyle lağımcılığa tekrar önem verilmiş, ocağa lâyık kişiler alınarak bunlara geliri yüksek timarlar tevcih edilmesine özen gösterilmiştir. Kâğıthâne'de yapılan lağım tâlimlerine bazan padişah da gelerek başarılı olanları taltif etmiştir (Vâsıf, s. 177).

III. Selim döneminde (1789-1807) Nizâm-ı Cedîd reformları çerçevesinde Lağımcı Ocağı'na da el atıldı. 29 Eylül 1792'de çıkarılan nizamnâmeye göre (BA, HH, nr. 3721) lağımcılar Humbaracı Ocağı'na ve bu ocağın nâzırına bağlandı, yoklamaları yapılarak mevcut olmayanların kayıtları silindi, diğerleri ise imtihana alınıp yetenekli bulunanları istihdam edildi, başarısız olanların iki yıl eğitilmelerine karar verildi. Lağımcılar bundan böyle sürekli kışlalarında kalarak eğitim göreceklerdi. İstanbul Halıcıoğlu'nda humbaracılar için inşa edilen kışla civarında Sütlüce'de lağımcılar için de 125 neferlik iki kışla yapıldı (BA, HH, nr. 13418). İki sınıfa ayrılacak lağımcılardan birincisi lağım bağlama tekniğinde, diğeri köprü, tabya ve kale yapma, siper kazma gibi mimari ilimlerle hendesede uzmanlaşacak, bu arada obüs tâlimi

yapacaklardı. Eskiden olduğu gibi aralarından veya dışarıdan ehil bir kişi imtihanla lağımcıbaşı olarak görevlendirilecekti. Lağımcıların şartları uygun olanlarından ocak kethüdâsı, çavuş, alemdar ve kâtip gibi zâbitler tayin edilecekti. Humbaracı Ocağı nâzırı ve lağımcıbaşı tarafından timarlılar dışında, 30'ar akçelik yevmiye ile genç ve yetenekli kimselerden elli kişi mülâzım yazılacak, bunlar yeteneklerine göre anılan sınıflara taksim edilecekti. Mahmud Şevket Paşa'ya göre lağımcıbaşı, başına kırmızı kadifeden kalpak, üzerine mintan ve şalvar, ayağına ise kırmızı yemeni giyerdi. Kıyafet olarak başlarında taşıdıkları bir şeritle humbaracılardan ayrılacaklardı (Osmanlı Askerî Teşkilâtı, s. 48, 49).

Ocaklarına yeni bir nizam verilen humbaracı ve lağımcıların kışlaları civarında 1795 yılında Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun açıldıktan sonra lağımcılar, salı ve cuma günleri dışında burada başta matematik ve hendese olmak üzere teorik ve pratik meslekî bilgilerle ilgili dersler görmeye başladılar. Bu arada mühendishâne hocaları lağımcılıkla ilgili kitaplar telif ve tercüme ettiler; bu eserler Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun Matbaası'nda bastırıldı. 22 Şevval 1212 (9 Nisan 1798) tarihli bir belgeye göre ocak mensuplarının maaşları yeniden düzenlendi, humbaracılar gibi bunlara da yevmiye ödenmesi kararlaştırıldı. 1806'da lağımcılar Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun'dan ayrılarak müstakil hale getirilmek istendiyse de bu gerçekleşmedi. İki yıl sonra lağımcılar Humbaracı Ocağı'nın 7, 26, 36, 65. bölüklerine ilhak edildi ve Lağımcı Bölüğü adıyla müstakil bir birlik sayıldı.

Kabakçı İsyanı, III. Selim döneminde Nizâm-ı Cedîd reformları çerçevesinde çağdaş eğitimle yetiştirilmelerine özen gösterilen lağımcıların da sonunu getirdi. II. Mahmud zamanında Yeniçeri Ocağı'nın ilgası sırasında olumlu rol oynayan lağımcılar diğer askerî sınıflar gibi yeniden teşkilâtlandırıldı. Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye kurulurken Rumeli ve Anadolu'daki lağımcılar İstanbul'a getirtilerek yoklamadan geçirildi. Sipahilik unvanları kaldırılıp topçular ve humbaracılarla birlikte Tophâne-i Âmire Müşirliği'ne bağlandı. Mühendishânede eğitilmelerine devam edilen lağımcılar zamanla yerlerini modern istihkâm sınıflarına bırakmışlar, II. Meşrutiyet döneminde ve özellikle I. Dünya Savaşı'nda önemli faaliyetlerde bulunmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 5, s. 648; nr. 7, s. 827; nr. 12, s. 75, 137, 402; BA, MAD, nr. 4049, s. 63; nr. 10116, s. 543-544; BA, Ali Emîrî, II. Mahmud, nr. 3052; BA, Cevdet-Askerî, nr. 12165, 27559, 46778; BA, HH, nr. 3713, 3721, 3722, 7852, 8510, 8795, 9408, 12506, 12515, 12529, 12531, 12533, 12534, 12558, 13418, 14922, 16304, 16702, 17584, 17593, 17642, 28728 A, 29436, 31509, 34868, 58411, 58412; BA, Dîvân-ı Hümâyun Tahvil Kalemi

Defterleri, nr. 46, 47; BA, Kānunnâme-i Askerî Defterleri, nr. 5; Hadîdî, Tevârîh-i Âl-i Osmân (nşr. Necdet Öztürk), İstanbul 1991, s. 127, 432, 439; Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân (nşr. F. Giese, haz. Nihat Azamat), İstanbul 1992, s. 39, 57, 141; Marsigli, Osmanlı İmparatorluğunun Askeri Vaziyeti, s. 95; D'Ohsson, Tableau général, VII, 369; Eyyûbî, Menâkıb-ı Sultan Süleyman (nşr. Mehmet Akkuş), Ankara 1991, s. 196; İbrâhim Kâmî b. Ali, Tâlimnâme-i Humbaracıyân, İÜ Ktp., TY, nr. 6873; Halil Nuri, Târih, İÜ Ktp., TY, nr. 5996, vr. 189b-303a; Ahmed Câvid, Hadîka-i Vekāyi (nşr. Adnan Baycar), Ankara 1998, s. 133-134, 137, 138; Vâsıf, Târih (İlgürel), s. 177; Mahmud Râif Efendi ve Nizâm-ı Cedîd'e Dair Eseri (nşr. Kemal Beydilli - İlhan Şahin), Ankara 2001, s. 74-75; Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, Târih (nşr. Ziya Yılmazer), İstanbul 2000, s. 507 vd., 511, 610, 614; a.mlf., Teşrîfât-ı Kadîme, s. 131; Mustafa Nuri Paşa, Netâyicü'l-vukūât (nşr. Mehmed Gālib Bey), İstanbul 1327, IV, 111; Mehmed Dâniş, Netîcetü'l-Vekāyi (nşr. Şamil Mutlu), İstanbul 1994, s. 66; Cevad Paşa, Târîh-i Askerî-i Osmânî, İÜ Ktp., TY, nr. 4178, s. 63; Mahmud Şevket Paşa, Osmanlı Askerî Teşkilâtı ve Kıyafeti (haz. Nurettin Türsan - Semiha Türsan), Ankara 1983, s. 48, 49-50; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 547, 550, 551, 553, 579, 604, 605; II, 9, 12, 19, 69, 120, 131-133, 137, 267; Kemal Beydilli, Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, Mühendishâne Matbaası ve Kütüphânesi: 1776-1826, İstanbul 1995, s. 28-29, 49, 59, 78, 83, 254, 332, 382; Pakalın, II, 347-352.

Abdülkadir Özcan

LAĞV

(اللغو)

Düşünülmeden söylendiği için kendisine bir hüküm atfedilmeyen, varlığı ve yokluğu önemsiz yemin, söz

(bk. HEZL; MÂLÂYÂNİ; TALÂK; YEMİN).

LAHAK

(اللحق)

Bir kitaba sehven yazılmadığı için sayfa kenarına veya satırlar arasına sonradan ilâve edilen kelime yahut kelimeler için kullanılan terim.

Sözlükte "yetişmek, ulaşmak, katılmak, yapışmak" anlamlarındaki lihâk (lahk, lühûk) masdarından gelen lahak "bir kimsenin veya şeyin arkasından yetişen kimse, bir yazıya sonradan ilâve edilen şey" demektir. Hadis literatüründe, imlâ sırasında yazılmadığı için sonradan sayfa kenarına veya satır arasına ilâve edilen kelime, cümle ya da metin için kullanılır.

Hadisin yazılması esnasında herhangi bir sebeple atlanan kelime yahut cümlelerin sonradan ilâve edilmesi için bazı kurallar belirlenmiştir. Tercih edilen usul, kelime veya ibarenin düştüğü yerden üst satıra doğru bir çizgi (atfe) çekilip ucu iki satır arasından lahakın yazılacağı tarafa doğru eğildikten sonra kenara unutulan kelimenin yazılmasına başlanması şeklindedir (Kādî İyâz, s. 162). Lahaka işaret etmek üzere çekilen çizginin fazla uzatılmaması gerekir. İlâve edilecek kısmın çizgi ucunun tam hizasında olmasına ve tercihen sayfanın sağ tarafına yazılmasına dikkat edilmelidir. Yer müsait ve yazılacak kısım az olduğunda lahak çizginin tam hizasına yatay şekilde kaydedilir. Bu durumda satır arasında yeterli açıklık varsa lahakın çizginin hemen ucuna satır arasına yazılabileceği söylenmişse de bu pek uygun görülmemiştir. Satır sonunda meydana gelen eksik yazımlarda ise lahak sayfanın sol tarafına kaydedilmelidir. Yazılacak kısım fazla ise daha sonra çıkabilecek düzeltmeler için boşluk bırakmak maksadıyla çizginin tam hizasından başlanmak üzere yukarıya doğru dikey şekilde yazılması gerekir. Yazılacak olan kısmın iki veya daha fazla satır olması halinde lahak sayfanın sağına yazılacaksa satırların sonu çizginin başladığı yer hizasından yukarıya doğru ve iç tarafa gelecek şekilde, sol tarafa yazılacaksa çizginin hizasından yukarıya doğru ve satırın

sonu sayfanın kenarına gelecek şekilde yazılır, sonuna da "sahha" (صحّ) kaydı düşülür.

İlk hadis usulü müellifi kabul edilen Râmhürmüzî, lahaka işaret eden çizginin ilâve edilecek ibareye kadar uzatılması ve lahaktan sonraki ilk kelimenin de buna eklenip sonuna “sahha” (صحّ) kaydının düşülmesi gerektiğini söylemişse de daha sonraki muhaddisler böyle bir uygulama ile sayfanın aşırı şekilde karalanacağını ve dikkatin dağılacağını göz önünde bulundurarak çizginin lahaka kadar uzatılmasını uygun görmemişler, asıl metinde var olan tekrarlardan ayrıt edilememesi ihtimalinden dolayı lahaktan sonraki ilk kelimenin yazılmasını da doğru bulmamışlardır. Sadece sonuna kırmızı mürekkeple ve daha küçük karakterle veya son harfi eksik bırakarak “sahha” (صحّ), “sahha racea” (صحّ رجع) veya “inteha’l-lahak” (إنتهى اللحق) gibi bir ibare yazmayı tercih etmişlerdir (İbnü’s-Salâh, s. 194-195).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “lḥḳ” md.; Râmhürmüzî, el-Muḥaddis̱ü’l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Dımaşk 1404/1984, s. 606-607; Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmiʿ li-aḫlâḳı’r-râvî ve âdâbi’s-sâmiʿ (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1403/1983, I, 279; Kādî İyâz, el-İlmâʿ (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire, ts. (Dârü’t-türâs), s. 162-165; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 193-196; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, II, 193-198; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, II, 79-82; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 197-198.

İbrahim Hatiboğlu

LAHBÂBÎ

(bk. HABÂBÎ).

LAHC

(bk. LEHİC).

LÂHÎCÂN

(لاهيجان)

İran'ın kuzeyinde Hazar denizi kıyı şeridinin çok yakınında bir şehir.

Eski Farsça'da "ipek" anlamına gelen lâh kelimesinin sonuna mekân adı yapan cân (gân) ekinin getirilmesiyle oluşturulan Lâhîcân "ipek şehri" demektir. Hamdullah el-Müstevfî (XIV. yüzyıl) buranın orta büyüklükte ve ipek üretilen bir şehir olduğunu belirtir. İsim benzerliğinden kaynaklandığı anlaşılan bir efsaneye göre kuruluşu Lâhîc b. Sâm b. Nûh'a dayandırılan Lâhîcân'ın adı İslâm coğrafya kaynaklarında ilk defa Lâfcân şeklinde Gîlân'ın güneydoğusundaki yedi büyük şehirden biri olarak Ḥudûdü'l-ʿâlem'de geçmektedir. Şehir eski kaynaklarda Dârülimâre, Dârülemân ve Lâhîcânülmübârek adlarıyla da zikredilmiştir.

Gîlân eyaletinin Sefîdrûd nehri doğusunda kalan Biyâpîş bölgesinde kurulan emirlikler çoğu defa hâkimiyetlerini Lâhîcân'ı içine alacak kadar genişletmişlerdir. III. (IX.) yüzyılın başlarında Deylem Hükümdarı Vehsûdân'ın topraklarının bir parçasını teşkil eden Lâhîcân, ardından Biyâpîş bölgesinde kurulan Kavtum (Havsum) hânedanının hâkimiyetine girdi. Zeydîler'den Hasan el-Utrûş (ö. 304/917) tarafından kurulan bu hânedan Biyâpîş bölgesinde Şiîliğin yayılmasında etkili oldu. Utrûş ailesi siyasî hâkimiyetini IV. (X.) yüzyılın ortalarında kaybetti. Bundan sonra uzun bir süre Lâhîcân'ın tarihinde belirli bir gelişme görülmez. XIII. yüzyılın ortalarında İlhanlı Hükümdarı Hülâgû zamanında Nâsırvend hânedanından Cemâleddin Suʻlûk b. Suʻlûk Lâhîcân'da emîr idi. Ardından Nâsırvendler iki kola ayrıldı. Bu kollardan Lâhîcân'dakinin emîri Şah Nev, Olcaytu Han Gîlân'a hâkim olduğunda ona boyun eğdi (705/1305-1306); arkasından İlhanlılar'la evlilik yoluyla akrabalık kurarak hükümranlığını pekiştirdi ve diğer Gîlân emîrlerini de kendine bağladı. VIII. (XIV.) yüzyıl boyunca Biyâpîş bölgesinde mahallî emirlikler arasında savaş hiç eksik olmadı. 792'de (1390) Seyyid Hâdî Kiyâ, Nâsırvendler'in hâkimiyetine son vererek bölgeyi ele geçirdi. Hâdî Kiyâ'nın yerini alan Seyyid Ali Kiyâ, Mâzenderân Marʻaşî Seyyidleri'nin de yardımıyla Biyâpîş'in tamamına ve

Kazvin'e kadar olan yerlere hükümranlığını kabul ettirdi. Mirza Ali b. Sultan Muhammed Kiyâ ise (1478-1506) Kazvin, Sultâniye, Tahran, Rey ve Verâmin'i kontrolüne aldı. Bir ara Timur'un saldırıları karşısında vergi vermek zorunda kalmışlarsa da (806/1403-1404) bu seyyidler 1000 (1592) yılına kadar bölgedeki yönetimlerini sürdürdüler. Aile X. (XVI.) yüzyılın başlarından itibaren Safevîler'e tâbi olmakla birlikte son emîrleri Ahmed Han, Safevîler'e tâbi olmayı reddederek on iki yıl boyunca sığındığı İstahr'da, Osmanlı-Safevî savaşı sırasında Lâhîcân'ın Türkler'e verilmesi yönünde faaliyetlerde bulunduğu için Şah I. Abbas'ın tepkisini çekti. Ahmed Han, savaş sonunda İran-Osmanlı antlaşmasının imzalanmasının ardından saraya çağrıldığı halde gitmedi. Bunun üzerine Şah Abbas ordusuyla Gîlân'a girerek bölgenin tamamını hâkimiyetine aldı (Şevval 1000 / Temmuz 1592). Ahmed Han İstanbul'a kaçtı ve ölünceye kadar orada yaşadı. Safevîler Biyâpîş bölgesine Lâhîcân'da oturan bir vali tayin ettiler.

Şah Süleyman döneminde Hazar denizi kıyılarına Stefan Razin liderliğinde saldıran Kazaklar'a karşı hazırlanan ordu Biyâpîş bölgesinde toplanmıştı. Lâhîcân XVIII. yüzyıldan itibaren zaman zaman bazı tarihî olaylara sahne oldu. Ruslar, 1724-1734 yılları arasında Gîlân'ı işgalleri sırasında Lâhîcân'da iki kale inşa ettiler. Şehir 1774'te Fûmen Valisi Hidâyet Han'ın otoritesine boyun eğdi. Kerim Han Zend bölgeyi yıllık vergiye bağladı. Soy yoluyla gelen son vali Sâlâr-ı Müeyyed Mirza Ahmed Han'a 1907'de görevden el çektirildi. 1920'de kurulup bir yıl devam eden yerel Gîlân Sovyet Cumhuriyeti zamanında Lâhîcân Ruslar tarafından işgal edildi; bundan sonra da bölgedeki yerini Gîlân'ın merkezi olan Reşt şehrine kaptırdı. Günümüzde Gîlân eyaletine bağlı bir şehristanın merkezi olan Lâhîcân, 54.300 (2003 tah.) nüfusuyla ticaret ve endüstri merkezi olarak önemini sürdürmektedir. İpek ve pamuk dokumacılığı ile çevresinin limon ve çay üretiminin ticaretinde mühim bir yere sahiptir.

Lâhîcân tarihî geçmişiyle birlikte birçok mimari eser barındırır. Şeyh İbrâhim Zâhid-i Geylânî Türbesi (XV. yüzyıl), Ağa Şeyh Ebü'l-Vech Türbesi (XVI. yüzyıl), Safevîler dönemine ait Çehâr Pâdişah Türbesi,

Safevî ve Kaçar dönemlerinde onarılmış olan X. yüzyıla ait Ekberiye Camii ve müştemilâtıyla birlikte Kaçar devrinde inşa edilen cuma camisi bunların

başında gelir.

BİBLİYOGRAFYA

Ḥudûdü'l-ʿâlem (Sütûde), s. 149; Müstevfî, Nüzhetü'l-ḳulûb (Strange), s. 162, 163; G. Le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, Cambridge 1905, s. 174; Abdülhüseyin-i Saîdiyân, Serzemîn u Merdüm-i Îrân, Tahran 1369 hş., s. 178-180; Fihristi Binâhâ-yi Târîḫî ve Emâkin-i Bâsitânî-yi Îrân, Tahran 1345 hş., s. 130-131; Abdürrefî' Hakīkat, Ferheng-i Târîḫî ve Coġrafyâ-yi Şehristânhâ-yi Îrân, Tahran 1376 hş., s. 520-523; H. L. Rabino, "Rulers of Lāhīcān and Fūman in Gīlān Persia", JRAS, III (1918), s. 85-92; V. Minorsky, "Lâhîcân", İA, VII, 5-6; C. E. Bosworth, "Lāhīd̲j̲ān", EI² (İng.), V, 602-604.

Rıza Kurtuluş

LÂHÎCÎ, Abdürrezzâk b. Ali

(عبد الرزّاق بن علي اللاهيجي)

Abdürrezzâk b. Alî b. el-Hüseyn el-Lâhîcî el-Gîlânî (ö. 1072/1661 [?])

İranlı filozof, kelâm âlimi ve şair.

Lâhîcân'da doğdu. İran'ın muhtelif şehirlerine seyahatler yaptı. Kâşân ve İsfahan'da bulunduğu sıralarda uzun süre Molla Sadrâ ile birlikte oldu ve ondan felsefe alanında dersler aldı. Diğer hocalarının kimler olduğu bilinmemektedir; bir şiirinde övgüyle söz ettiği Mîr Dâmâd'ın düşüncelerinden faydalandığını kaydeder. Şiirlerinde kullandığı Feyyâz mahlasının kendisine hocası ve kayınpederi Molla Sadrâ tarafından verildiği belirtilmektedir (Tebrîzî, IV, 362). Seyahatlerinin ardından Kum'a yerleşen ve hayatının önemli bir kısmını orada geçiren Lâhîcî ölümüne kadar Medrese-i Ma'sûme'de ders verdi. Öğrencileri arasında Muhammed Saîd el-Kummî ile birçok eserin yazarı Mirza Hasan ve Mirza İbrâhim adındaki oğulları bulunmaktadır. Bazı kaynaklar Lâhîcî'nin 1051'de (1641) vefat ettiğini kaydetmekteyse de (Hânsârî, IV, 197; Aʿyânü'ş-Şîʿa, VII, 470) bu doğru değildir. Zira Şah II. Abbas'ın yönetimi devralmasından (1642-1666) sonraki bir dönemde Lâhîcî'nin hayatta olduğu bilinmektedir. Ayrıca Sermâye-i Îmân adlı eserini 1058'de (1648) kaleme almıştır (EI2 [İng.], V, 605). Bu sebeple kaynağı tesbit edilemese de Şemseddin Sâmi'nin verdiği 1072 (1661) tarihi (Kāmûsü'l-a'lâm, V, 3457) isabetli görünmektedir. Divanında yer alan şiirlerinde Lâhîcî'nin Şah I. Safî ile Şah II. Abbas'tan övgüyle söz etmesi ve birçok eserini onlara ithaf etmesi adı geçen yöneticilerle arasının iyi olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Molla Muhsin-i Kâşânî ve Kādî Saîd el-Kummî'nin üne kavuşmalarının ardından Şah Abbas nezdinde itibardan düştüğü anlaşılmaktadır.

Molla Sadrâ'nın önde gelen talebelerinden olan Lâhîcî, İsfahan felsefe ekolü içerisinde yetişmiş önemli bir şahsiyettir. Molla Sadrâ'nın yanında İbn Sînâ, Sühreverdî el-Maktûl, Nasîrüddîn-i Tûsî gibi düşünürlerin de onun üzerinde büyük etkisi vardır. Aynı zamanda bir kelâm âlimi olan

Lâhîcî, belirli sem'iyyât bahisleri dışında cedele dayanan kelâmcılara karşı burhana bağlı kalan filozofların görüşlerini desteklemiştir. Abdullah Efendi el-İsfahânî, onun kelâmî konuların yer aldığı bir kısım eserini felsefî çalışmalar olarak nitelendirmektedir (Riyâżü'l-ʿulemâʾ, III, 115). Lâhîcî'nin felsefî yaklaşımında İbn Sînâ'nın özel bir yeri vardır. Nitekim Tûsî'ye hayranlığını açıkça ifade etmesine rağmen İbn Sînâ'nın görüşlerinden ayrıldığı noktalarda Tûsî'yi eleştiriye tâbi tutmuş, yine İbn Sînâ'nın felsefî sistemiyle uyuşmayan noktalarda Molla Sadrâ'nın görüşlerini reddetmiştir. Lâhîcî'nin felsefî görüşleri orijinal olmaktan ziyade eklektik bir karaktere sahiptir; bununla birlikte felsefî kavramları ve problemleri inceleme ve tartışma noktasında ileri bir düzeye ulaşmıştır. Modern zamanlara kadar bir kısım eserlerinin yaygın biçimde yararlanılan metinler olma özelliğini koruması onun bu niteliğini açık şekilde ortaya koymaktadır.

İşrâkī geleneğe bağlı sûfîmeşrep bir kişiliğe sahip olan Lâhîcî, gerçeğe ulaşma noktasında keşf ve müşahedeye dayalı sûfî yöntemin akıl yürütmeye dayalı felsefî yöntemden üstün olduğu görüşündeydi. Bununla birlikte sûfî yöntemle elde edilen bilgilerin felsefî yöntemle elde edilen bilgilere ters düşemeyeceğini savunmaktaydı. Bu temelden hareketle, Sühreverdî ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin sadece işrâk ya da ilhamla elde edilebileceğini ileri sürdükleri irfanî öğretinin bütün unsurlarını reddetmiştir. Nitekim sûfîlerin kabul ettiği vahdet-i vücûd nazariyesini desteklemekle birlikte onların bunu açıklama biçimine itiraz etmiştir. Lâhîcî şairlik yönüyle de Fars dili ve edebiyatının önemli bir siması idi. Divanında topladığı şiirleri bu hususu ortaya koymaktadır. Abdullah Efendi el-İsfahânî onun fıkıh ve hadis alanlarında yetersiz olduğunu kaydetmektedir (a.g.e., III, 114).

Eserleri. 1. Gevher-i Murâd. Safevî Sultanı Şah II. Abbas'a ithafen Farsça olarak kaleme alınan eser ontoloji, ilâhiyyât, nübüvvet, imâmet ve meâd gibi felsefenin ve Şiî kelâmının geleneksel konularına dairdir. Tahran'da 1271 (1855) yılında yayımlanan kitabın daha sonra yeni baskıları yapılmıştır (Tahran 1985, 1993). 2. Sermâye-i Îmân fî iṡbâti uṣûli'l-ʿaḳāʾid bi-ṭarîḳı'l-burhân. Müellifin 1058'de (1648) bir arkadaşının isteği üzerine Farsça olarak yazdığı eser Gevher-i Murâd'da ele alınan konuların bir özeti mahiyetindedir (nşr. Mirza Muhammed eş-Şîrâzî, Bombay, ts.). 3. Şevâriḳu'l-ilhâm. Arapça yazılmış olup Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Tecrîdü'l-

ʿaḳāʾid’ine (Tecrîdü’l-kelâm) yapılmış geniş ve orijinal bir şerhtir. İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî ve Ali Kuşçu gibi âlimlerin şerhlerinden alıntıların yapıldığı ve görüşlerinin tartışıldığı eser 1311’de (1893) Tahran’da basılmıştır. 4. Dîvân. Müellifin Farsça şiirlerinin toplandığı eserde yaklaşık 5000 beyit bulunmaktadır (Tahran 1990). 5. Ḥavâşî ʿalâ Mebâḥis̱i cevâhiri’ş-Şerḥi’l-Cedîd li’t-Tecrîd. Ali Kuşçu’nun Tûsî’nin Tecrîdü’l-ʿaḳāʾid’ine yaptığı şerhin hâşiyesidir. Lâhîcî’nin girişte belirttiğine göre eser kendisinin daha önce yaptığı geniş şerhin bir özeti niteliğindedir. 6. Taʿlîḳāt ʿale’l-Ḥavâşi’l-Ḫaferiyye ʿalâ Şerḥi İlâhiyyâti’t-Tecrîd. Şemseddin Haferî’nin Ali Kuşçu şerhinin ilâhiyyât bölümüne yazdığı hâşiyeye Lâhîcî’nin ta‘likidir. 7. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’l-İşârât. Nasîrüddîn-i Tûsî’nin İbn Sînâ’nın el-İşârât ve’t-tenbîhât’ına yaptığı şerhe yazılmış bir hâşiyedir. 8. Ḥâşiye ʿalâ Ḥâşiyeti ʿAbdillâh el-Yezdî ʿalâ Tehẕîbi’l-manṭıḳ. Abdullah el-Yezdî’nin Teftâzânî’nin Tehẕîbü’l-manṭıḳ ve’l-kelâm adlı eserine yaptığı şerhin hâşiyesidir. 9. Teşrîḳāt. Farsça yazılmış olup tevhid, adalet ve aşk konusunda yazılmış üç risâleyi ihtiva eder (Son beş eserin yazma nüshaları için bk. EIr., I, 155).

Kaynaklarda Lâhîcî’ye nisbet edilen diğer eserler de şunlardır: Şerḥu’l-Heyâkîl fî Ḥikmeti’l-işrâḳ (Sühreverdî’nin Ḥikmetü’l-işrâḳ adlı eserine yazılmış bir şerhtir); Risâle fî Ḥudûs̱i’l-ʿâlem; el-Kelimetü’ṭ-ṭayyibe (Mîr Dâmâd ile Molla Sadrâ’nın varlık ve mahiyetle ilgili görüşlerinin muhâkemesine dairdir); Meşâriḳu’l-ilhâm fî şerḥi Tecrîdi’l-kelâm (Tûsî’nin Tecrîdü’l-kelâm’ının şerhidir;

Abdullah Efendi el-İsfahânî bu kitabın Şevâriḳu’l-ilhâm’dan farklı olduğunu ve eksik kaldığını kaydetmektedir; bk. Riyâżü’l-ʿulemâʾ, III, 115). Bunların dışında Lâhîcî’ye Şerḥu Fuṣûṣi’l-ḥikem adlı bir eser nisbet edilmekteyse de (Hidâyet, s. 228; EIr., I, 155) bunun Abdürrezzâk el-Kâşî’ye ait olabileceği belirtilmektedir (Hânsârî, IV, 198).

BİBLİYOGRAFYA

Abdullah Efendi el-İsfahânî, Riyâżü'l-ʿulemâʾ ve ḥiyâżü'l-fużalâʾ (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum 1401, III, 114-115; Hidâyet, Teẕkire-i Riyâżü'l-ʿârifîn, Tahran 1888, s. 228; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât (nşr. Esedullah İsmâiliyyân), Kum 1391/1971, IV, 196-198; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, IV, 361-363; Rieu, Supplement to the Catalogue of the Persian Manuscripts, s. 4-5, 205-206; Celâleddin Âştiyânî, "Seyrî der Ârâʾ-i Mullâ ʿAbdürrezzâḳ Lâhîcî", Yâdnâme-i Ḥakîm Lâhîcî, Tahran 1374/1954, s. 92-155; Aʿyânü'ş-Şîʿa, VII, 470-471; Seyyed Hossein Nasr, The Islamic Intellectual Tradition in Persia (ed. Mehdi Amin Razavi), Richmond 1996, s. 53, 146, 163, 243, 258; M. Horten, "Die philosophischen und theologischen Ansichten von Lahici", Isl., III (1912), s. 91-131; Kāmûsü'l-a'lâm, V, 3457; A. H. Zarrinkoob, "Lāhīd̲j̲ī", EI² (İng.), V, 605; W. Madelung, "ʿAbd-al-Razzāq b. ʿAlī b. al-Ḥosayn, Lāhījī", EIr., I, 154-157.

Ömer Mahir Alper

LÂHÎCÎ, Muhammed b. Yahyâ

(محمد بن يحيى اللاهيجي)

Şemsüddîn Muhammed b. Yahyâ b. Alî-yi Gîlânî el-Lâhîcî (ö. 912/1506)

İranlı mutasavvıf-şair.

Gîlân'da Hazar denizine 20 km. mesafede bulunan Lâhîcân'da doğdu. Şiirlerinde Esîrî mahlasını kullandığı için Esîrî-yi Lâhîcî olarak da tanınır. Bazı kaynaklarda (DMF, I, 153) onun kadı ve şair olan Yahyâ-yı Gîlânî'nin oğlu olduğuna dair verilen bilgi, bu kişinin 952 (1545) veya 953'te (1546) değil en az yetmiş seksen yıl önce öldüğü tesbit edildiği takdirde dikkate alınabilir. Zira 849'da (1445) Şeyh Muhammed Nurbahş'a intisap ettiği ve 912'de (1506) öldüğü bilinen Lâhîcî'den kırk yıl sonra ölen bir kişinin onun babası olması mümkün değildir. Lâhîcî'nin eserlerinden iyi bir öğrenim gördüğü ve başta tefsir, kelâm, hadis gibi dinî ilimler olmak üzere döneminin ilimlerine vâkıf olduğu anlaşılmaktadır. Bu ilimlerin bir bölümünü yirmi yaşlarında intisap ettiği (Mefâtîḥu'l-iʿcâz, s. 700) Nurbahşiyye tarikatının kurucusu Muhammed Nurbahş sayesinde elde etmiş olmalıdır. Lâhîcî şeyhi ölünceye kadar (869/1464) onun hizmetinde bulunduğunu söyler (a.g.e., s. 76). Timurlular'dan Şâhruh'un ölümünden (850/1446) sonra şeyhiyle birlikte Şîraz'a giden Lâhîcî bir ara Tebriz'e uğradı. Burada altı ay kalıp hac için Mekke'ye gitti (882/1477); hac dönüşü kısa bir süre Yemen'de Zebîd şehrinde kaldı. Zebîd'de baba oğul olmak üzere iki kişiye Nurbahşiyye hırkası giydirdi. Şeyhi Şîraz'da ölünce onun yerine geçen Lâhîcî, Nûriyye Hankahı adıyla görkemli bir tekke yaptırarak irşad faaliyetine başladı. Burada Celâleddin ed-Devvânî ve Sadreddîn-i Şîrâzî gibi ünlü bilginler tarafından ziyaret edilip saygı gördüğü gibi I. Şah İsmâil tarafından da ziyaret edildi. Lâhîcî Şîraz'da vefat etti ve hankahının yanına gömüldü. Onun Şiî mezhebine aşırı derecede bağlı olmakla birlikte Sünnî mezheplere karşı da hoşgörülü olduğu kaydedilmektedir (Şüsterî, II, 153).

Eserleri. 1. Mefâtîḥu'l-iʿcâz fî şerḥi Gülşen-i Râz (Tahran 1264, 1301,

1320, 1316 hş., 1337 hş.). Şebüsterî'nin eserinin şerhidir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin etkisi altında bulunan Lâhîcî, 877'de (1472) yazmaya başladığı bu eserde Gülşen-i Râz'ın her beytini çok geniş bir şekilde şerhetmiş, İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ dışında Cüneyd-i Bağdâdî ve Abdullah-ı Ensârî gibi eski sûfîlerden de yararlanmıştır. Eseri dönemin ünlü mutasavvıfı Abdurrahman-ı Câmî'ye göndermiş, Câmî de yazdığı bir rubâî ile takdirlerini bildirmiştir. Kitap ayrıca Muhammed b. Mahmûd-ı Dihdâr-ı Şîrâzî tarafından kısaltılarak yayımlanmıştır (Bombay 1312). Cemâleddin Hulvî bu eseri özetleyip Câm-ı Dilnevâz adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1253). 2. Esrârü'ş-şühûd. Mevlânâ'nın Mes̱nevî'sini örnek alan eser 3000'i aşkın beyit ihtiva eder. Kitap Seyyid Alî-yi Âl-i Dâvûd tarafından neşredilmiştir (Tahran 1368 hş.). 3. Dîvân. 519 gazel, üç terciibend, yetmiş yedi rubâî, bir müstezaddan oluşan eseri Berât-i Zencânî Dîvân-ı Eşʿâr u Resâʾil-i Şemseddîn Muḥammed Esîrî-yi Lâhîcî adıyla yayımlamıştır (Tahran 1357 hş.). Divanın sonunda Lâhîcî'nin mensur altı risâlesi bulunmaktadır. Mekke'de Yemenli şeyh Hayretî ve oğlu İsmâil'e giydirdiği hırkayla ilgili Arapça risâle dışında diğer eserleri Farsça'dır. 4. Münteḫab-ı Mes̱nevî-yi Mevlevî. 874'te (1469) derlenen eserde Mes̱nevî'nin anlaşılması güç beyitlerinin şerhi yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Lâhîcî, Mefâtîḥu'l-iʿcâz fî şerḥi Gülşen-i Râz (nşr. Keyvân-i Semîî), Tahran 1337 hş., tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 2-94; a.mlf., Dîvân-ı Eşʿâr u Resâʾil (nşr. Berât-i Zencânî), Tahran 1357 hş., neşredenin girişi, s. e-kt; Şebüsterî, Gülşen-i Râz (trc. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1989, s. XIV, XIX; Şüsterî, Mecâlisü'l-müʾminîn, Tahran 1365 hş., II, 150-156; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1505; Hidâyet, Tez̠kire-i Riyâżü'l-ʿârifîn, Tahran 1305 hş., s. 41; Fursat-ı Şîrâzî, Âs̱âr-ı ʿAcem, [baskı yeri yok] 1362 hş. (İntişârât-ı Bâmdâd), s. 462-463; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, Tebriz, ts., I, 125-126; Hânbâbâ, Fihrist, IV, 4837-4838; Maʿsûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, III, 129-131, 487; Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Nes̱r, I, 319; Muhsin Kiyânî, Târîḫ-i Ḫânḳāh der Îrân, Tahran 1369 hş., s. 212; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Dünbâle-i

Cüstücû der Taṣavvuf-i Îrân, Tahran 1369 hş., s. 324-325; a.mlf., “Lāhīd̲j̲ī”, EI² (İng.), V, 604-605; Safâ, Edebiyyât, IV, 455, 529-531; V, 642; Esîrî-yi Lâhîcî, DMF, I, 153; Necîb Mâyil-i Herevî, “Esîrî-yi Lâhîcî”, DMBİ, VIII, 730-733.

Rıza Kurtuluş

LÂHİḲ

(لاحق)

Namaza imamla birlikte başladığı halde belirli mazeretler sebebiyle ara vermek zorunda kalarak namazın bir kısmını imamla birlikte kılamayan kimse.

Sözlükte "yetişmek, yakalamak" anlamındaki lahḳ kökünden türeyen ve "yetişen, yakalayan" anlamına gelen lâhiḳ kelimesi bir fıkıh terimi olarak namaza imamla birlikte başladıktan sonra gaflet, uyku, cemaatteki aşırı izdiham ya da abdestinin bozulması gibi mazeretler yüzünden ara vermek zorunda kalarak namazın bir kısmını imamla birlikte kılamayan kişiyi ifade eder. Fıkıh literatüründe lâhiḳ teriminin genellikle Hanefî fakihleri tarafından kullanıldığı, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî kaynaklarında bu konuya mesbûk ile ilgili hükümler içinde temas edildiği görülür.

Hanefî mezhebine göre cemaatle veya münferit olarak kılınan bir namazda iradî olmaksızın abdesti bozulan bir kimsenin gerekli şartlara uymak kaydıyla abdest alıp namazı bıraktığı yerden tamamlaması işlemine binâ adı verilir. Tek başına namaz kılan kişinin bu durumda namazını yeni baştan kılması daha uygun görülmekle birlikte cemaatle kılınan namazda cemaat sevabından mahrum kalmamak için lâhiḳ durumunda olanın abdest aldıktan sonra kaldığı yerden namazı tamamlaması daha faziletlidir. Hanefî mezhebine göre imama uyduktan sonra

belirli bir mazeret sebebiyle namaza ara veren kişi, ara vermeyi gerektiren durumun ortadan kalkmasından sonra konuşmadan, dünya işleriyle meşgul olmadan bıraktığı yerden namaza devam edebilir. Eğer imam namazı bitirmişse imamın arkasında namaz kılıyormuş gibi namazını tamamlar. İmama uyan kimse gibi o da kıraatte bulunmaz, imamın bekleyecek olduğu süre kadar bekler. Sadece rükû ve secdedeki tesbihlerle oturuştaki dua ve salavatları okur. Sehiv secdesini gerektirecek bir hata yaptığı takdirde imama uyan kimse durumunda olduğu için sehiv secdesi yapmaz.

Lâhiḳin namaza ara vermesine sebep olan mazeret abdestini bozmamışsa, meselâ ayakta uyumuş ve rükûu kaçırmışsa uyandığında bıraktığı yerden namaza devam eder; daha sonra imamla birlikte diğer rükünlerin edâsına yetişir. Eğer kaçırdığı rükünle meşguliyeti uzun sürecek ve imama yetişemeyecek durumda olursa imama uyar, yetişemediği rek'at veya rükünleri imam selâm verdikten sonra tamamlar. Muktedînin namaz esnasında abdesti bozulmuşsa hemen çıkar ve namazı bozan bir davranışta bulunmadan en yakın yerde abdest alır. Bu esnada imam namazı bitirmemişse tekrar yerine döner ve mümkünse kaçırdığı rükün veya rek'atları tamamlayıp daha sonra imama uyar. Ancak kaçırdığı rükünleri eda ettiği takdirde imama yetişemeyeceğini anlarsa doğrudan imama uyar ve yetişemediği rek'at veya rükünleri imam selâm verdikten sonra tamamlar. Abdest alıncaya kadar imam namazı bitirmişse eski yerine dönmesine gerek kalmadan bulunduğu yerde namazını bitirir. Eğer imam sehiv secdesi yapacak olursa bu secdeyi namazını tamamladıktan sonra yapar. Namaz kılan bir kimsenin son ka'dede teşehhüdden sonra abdesti bozulursa abdest alır ve selâm verir. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler'e göre imamla birlikte namaza başladığı halde ara vermek zorunda kalan kimsenin kılamadığı rek'atları tek başına tamamlayabilmesi için ara vermeyi gerektiren mazeretin abdesti bozan bir durum olmaması gerekir.

Mâlikî mezhebine göre, imama uyduktan sonra aşırı kalabalık ve abdesti bozmayacak derecedeki uyuklama gibi bir durum sebebiyle namazın bazı rükün veya rek'atlarını imamla birlikte kılamayan kimseyle ilgili hükümler rükû, secde ya da rek'atları kaçırmış olmasına göre farklılık gösterir. İmama uyan kişi rükûu veya rükûdan doğrulmayı kaçırdığı takdirde birinci rek'atta ise o rek'atı kılınmamış sayarak imamla birlikte namaza devam eder. İmamın selâmından sonra rek'atı kazâ eder. Bu durum birinci rek'atın dışındaki rek'atlardan birinde olursa o rüknü eda ettikten sonra en geç ikinci secdede imama yetişebileceğini umuyorsa kaçırdığı rükünleri eda edip imama uyar. İkinci secdede yetişemeyecekse namazına imamla birlikte devam ederek geçen rek'atı imamın selâmından sonra kazâ eder. Cuma namazında izdihamdan dolayı birinci rek'atın secdesini imamla birlikte yapamayan kişi o rek'atı imam selâm verdikten sonra tek başına kılar. Eğer imama uyan kimse bir veya iki secdeyi imamla kılamayıp kaçırmışsa secdeyi yaptığı takdirde en geç sonraki rek'atın rükûunda imama yetişebilecekse secdeleri yapıp imama uyar. Ancak secde veya secdeleri

yaptığı takdirde sonraki rek‘ata rükûda bile yetişemeyecekse secde etmeyip imama tâbi olur ve imamın selâmının ardından kalan rek‘atı kazâ eder. İmama uyduktan sonra bir veya daha fazla rek‘atı kaçırmışsa imam selâm verince kılamadığı rek‘at veya rek‘atları kazâ eder.

Şâfiî fıkıh literatüründe lâhiḳ terimine rastlanmamakla birlikte bazı durumlar açısından lâhiḳle benzerlik gösteren muvâfıḳ terimi yer almaktadır. İlk rek‘atla veya diğer rek‘atlardan birinde Fâtiha okuyacak kadar bir süre imama yetişen kişiye muvâfık adı verilir. Muvâfık, herhangi bir özür sebebiyle olsun ya da olmasın bir rükünde imamdan geri kalırsa namazı geçerlidir. Eğer imama uyan kişi mazeretsiz olarak iki rükünde geri kalmışsa namazı geçersiz olur. Gecikme, imama uyan kişinin farz bir rükünle meşgul olması gibi bir mazerete dayanıyorsa namazın geçerliliğine zarar vermez, geri kaldığı rükünleri tamamlayarak devam eder. Muvâfık, imamdan üç veya daha fazla rükün geride kalırsa o rükünleri bırakıp imama uyar ve rükünlerini terkettiği rek‘atı imam selâm verdikten sonra kılar. Meselâ birinci rek‘atın farz kıraatiyle meşgulken imam rükün ve secdeleri yapıp ikinci rek‘ata kalkmışsa birinci rek‘atın rükû ve secdesini bırakır, ikinci rek‘atı kılmakta olan imama uymaya devam eder. Yapamadığı rükû ve secdeleri imam selâm verdikten sonra tamamlar.

Hanbelî mezhebine göre imama uyan kimse namazda abdesti bozmayacak şekilde uyumak, unutmak, gaflet gibi bir sebepten dolayı bir veya daha fazla rek‘atı imamla kılamadığı takdirde kalan rek‘atlarda imama uyar ve selâmdan sonra kaçırdığı rek‘atları kazâ eder. Şayet bir ya da iki rükünde imamdan geri kalırsa, sonraki rek‘ata yetişebileceğinden emin ise kaçırdığı rükünleri eda eder ve imama uyar. Eğer o rüknü yerine getirdiği takdirde sonraki rek‘atta imama yetişemeyeceğinden endişe ediyorsa o rüknü bırakıp kalan rükünleri imamla birlikte tamamlar ve imam selâm verdikten sonra eda edemediği rükünlerin bulunduğu rek‘atı kazâ eder. İmamla birlikte hangi rek‘atı kılamamışsa kazâ ederken o rek‘attaki kıraatin yerine getirilmesi gerekir. Bir özür sebebiyle bir secdeyi imamla birlikte yapamaması durumunda diğer secdeyi imamla birlikte yapar. Kaçırdığı secdeyi imam selâm verdikten sonra kazâ eder.

Cemaat sevabını elde etmek için lâhiḳle ilgili hükümleri uygulamakta yarar olmakla birlikte bu konudaki ayrıntılara dikkat etme konusunda bazı

güçlükler bulunduğu ve namaz için gerekli huşû ve huzur ortadan kalkabileceği için lâhiḳ durumundaki kimselerin namazlarına yeniden başlayıp kendi başlarına kılmaları imkânı da vardır ve anılan sakıncaların bulunması halinde bu daha uygun görülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "lḥḳ" md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1302; Kāmus Tercümesi, III, 1000; Mâlik b. Enes, el-Müdevvenetü'l-kübrâ, Kahire 1324, I, 72, 146; İbn Kudâme, el-Muġnî, II, 14-15; İbn Cüzey, el-Ḳavânînü'l-fıḳhiyye, Kahire 1985, s. 70-71; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1313, I, 145 vd.; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, I, 377-380; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, I, 256-257; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, II, 220-227; el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 90-93; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḫtâr (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1994, II, 343-350; Cezîrî, el-Meẕâhibü'l-erbaʿa, I, 438-443; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü'l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1405/1985, II, 209-221.

Hüseyin Kayapınar

LÂHİKĪ

(bk. EBÂN b. ABDÜLHAMÎD).

LAHMÎLER

(اللخميّون)

III-VII. yüzyıllar arasında Irak’ta hüküm süren hıristiyan Arap hânedanı.

Soyları, Kahtânîler’in Kehlân koluna mensup Lahm b. Adî b. Hâris b. Mürre’ye dayanır. Me’rib Seddi’nin yıkılmasından sonra Cüzâm, Âmile ve Tenûh kabileleriyle birlikte

Yemen’den göç ederek III. yüzyılın başlarında Irak’a yerleşmişlerdir. Tenûh kabilesinden Cezîme el-Ebraş adlı bir soylu, bu bölgede 240 yılı civarında siyasî ve askerî faaliyetlere başlayıp çeşitli Arap kabileleriyle savaştı ve 268’de Tedmür (Palmira) Kraliçesi Zeyneb (Zebbâ, Zenobia) tarafından öldürüldü. Bunun üzerine kız kardeşinin oğlu Amr b. Adî, Lahmîler’in ilk hükümdarı sıfatıyla iktidara geldi. Başşehri Hîre olan Lahmîler’e bu sebeple Hîreliler, kurucularına nisbetle Amr b. Adî oğulları, Amr’ın babasının veya dedesinin bazı rivayetlerde Nasr şeklinde zikredilmesinden dolayı Nasrîler ve üç kralları Münzir adını taşıdığı için Menâzire de denmiştir. Suriye’de hüküm süren diğer Arap hânedanı Gassânîler Bizans İmparatorluğu’na, Lahmîler ise Sâsânîler’e bağlıydı. Bizans’tan ve bedevî Arap kabilelerinden gelebilecek saldırılara karşı Sâsânîler için bir tampon devlet vazifesi gören Lahmîler, özellikle IV-VI. yüzyıllarda Bizanslılar’la Gassânîler karşısında yer alarak siyasî ve askerî bakımdan önemli roller oynadılar.

Sayılarının yirmi kadar olduğu bilinen Lahmî hükümdarlarının en meşhuru Amr b. Adî’nin oğlu İmruülkays’tır. 288-328 yılları arasında hüküm süren İmruülkays, Esed ve Nizâr kabilelerini hâkimiyeti altına alarak devletin büyümesini sağladı; bu arada Hıristiyanlığı kabul edip Sâsânîler’in yanında Bizans ile de ittifak yaptı. Daha sonra Suriye topraklarına girdiyse de Havran’da (Nemâre) öldü. Nemâre’de keşfedilen mezarındaki 329 tarihli yazılar en eski Arap kitâbelerindendir ve “bütün Araplar’ın kralı” İmruülkays’ın Sâsânî ve Bizans devletleri tarafından vekil olarak tanındığından bahsetmektedir. Nu‘mân el-A‘ver zamanında (403-431) Hîre’de meşhur Havarnak ve Sedir sarayları yapıldı, Suriye’ye Arap şiir ve

efsanelerine konu olan seferler düzenlendi. Nu‘mân el-A‘ver, Sâsânî Devleti’nin başşehri Medâin’i basarak I. Yezdicerd’in oğlu Behrâm-ı Gûr’u da tahta oturttu. VI. yüzyılın ilk yarısında Hîre tahtında yine büyük bir hükümdar olan ve Mâüssemâ lakabıyla tanınan III. Münzir vardı. Münzir Bizanslılar’a karşı önemli başarılar elde etti; esir aldığı iki Bizans kumandanının serbest bırakılması için İmparator I. Iustinos ona elçi gönderdi; 524 yılında Hîre’nin güneydoğusundaki Remle kasabasında yapılan antlaşma ile esirler serbest bırakıldı. III. Münzir, 531 yılında Urfa’nın güneyinde Fırat nehri kıyısında yapılan Kallinikum savaşında Bizans ordusunu yenerek büyük bir zafer kazandı. 539’da Gassânî Kralı Hâris ile girdiği çatışma 545 yılına kadar süren Sâsânî-Bizans savaşına dönüştü. III. Münzir, 554’te Gassânîler’le savaşırken Kınnesrin’de Yevmü’l-hıyâr denilen savaşta öldürüldü. Bazan annesine nisbetle Amr b. Hind diye de anılan III. Münzir’in oğlu Amr döneminde 561 yılında Bizans ve Sâsânî devletleri arasında yapılan antlaşma müttefikleri olan Gassânî ve Lahmîler için de bağlayıcı idi ve karşılıklı çatışmaya girmemeyi, Arap tâcirlerinin belirlenen güzergâhı izlemek ve ilgili devlet makamlarından izin almak şartıyla ticarî seyahatler yapabilmelerini karara bağlamaktaydı.

Meşhur Arap şairleri Nâbiga ez-Zübyânî ve Adî b. Zeyd ile ilişkileri sebebiyle diğerlerine göre hakkında daha fazla bilgi bulunan son Lahmî hükümdarı III. Nu‘mân b. Münzir (580-602) güçlü bir hükümdar olup kendisine karşı çıkan Arap kabilelerini bastırdı ve Hîre’de hâkimiyetini sağlamlaştırdı. Onun döneminde Hîre başlıca kültür merkezlerinden biri haline geldi. Nu‘mân b. Münzir, kızını kendisine göndermesini isteyen Sâsânî kisrâsı Pervîz’e red cevabı verince Medâin’e çağrıldı. Nu‘mân, başına gelecek felâketi tahmin ettiği için ailesiyle hazine ve silâhlarını Bekir b. Vâil kabilesinin bir kolu olan Şeybânîler’e emanet edip Medâin’e gitmek zorunda kaldı; burada bir süre hapsedildikten sonra öldürüldü, böylece Lahmî hânedanı son buldu. Kisrâ buraya Tay kabilesinden İyâs b. Kabîsa’yı vali tayin ederek yanında da İranlı bir merzübân görevlendirdi. Vali İyâs, Şeybânîler’den Nu‘mân’ın ailesini, hazine ve silâhlarını isteyince meşhur Zûkār savaşı vuku buldu ve Sâsânîler yenildi.

Lahmîler’in kurucusu Amr b. Adî, Mani’nin Sâsânîler’ce öldürülmesinden sonra Maniheizm’in hâmiliğini benimsemişti. Bununla birlikte hânedanın başında bulunanların çoğu Nestûrî hıristiyanlardandı. Ülkede Bizans’a tâbi

bölgelerden buraya sığınan, başta Ya‘kūbîler olmak üzere diğer hıristiyan mezheplerinin mensupları da bulunuyordu. Ayrıca özellikle Hîre ve çevresinde putperestlik, Yahudilik, Mecûsîlik ve Mazdeizm de yaygındı. Bunların mensupları kendi mâbedlerinde serbestçe ibadet edebiliyorlardı.

Bereketli topraklara sahip olan Lahmîler tarım ve hayvancılığın yanında ticaretle de uğraşırlardı. Her yıl Hîre’de kurulan panayıra Suriye, Yemen, Uman, Hicaz, Bahreyn, İran ve Hindistan’dan pek çok kervan gelirdi. Lahmîler arasında dericilik, kuyumculuk, bakırcılık, demircilik ve dokumacılık çok gelişmişti.

Lahmîler döneminde Hîre ve Enbâr şehirlerinde Arap dili, edebiyatı ve yazısı büyük gelişme göstermiştir. Lahmî kralları edip ve şairleri himayeleri altına almışlar ve birçok ünlü Câhiliye dönemi şairini saraylarına davet etmişlerdir. Özellikle Hîre’de tıp, eczacılık ve felsefe alanlarında önemli bazı çalışmalar da yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Kelbî, Putlar Kitabı: Kitâb al-Asnâm (trc. Beyza Düşüngen), Ankara 1969, s. 42, 46-47; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 184-192; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), III, 343-350; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, II, 14-15; C. Zeydân, el-ʿArab ḳable’l-İslâm, Beyrut, ts. (Dârü’l-mektebeti’l-hayât), s. 278-283; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, III, 155-314; ayrıca bk. İndeks; Hitti, İslâm Tarihi, I, 127-128; Kehhâle, Muʿcemü ḳabâʾili’l-ʿArab, Beyrut 1402/1982, III, 1011-1012; Neşet Çağatay, İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı, Ankara 1982, s. 62-76; Irfan Shahid, Byzantium and the Arabs in the Fourth Century, Washington 1984, bk. İndeks; a.mlf., Byzantium and the Arabs in the Fifth Century, Washington 1989, bk. İndeks; a.mlf., Byzantium and the Arabs in the Sixth Century, Washington 1995, I/1, bk. İndeks; a.mlf., “Lakhmids”, EI² (İng.), V, 632-634; [a.mlf.] - H. Lammens, “Lakhm”, a.e., V, 632; H. Lammens, “Lahm”, İA, VI, 6; M. J. Kister, “al-Hīra: Some Notes on its Relations with Arabia”, Arabica, XV, Leiden 1968, s. 143-169.

Mehmet Ali Kapar

LAHN

(اللحن)

Nağme, hata etmek ve hata anlamında terim.

Sözlükte “nağme, ezgi”, kıraatte ve dilde “hata etmek; sözün maksadını anlamak” gibi mânalara gelen lahnin yaygın olan terim anlamı dilde ve kıraatte hata yapmaktır. Buna göre kelimelerin yapısında ve i‘rabında hata etmeye lahn denildiği gibi Kur’an okurken harflerin zat ve sıfatlarında hata yapmaya ve yapılan hatalara da lahn denir. Kur’ân-ı Kerîm’de bir yerde geçen lahn (Muhammed 47/30) “ima, ta‘riz, kinaye gibi örtülü anlatım”, hadislerde ise “ezgi, nağme, teganni” gibi mânalarda kullanılmıştır. Hz. Ömer’in bir sözünde yer alan lahn “dil, lisan” olarak açıklanmıştır (Kāmus Tercümesi, “lḥn” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “lḥn” md.). Fetihlerin sonucunda Arap olmayan milletlerin Araplar’la karışması üzerine dilde hatalı kullanımlar, kıraatte hatalı okuyuşlar

ve hadislerde ifade bozuklukları ortaya çıkmıştır. Bu durum Arap lugat ve gramer çalışmalarının temel sebeplerinden sayılmıştır. II. (VIII.) yüzyılın ortalarından itibaren “Lahnü’l-âmme, mâ telhanü fîhi’l-âmme, Lahnü’l-avâm, Lahnü’l-havâs” gibi isimler altında yazılı metinlerde ve konuşmalarda yapılan dil hatalarına dair birçok eser kaleme alınmıştır.

Lahnin “nağme, ezgi, melodi” gibi anlamlar için kullanılması Kur’an’ın makamla okunup okunamayacağı tartışmasıyla yakından ilgilidir. Aralarında Enes b. Mâlik, Saîd b. Cübeyr, Hasan-ı Basrî, İbrâhim en-Nehaî, İbn Sîrîn, Mâlik b. Enes ve Ahmed b. Hanbel’in de bulunduğu bazı âlimler Kur’an lafızlarının yapılarının bozulabileceği, dikkatlerin mânadan makama çevrileceği ve asıl gayeden uzaklaşılacağı gibi gerekçeler ileri sürerek makamla Kur’an okunmasını uygun görmemişlerdir. Bu görüşte olanların delillerinden biri, Kur’an’ın Arap lahniyle okunmasını ve Ehl-i kitabın lahinlerinden sakınılmasını emreden hadistir (Beyhakī, II, 540). Ancak bu hadis İbnü’l-Cevzî, Zehebî ve Heysemî gibi âlimler tarafından sahih görülmemiştir (M. Abdürraûf el-Münâvî, II, 66). Diğer bir rivayette,

teganni yaparak ezan okuyan bir kişiyi böyle yapmaması için Hz. Peygamber'in uyardığı naklediliyorsa da (Dârekutnî, I, 239) bu rivayetin de münker olduğu anlaşılmaktadır (Zehebî, I, 205).

Hz. Ömer, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbas, Ebû Hanîfe, Şâfiî gibi âlimler, tecvid kurallarına uymak kaydıyla Kur'an'ın makamla okunabileceğini söylerler. Esasen Kur'ân-ı Kerîm'in kendi nazmında üstün bir âhenk ve mûsiki mevcuttur. Ayrıca Resûl-i Ekrem'den Kur'an'ın makamla ve güzel bir şekilde okunmasını teşvik eden hadisler nakledilmiştir (meselâ bk. Buhârî, "Tevḥîd", 50, "Ez̠ân", 102; Müslim, "Ṣalâtü'l-müsâfirîn", 232-238). Bu hadislerde Hz. Peygamber'in kıraatinin dinleyenleri etkileyen bir özellikte tertîl ile olduğu görülmektedir.

"Hatalı okumak, hatalı konuşmak, i'rab ve tecvidde hata etmek" anlamında kullanılan lahn başlıca iki kısımda incelenir. 1. Lahn-i celî (açık yanlış). Harflerin yapısında ve özelliklerinde (zat ve sıfât-ı lâzimelerinde) yapılan hata olup bu tür hataları Arapça'yı ve Kur'an okumasını bilen kişiler farkedebilir. Bu hatalar bir harfi başka bir harfle değiştirmek, harf ilâve etmek, mevcut bir harfi terketmek veya bir harfin harekesini değiştirmek, harekeli harfi sâkin kılmak, sâkin bir harfe hareke vermek şeklinde olabilir. Kur'an okurken bu tür hatalardan -mânanın bozulmaması durumunda bile- sakınılması farz-ı ayın kabul edilmiştir (Ali el-Kārî, s. 28). 2. Lahn-i hafî (gizli yanlış). Harflerin sıfât-ı ârızalarında meydana gelen hatalar olup bunlar ehil olmayan kimseler tarafından anlaşılamaz. Lahn-i hafîde harfin zatı (yapısı) değişmez, mâna bozulmaz. İhfâ, iklâb, izhar, idgam gibi uygulamaları terketmek yahut bunları yanlış yerde yapmak; vâcip medleri eksik, tabii medleri fazla uzatmak; râ harfindeki tekrîr yahut mîm ve nûn harflerindeki gunneler belirtilirken ifrat veya tefritte bulunmak gibi hatalar lahn-i hafî olup Kur'an tilâveti sırasında görülen bu tür hataların yapılması mekruh görülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, “lḥn” md.; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “lḥn” md.; Kāmus Tercümesi, “lḥn” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “lḥn” md.; Buhârî, “Tevḥîd”, 50, “Eẕân”, 102; Müslim, “Ṣalâtü’l-müsâfirîn”, 232-238; Dârekutnî, es-Sünen (nşr. Abdullah Hâşim Yemânî elMedenî), Kahire, ts. (Dârü’l-mehâsin), I, 239; Beyhakī, Şuʿabü’l-îmân (nşr. M. Saîd Besyûnî), Beyrut 1410/1990, II, 540; Ferrâ el-Begavî, Şerḥu’s-sünne (nşr. Şuayb el-Arnâût - M. Züheyr eş-Şâvîş), Beyrut 1403/1983, IV, 486-489; Nevevî, et-Tibyân fî âdâbi ḥameleti’l-Ḳurʾân, Dımaşk, ts. (Dârü’l-fikr), s. 58-64; Zehebî, Mîzânü’l-iʿtidâl, I, 205; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü’l-meʿâd, Kahire 1369/1950, I, 133-138; İbn Kesîr, Feżâʾilü’l-Ḳurʾân, Beyrut 1385/1966, s. 54-61; İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, I, 211; Süyûtî, el-İtḳān (Ebü’l-Fazl), I, 302-303; M. Abdürraûf el-Münâvî, Feyżü’l-ḳadîr, Beyrut 1391/1972, II, 66; Ali el-Kārî, el-Mineḥu’l-fikriyye ʿalâ metni’lCezeriyye, Kahire 1308, s. 28.

Abdurrahman Çetin

HADİS.

Hadiste lahn, “Arap dilinin söz dizimini (nahiv) bilmemek yüzünden kelimeyi hatalı telaffuz etmek” mânasında kullanılır. Bir râvinin lahn yapmaması için hadis tahsiline başlamadan önce Arap gramerini ve lugatı öğrenmesi, rivayet edeceği hadisleri kitaptan değil Arap dilini iyi bilen ve telaffuzu düzgün olan hadis âliminin ağzından duyarak nakletmesi tavsiye edilmektedir.

Lahn yapılan bir hadisi râvinin nasıl rivayet etmesi gerektiği üzerinde tartışılmıştır. Şa‘bî, Kāsım b. Muhammed b. Ebû Bekir, Evzâî, Abdullah b. Mübârek gibi muhaddis ve fakihlerle Nadr b. Şümeyl gibi dil âlimleri, hem Araplar’ın hem Resûl-i Ekrem’in kesinlikle lahn yapmaması sebebiyle rivayetin doğru şeklinin nakledilmesi gerektiği görüşündedir. Ebû Ma‘mer Abdullah b. Sahbere, İbn Sîrîn ve Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm gibi âlimler ise râvinin, lahn yapılmış bir hadisi gramer kurallarına göre düzelterek rivayet etmeye kalkmasının yeni hatalara yol açabileceğini dikkate almışlar, bundan dolayı râvinin hadisi işittiği gibi hatalı olarak rivayet etmesinin daha uygun olacağını söylemişlerdir. İbnü’s-Salâh bu görüşü, mâna ile rivayet etmeye taraftar olmayanların lafza aşırı bağlılığı olarak

değerlendirmektedir. Ahmed b. Hanbel'in ağır telaffuz hatalarını tashih ettiği, önemsiz gördüğü hatalara ise dokunmadığı bilinmektedir (Hatîb el-Bağdâdî, s. 287).

İbnü's-Salâh gibi hadis âlimleri bir veya birkaç kelimesi eksik veya fazla olan yahut üzerinde lahn yapılan kelimelerin olduğu gibi bırakılmasını, ancak doğrusunun "tazbîb" denilen bir işlemle gösterilmesini uygun görmüşlerdir (bk. DABBE). Buna göre hatalı olduğu kabul edilen metin aynen yazılacak, onun üzerine bir dabbe işareti koyup doğrusu sayfanın kenarında gösterilecektir (Burhâneddin el-Ebnâsî, s. 367). Bir hadis kitabının müellif nüshasında mânayı bozmayan "ibn" gibi bir kelime veya vav, elif gibi bir harfin bulunduğu bilinir, fakat istinsah edilirken bu kelime yahut harflerin sehven yazılmadığı anlaşılırsa herhangi bir açıklama yapmadan, bazılarına göre ise baş tarafına "ya'nî" kelimesi ilâve edilerek aslına uygun şekilde yazılabileceği belirtilmektedir.

Lahn yapılan hadis şifahen rivayet edilirken önce onun doğru şeklinin okunup ardından hangi hocadan nasıl bir hata ile geldiğinin söylenmesi gerektiğini kabul edenler olduğu gibi önce hatalı şeklinin, sonra da doğrusunun okunmasını uygun görenler de vardır. İzzeddin İbn Abdüsselâm lahn yapılmış bir hadisin rivayeti konusunda farklı bir kanaate sahiptir. Ona göre böyle bir hadisi Hz. Peygamber'in söylemediği, talebenin de hocasından onun doğru şeklini duymadığı dikkate alınmalı ve bu hadis rivayet edilmemelidir.

Hadis rivayetinde lahn bir tür yalancılık sayılmaktadır. Arap dil âlimi Asmaî lahnin nahiv bilmemekten kaynaklandığını, yeterli dil eğitimi almayan bir hadis talebesinin fasih konuşan ve lahn yapmayan Resûl-i Ekrem'in hadislerini rivayet ederken, "Kim benim ağzımdan bilerek hadis uydurursa cehennemdeki yerine hazırlansın" hadisinin tehdidi altında bulunduğunu ifade etmektedir. Lahn yapmamasıyla bilinen muhaddis Hammâd b. Seleme'nin,

öğrencisine, kendisinden rivayet ettiği hadiste lahn yapması halinde hakkında yalan uydurmuş olacağını söylemesi de bunu göstermektedir (Irâkī, III, 53).

BİBLİYOGRAFYA

Râmhürmüzî, el-Muḥaddiṡü'l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1391/1971, s. 524-532; İbn Abdülber enNemerî, Câmiʿu beyâni'l-ʿilm (nşr. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyrî), Riyad 1414/1994, I, 339-353; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Muhammed el-Hâfız et-Tîcânî), Kahire 1972, s. 284-287; Burhâneddin el-Ebnâsî, eş-Şeẕe'l-feyyâḥ min ʿUlûmi İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Ebû Abdullah M. Ali Semek), Riyad 1418/1998, s. 252-257, 367; İbnü'l-Mülakkın, el-Muḳniʿ fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey'), İhsâ 1413/1992, I, 378-382; Irâkī, Fetḥu'l-muġīs̱, III, 53-58; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, II, 257-270; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1385/1966, II, 105-110; Tecrid Tercemesi, I, 479-483; Subhî es-Sâlih, Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), İstanbul 1997, s. 60-61, 268-270; Abdülcebbâr Ulvân en-Nâyile, "el-Ḥadîşü'n-nebeviyyü'ş-şerîf min meṣâdiri'd-dersi'n-naḥvî", Âdâbü'r-Râfideyn, VIII, Musul 1981, s. 530-538.

M. Yaşar Kandemir

LAHOR

Pakistan’ın ikinci büyük şehri.

Pakistan’ın batı kesimindeki en büyük yerleşim birimi ve Pencap eyaletinin merkezi olup İndus ırmağının kollarından Ravi’nin sol kıyısında kurulmuştur. Bazı Hindu tarihçileri, şehrin adını tanrıkral Ramacandra’nın oğlu Lava’ya (Loh) izâfe etseler de gerçekte adın nereden geldiği bilinmemektedir. Belâzürî, 44 (664) yılında Muâviye b. Ebû Süfyân’ın kumandanlarından Mühelleb b. Ebû Sufre’nin Bennah ve el-Ahvar’a (Lahor’un Arapça şekli) sefer düzenlediğinden bahsetmektedir. 372’de (982) yazılan Ḥudûdü’l-ʿâlem’de de Lahor’un Mültan emîrinin hâkimiyetinde bulunduğu kaydedilir. Şehir 991’den sonra Hindûşâhîler’in, 1013-1014’te Gazneli Mahmud’un eline geçti. Sultan Mahmud, Lahor Kalesi’ni tahkim ederek burada Horasan’dan getirdiği Türk ve Tacik askerlerinden oluşan bir garnizon kurdu. Daha sonra Gazneliler’in en gözde şehri haline gelen Lahor, devletin bağımsızlığını yitirmesinin ardından varlığını koruyan doğu kesiminin merkezi oldu ve müstakil bir askerî ve sivil yapıya kavuşturuldu. Şehir Oğuz saldırılarından bunalan Hüsrev Şah’a da (1152-1160) ev sahipliği yaptı. Onun oğlu son sultan Hüsrev Melik ise artık sadece Lahor merkezli Pencap topraklarına hükmetmekteydi. Gazneliler dönemi boyunca Lahor, özellikle sûfîlerin yoğun faaliyetleriyle Hindistan’ın İslâmlaşması yolunda önemli bir konumda bulunmuştur. Sultan Mahmud’un saltanatında Şeyh Hüseyin Zencânî burada bir dergâh kurdu; daha sonra gelen Hücvîrî de vefatına kadar (465/1072 [?]) burada yaşadı. Bu dönemde Lahor’a pek çok âlim, şair, sanatkâr ve tüccar yerleşmiştir.

582’de (1186) Gur Sultanı Muizzüddin Muhammed Lahor’a hâkim oldu. Onun ölümü üzerine kumandanlarından Kutbüddin Aybeg buraya yerleştiyse de Sultan İltutmış (1211-1236) Delhi’yi kendisine merkez seçince şehir giderek önemini kaybetmeye başladı. 1241’de Moğol tahribat ve katliamını da geçirdikten sonra Tuğluklular dönemine kadar gelişme imkânı bulamayan Lahor Lûdîler devrinde tahkim edildi. Bâbür Şah’ın Hindistan’a gelip Lûdî Sultanlığı’na son vermesiyle el değiştiren şehir, bir

ara Hümâyun'un saltanatı sırasında taht iddiasında bulunan kardeşi Kâmrân Mirza tarafından işgal edildi.

1588-1599 yılları arasında Lahor'da oturan Ekber Şah Keşmir, Kandehar, Belûcistan ve Sind'i fethetmek için burayı üs olarak kullandı. Şehir, yeniden eski önemini kazanmaya başladığı Ekber döneminde el sanatları, ipekçilik, dericilik, halıcılık, demir işçiliği ve silâh imalâtında büyük gelişme kaydetti. Âyîn-i Ekberî'de pek çok ülke tüccarının Lahor'da yaşadığı, özellikle gemi endüstrisinin çok geliştiği belirtilerek ırmak yoluyla buradan Thatta'ya kadar yapılan gemi taşımacılığından bahsedilmekte ve bu bilgiden, Lahor'un ticarî ve iktisadî hayatının Hindistan ve Ortadoğu ile bir bütünlük sağladığı anlaşılmaktadır. Ekber'in halefi Cihangir Şah'ın oğlu Hüsrev babasına karşı ayaklandığında kısa bir süre Lahor'u işgal ettiyse de Cihangir'in askerleri hemen onu ve adamlarını cezalandırdılar. Cihangir 927'den (1521) sonra Lahor'u başşehir yaptı; böylece buradaki ticarî ve kültürel hayat yeniden canlılık kazanmaya başladı. Şah Cihan zamanında su kanalları açılarak 135 km. uzaklıktan şehre su getirildi. 1737'de Nâdir Şah, Kâbil'den Lahor'a kadar bütün bölgeyi hâkimiyeti altına aldı. Nâdir Şah 1739'da Hindistan'dan ayrıldıysa da Lahor bu tarihten sonra eski istikrarına bir daha kavuşamadı ve Ahmed Şah Dürrânî zamanında da (1747-1773) karışıklıklar devam etti. Şehir, XVIII. yüzyılın sonlarından 1850'lere kadar burayı ele geçiren Sihler'in hâkimiyetinde kaldı. Bu dönemde şehirdeki müslümanların kültürel varlıkları ve sosyoekonomik durumları gittikçe kötüleşti. Bu tarihlerden 1947'ye kadar İngilizler'ce yönetilen Lahor 1947'den sonra Pakistan topraklarına katıldı.

İngiliz hâkimiyetinde Pencap eyaletinin merkezi olma durumunu sürdüren Lahor'da hızlı bir şekilde İngiliz kurumsallaşması yaşanmaya başlandı. Eski şehir geleneksel yapısıyla devam ederken bir taraftan da İngilizler'in idarî ve sosyokültürel ihtiyaçlarını karşılayacak Hindî, İslâmî ve Avrupaî özellikler taşıyan yeni binalar yapıldı. 1857 olaylarından sonra İngilizler'in uyguladığı ayırımcılığın etkisiyle şehirdeki müslümanlar ekonomik ve sosyal hayatta çok gerilerde kaldılar. Lahor, 1875'te kurulan ve Hindu milliyetçiliğini savunan Arya Samaj hareketinin önemli merkezlerinden biri haline geldi. Buna karşılık müslümanlar da 1895'te Encümen-i Himâyet-i İslâm teşkilâtını kurdular. 1907'de Müslüman Birliği'nin Lahor şubesi

faaliyete geçti. Lahorlular daha sonra Hindistan Hilâfet Hareketi içerisinde yoğun faaliyet gösterdiler.

23 Mart 1940'ta Hindistan'da iki devlet kurulması kararı ilk defa Lahor'da açıklandı. 1947'de kurulan Hindistan ve Pakistan arasında Pencap bölgesi ikiye ayrıldı ve Lahor Pakistan'da kaldı. Ancak bu arada müslüman nüfusa yönelik yoğun sindirme ve yıldırma girişimleri oldu. Hindistan sınırının çok yakınında bulunan Lahor 1965 ve 1971'de iki defa savaş tehdidinde kaldı; buna rağmen gelişmesi devam etti ve hızla kalabalıklaşarak 1941 yılında 672.000 olan nüfusu 1961'de 1.296.000'e ulaştı.

Lahor özellikle İslâmî dönemdeki mimari eserleriyle ünlüdür. Ancak en eskileri teşkil eden Gazneli yapıları ortadan kalkmış, geriye daha çok Bâbürlü dönemi eserleri kalmıştır. 1566'da Ekber Şah Lahor Kalesi'nin yeniden inşasını başlattı; Cihangir, Şah Cihan ve Evrengzîb de önemli ilâve ve değişiklikler yaptılar. Ekber ayrıca şehrin etrafını on üç kapılı bir surla çevirtmiştir. Lahor'daki başlıca camiler tamamı XVII. yüzyılda yapılan Meryem Zamânî, Moti, Vezirhan, Anaga, Kanboh ve 100.000'e yakın cemaat kapasitesiyle dünyanın en büyük camilerinden biri olan Bâdşâhî camileridir. Şehirde bu camilerden başka çoğunluğu yine XVII. yüzyıla ve daha sonrasına ait olan birçok türbe bulunmaktadır. Bâdşâhî Camii'nin hemen yanındaki Muhammed İkbal'in türbesi bunlardan biridir. Lahor'da Bâbürlü sultanları tarafından yaptırılan ve hemen tamamı merkezî bina, platform ya da havuza kavuşan, dik yürüyüş yolları ile düzenlenmiş "çarbağ" tarzında altıdan fazla bahçe yer almaktadır (bk. BAHÇE). Ayrıca bütün önemli türbelerin etrafında yüksek duvarlarla çevrili bahçeler bulunmaktadır. Bu bahçelerin en dikkat çekici olanları, Ekber Şah'ın Lahor Kalesi'ni yeniden inşa ettirirken yapımını başlattığı ve Cihangir, Şah Cihan ve Evrengzîb'in devam ettirdiği bahçelerle Ali Merdân Han'ın 1052'de (1642) 320.000 m²'lik bir alan üzerine kurdurduğu ünlü Şâlâmâr (Şâlîmâr) Bahçesi'dir. Özellikle bu bahçe 400'den fazla şadırvan ve fıskıyesi, su kanalları, üç gölü ve üç büyük terası ile tarzının en güzel örnekleri arasında yer alır.

1998 sayımına göre 5.063.000 nüfusu ile Pakistan'ın Karaçi'den sonra ikinci büyük şehri olan Lahor aynı zamanda tarihi boyunca birçok ilim, fikir ve sanat adamı yetiştiren önemli bir eğitim ve kültür merkezidir. Pencap

Üniversitesi (1882), Government College, King Edward Medical College, University of Engineering and Technology, Islamia College ve Kinnaird College gibi pek çok eğitim kurumunu barındıran şehirde Kāidiâzam Muhammed Ali Cinnah Kütüphanesi de yer almaktadır. Lahor günümüzde Pakistan'ın en büyük sanayi merkezlerinden biridir. Ülkenin toplam sanayi kuruluşlarının yaklaşık % 20'si burada bulunur; özellikle tekstil, demir çelik ve kauçuk sanayii çok gelişmiştir. Lahor ayrıca kara, hava ve demiryolu bağlantıları ile çevresinin pirinç ve buğdayının pazarlandığı önemli bir tarımsal ticaret merkezi durumundadır.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûḥu'l-büldân, Leiden 1968, s. 423; Ḥudûdü'l-ʿâlem: The Regions of the World (trc. V. Minorsky), London 1937, s. 89; Berenî, Târîḫ-i Fîrûz Şâhî (nşr. Seyyid Ahmed Han), Kalküta 1862, s. 65; Ebü'l-Fazl el-Allâmî, Âʾîn-i Akbarî (ed. H. Blochmann), Kalküta 1866-67, I, 202; Cihângîr, Tüzük-i Cihângîrî (nşr. Seyyid Ahmed Han), Aligarh 1864, s. 26-29; Münşî M. Kâzım, Âlemgîrnâme (nşr. Hâdim Hüseyin - Abdülhay), Kalküta 1865-75, s. 290-332; M. Hâşim Hâfî Han, Münteḫabü'l-Lübâb (nşr. K. D. Ahmed - W. Haig), Kalküta 1860-74, II, 212-216, 651-658; Abdülhamîd Lahorî, Pâdişâhnâme, Kalküta 1866-72, II, 41-45, 168-170, 233-234; Nur Bahş, "Historical Notes on the Lahore Fort and its Buildings", Archaeological Survey of India (1902-1903), s. 218-224; Zülfikar Han Ardestânî, Debistân-ı Meẕâhib, Leknev 1904, s. 223-246; Sücân Rây Bhândârî, Ḫulâṣatü't-tevârîḫ (nşr. Zafer Hasan), Delhi 1337/1918, s. 74-77; T. H. Thornton - H. R. Goulding, Old Lahore, Lahore 1924; Muhammad Nāzım, The Life and Times of Sulṭān Maḥmūd of Ghazna, Cambridge 1931, s. 194-196; M. B. Malik, Lahore: Past and Present, Lahore 1952; Muhammad Waliullah Khan, Lahore and its Important Monuments, Lahore 1961; C. E. Bosworth, The Ghaznavids, Edinburgh 1963, s. 76-78; J. Burton Page, "Wazīr Khan's Mosque", Splendours of the East (ed. R. E. M. Wheeler), London 1965, s. 94-101; Muhammed Sâlih Kanbûh, ʿAmel-i Ṣâliḥ (nşr. Gulâm Yezdânî), Lahor 1967, I, 516-520; II, 5-9; S. Crowe - S. Haywood, The Gardens of Mughal

India, London 1972; Kanahayâ Lâl, Târîẖ-i Lahor, Lahor 1977; Mirza Ca‘fer Hüseyin, Ḳadîm Lahor kî Âẖirî Bahâr, Delhi 1981; S. Muhammad Latif, Lahore: Architectural Remains, Lahore 1981; a.mlf., Lahore: Its History, Architectural Remains and Antiquities, Lahore 1982; Mohammad Bāqir, Lahore: Past and Present, Lahore 1993; M. A. Chaghatai, "Pre-Mughal Architecture of Lahore (Ghaznavide Period)", Proceedings of the Pakistan History Conference, II, Karachi 1953, s. 230-234; R. B. Whitehead, "Lâhûr", İA, VII, 6-8; P. Jackson, "Lāhawr", EI² (İng.), V, 597-599; P. A. Andrews, "Lāhawr (Monuments)", a.e., V, 599-601.

Saıyıd Athar Abbas Rızvı

LAHSÂ

(لحساء)

Suudi Arabistan'da coğrafî bölge.

el-Mıntıkatü'ş-Şarkıyye idarî bölgesi de denilen ve doğuda Basra körfezine, kuzeyde Küveyt civarında Katîf'e, batıda Devmât, Kariye ve Şa'b dağlarına, güneyde Katar yarımadasına kadar uzanan ve yaklaşık 180 km²'lik bir araziyi kaplayan bir vahalar bölgesidir. eş-Şarkıyye bölgesinin önemli şehirleri başşehir Demmâm (2003 tah. 697.700), Hüfûf (2003 tah. 292.800) ve Müberrez'dir (2003 tah. 293.900); Ukayr, Dahrân ve Hubâr da kıyı şeridindeki önemli ticaret ve liman şehirleri durumundadır. Bu bölge için Arapça kaynaklarda kullanılan el-Ahsâ ve el-Hisâ (el-Hasâ) adları, yer altında oluşan "su birikintisi" anlamındaki hisy kelimesinin çoğulu olup bölgenin kapladığı vahaların bu özelliğini yansıtmaktadır. Yalnız Osmanlı kaynaklarında görülen Lahsâ, Ahsâ'nın harf-i ta'rifle birlikte telaffuz edilmesinden doğan bir yazım şeklidir. Arap yarımadasının en güzel tabiat manzaralarının görüldüğü Lahsâ genelde bir petrol bölgesi olup bunun sadece Guvâr kesiminden çıkarılan miktarı toplam Suudi Arabistan petrollerinin % 40'ını teşkil eder.

Aslında sonradan Mü'miniye denilen bir şehrin adı olan Ahsâ zamanla bütün bölgeye teşmil edilmiştir. Yâkūt el-Hamevî, Muʿcemü'l-Büldân'ında Ahsâ'yı Bahreyn'de bir şehir olarak tanımlar, Makdisî de hemen hemen aynı ifadeyi kullanır. Çağdaş araştırmacılardan Hamed el-Câsir, bu şehri Müberrez'in güneydoğusu ile Hüfûf'un kuzeydoğusu arasında gösterir. İslâmiyet'in yayıldığı ilk yıllarda Arap yarımadasının bu kısımları İranlılar'ın yönetiminde bulunuyordu. Emevîler döneminde doğan otorite boşluğu dolayısıyla Ahsâ fitne odağı oldu ve karışıklıklar Abbâsîler devrinde de sürdü. IV. (X.) yüzyılın başlarına rastlayan Abbâsî Devleti'nin zayıfladığı günlerde isyancı Karmatîler'in kaynaştığı bir yer haline gelen Ahsâ bölgesinde Ebû Saîd el-Cennâbî, XI. yüzyılın son çeyreğine kadar hüküm sürecek olan müstakil Bahreyn Karmatî Devleti'ni kurdu. 317'de (929) Ebû Tâhir el-Cennâbî, Mekke'yi yağmalayıp büyük bir katliam

yaptıktan sonra geri dönerken Hacerülesved'i de beraberinde götürmüş ve taş yirmi yıl Ahsâ'da kalmıştır. Bu dönemde bölgeyi ziyaret eden Nâsır-ı Hüsrev, Sefernâme'sinde Ahsâ'nın gelişmiş ve halkının toprağa yerleşmiş bir şehir olduğunu söylemektedir (443/1051). Abdülkays kabilesinden Abdullah b. Ali el-Uyûnî, Karmatîler'e karşı girdiği mücadeleden galip çıktı ve 1073 yılında Uyûnîler Devleti'ni kurdu. Bu devletin ortadan kalkmasının ardından bölge çeşitli kabilelerin mücadele sahnesi haline geldi; Âl-i Ecved'in elinde iken Portekiz tehlikesinin baş göstermesi üzerine Osmanlı Devleti tarafından hâkimiyet altına alınarak Basra beylerbeyiliğine bağlandı (1547). Muhtemelen 1553'ten sonra beylerbeyiliğe yükseltilen Lahsâ'da bazan İbn Hamîd adıyla da anılan Benî Hâlid kabilesinden Âl-i Hamîd kışlıyor ve sâlyâne olarak 200.000 akçe alıyordu. Aslında Benî Hâlid kabilesi Osmanlı hâkimiyeti öncesinde de Lahsâ'nın hâkimiydi. Katîf livâsına 130.000 akçe verildiği dönemde Lahsâ beylerbeyine 900.000 akçe ödeniyordu. Lahsâ beylerbeyiliğine önceleri Bağdat ve Suriye'de valilik yapmış kişiler getirilirken XIX. yüzyılın sonlarına doğru Bağdat ve Basra valilerinin oğullarının tayin edildiği görülür. Bu da bölgenin son dönemlerde kendi başına bırakılmadığını ve değişik bir şekilde ana vilâyete daha bağımlı hale getirilmiş olduğunu gösterir; bunun sebebi ise sıklaşan isyanlardır.

Benî Hâlid kabilesi Osmanlı Devleti'ne karşı çok defa itaat içinde olmuş ve Lahsâ'yı ele geçirmek isteyenlerle mücadele etmiştir. Buna karşılık Osmanlı Devleti de Benî Hâlid'le yumuşak bir siyaset içine girmiş ve reislerini hoş tutarak bağlılıklarını temin edip bölgenin yönetimi için kendilerinden yararlanmıştır. Ancak XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren Suûdîler'in müdahaleleri neticesinde bölge iyice karışmış ve yapılan şikâyetler Bâbıâli'yi bunaltmıştır. Zira Bağdat ve Basra hacılarının güzergâhında bulunan bölgede seyahat edenlerin yolları kesiliyor ve malları yağmalanıyordu. Öte yandan Lahsâ'nın hurma bahçeleri ve buğday ziraatına uygun verimli toprakları dikkat çekiyor, herkes buraya sahip olmak istiyordu. Yıllardır bölgede hâkimiyetini sürdüren Benî Hâlid kabilesinin idaresine ilk karşı çıkan Suûdîler'den Abdülazîz b. Muhammed ve oğlu Emîr Suûd b. Abdülazîz (Suûdü'l-kebîr) oldu. Babası döneminde genelde askerî harekâtı yürüten Emîr Suûd Lahsâ topraklarına girdi ve halktan biat aldı. Böylece merkezleri Dir'iye'de bulunan ve inanç itibariyle Vehhâbîliği benimseyen Suûdîler bölgeyi ele geçirdiler; ardından bütün

ziyaretgâhları yıktırdılar. Ancak Lahsâ halkının çoğu bu hareketi tasvip etmedi ve buraya gönderilen emîr öldürüldü; arkasından da halkın temsilcileri Dir‘iye’ye gidip Emîr Suûd’un babası Abdülazîz’e şikâyette bulundular. Bunun üzerine bölge doğrudan Dir‘iye’ye bağlandı (1796). Aynı yıl Bağdat çevresindeki Osmanlı Devleti taraftarı Müntefik kabilesi bölgeyi Suûd hâkimiyetinden kurtarabilmek için bir sefer düzenlediyse de kabile şeyhi Süveynî b. Sâmir öldürülüp harekat geri püskürtüldü. Bu olay üzerinden iki yıl geçmeden Bağdat Valisi Büyük Süleyman Paşa’nın kethüdâsı Ali Paşa kumandasında düzenlediği sefer başarılı oldu ve ilk defa Bağdat Osmanlı yönetimiyle Suûdîler arasında antlaşma yapıldı (1798). Buna göre yönetimi tekrar Suûdîler’e bırakılırken hac yollarının güvenliği teminat altına alınmış oldu.

Osmanlı Devleti 1818’de, bölgede etkili olan Vehhâbîlik hareketini önlemek için Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa’ya emir verdi. Mehmed Ali Paşa, oğlu İbrâhim Paşa’yı Necid ve Lahsâ tarafına Suûdîler’le mücadeleye gönderdi ve bölgede yeniden Osmanlı hâkimiyeti kuruldu. Bu arada içlerinde Abdullah b. Suûd gibi liderlerin bulunduğu bir grup Suûdî İstanbul’a götürülerek idam edildi (1818). Böylece Lahsâ’da tekrar Benî Hâlid kabilesi eski güçlü durumuna kavuştu. Ancak İbrâhim Paşa’nın bölgeden çekilmesinin ardından faaliyete geçen Suûdî kuvvetlerinin başında Faysal b. Türkî, Benî Hâlid kabilesini yenerek tekrar Lahsâ’yı ele geçirdi. Bunun üzerine Osmanlı güçleri geri geldi ve Faysal yakalanarak Mısır’a sürgün edildi; öte yandan Katîf ve Ukayr sahillerine asker yerleştirildi (Ekim 1841). Bu sıralarda Osmanlı Devleti ile yakınlaşan Suûdîler’den Abdullah b. Süneyyân, Osmanlı-Mısır idaresinin vasalı olarak Riyad’a yerleşti ve Lahsâ’ya girmek için hazırlandı. Artık Lahsâ Benî Hâlid’le Suûdîler arasında paylaşılacaktı; çünkü Suûdîler de bölgede Osmanlı hâkimiyetini temsil etmeye başlamışlardı. Nitekim 1861’de Osmanlılar’ın Necid kaymakamı pâyesini verdikleri Faysal b. Türkî, Necid ve Lahsâ arazisini İngilizler’e karşı savunmakla görevlendirilmişti. Ancak sonradan İngilizler’in Lahsâ kıyılarında dolaşmaları üzerine Bağdat Valisi Midhat Paşa bölgeyi Necid sancağı adı altında Basra’ya bağladı ve Faysal b. Türkî’nin oğlu Abdullah’ı buraya mutasarrıf tayin etti (1871). Bu tarihten XX. yüzyılın başlarına kadar Abdullah b. Faysal ile kardeşi Suûd b. Faysal arasında gelişen Suûdîler’in liderliği mücadelesiyle, İngiliz tahrikleriyle zaman zaman kızışan kabileler arası hâkimiyet

mücadelelerine sahne olan Lahsâ’da başkaca önemli bir olay meydana gelmemiştir.

XX. yüzyılın başında Lahsâ’da çok sayıda asker bulundurulduğu ve Basra vilâyeti tarafından bu bölgenin yakından kontrol edildiği görülmektedir. Çünkü bölgede devamlı surette İngiliz ajanları dolaşıyor ve durumlarından memnun olmayan kabile reislerini bularak onlarla hükümetleri adına himaye anlaşması yapmaya çalışıyorlardı. O yıllarda Suûdîler Âl-i Reşîd kabilesiyle mücadele içindeydi; bunların her ikisi de mücadelede başarılı olduktan sonra İstanbul’dan hâkimiyetlerini belgelemek için gönderilecek bir beratla güçlenmek istiyordu. Âl-i Reşîd kabilesi aslen Cebelişemmer’in hâkimiydi; emîri Hâil şehrinde oturuyor, çok önceden beri buranın camilerinde hutbeler Osmanlı padişahı adına okunuyordu. 1902 yılı başında Küveyt’te bulunan Suûdîler’in emîri Abdurrahman b. Faysal, Cebelişemmer Emîri Muhammed b. Abdullah’ın ölümü üzerine âniden harekete geçerek Riyad taraflarına geldi ve oğlu Abdülazîz’i Lahsâ’ya gönderdi; arkasından da Âl-i Reşîd’e karşı elde ettiği başarıyı Bâbıâli’ye bir mektupla bildirerek Riyad ve Lahsâ bölgelerini Âl-i Reşîd’den temizlediğini, buraları padişahın sadık tebaasından biri sıfatıyla yönetmek istediğini bildirdi. Ancak oğlu Emîr Abdülazîz’in İngilizler’le temas halinde olduğunu öğrenen Bâbıâli yine Âl-i Reşîd tarafını tuttu. 1904’te Âl-i Reşîd Suûdîler’e yenilince Osmanlı Devleti bölgeye 2000 kişilik bir kuvvet gönderdi. İngilizler’e güvenmenin yanlış olduğunu anlayan Abdurrahman b. Faysal anlaşma talebinde bulundu. Daha sonra Basra valisi olan Muhlis Paşa, Abdurrahman b. Faysal ve Küveyt şeyhi Mübârek görüştüler; neticede Abdurrahman b. Faysal Riyad kaymakamlığına, oğlu Abdülazîz Uneyze (Kasîm bölgesi) yöneticiliğine getirildi. Böylece Suûdîler daha güçlü bir konuma geldiler; bir yandan Âl-i Reşîd’e karşı silâh zoruyla, bir yandan da İngilizler’le gizli görüşmeler yaparak Lahsâ’ya doğru yayılmaya başladılar. 1906 yılında da Osmanlı Devleti’nin başarısız Necid harekâtının ardından bölgeyi tamamen nüfuz alanları içine aldılar.

1914’te I. Dünya Savaşı sıralarında Bâbıâli Lahsâ’yı da içine alan bir Necid vilâyeti teşkil etti. Fakat bu sahillerdeki Osmanlı hâkimiyeti, Almanlar tarafından yapılan Bağdat demiryolunun Basra körfezi kıyılarına inmesi ihtimalinden çekinen ve Hindistan yoluyla ilgili bütün önemli yerleri kontrolü altında tutmak isteyen İngiliz politikası ile karşılaşmıştı. Öte

yandan Trablusgarp ve Balkan savaşları dolayısıyla Irak ve Lahsâ bölgelerindeki Türk birlikleri azaltılmıştı. Bu durumdan faydalanan Abdülazîz b. Suûd Lahsâ bölgesine hâkim oldu ve merkezi Hüfûf'a yerleşti (8 Temmuz 1913). Daha önce Abdülazîz'i hoş tutmak ve devlete sadakatini sürdürmek amacıyla kendisine maaş bağlanması ve mahallî kumandanlığa tayini hususunda karar çıkarılmışsa da olaylar düşünüldüğü gibi gelişmedi. I. Dünya Savaşı öncesinde İbrâhim Hakkı Paşa ile Sir Edward Grey arasında imzalanan bir anlaşmaya göre (29 Temmuz 1913) Lahsâ bölgesi tamamen Osmanlı Devleti yönetimine bırakılmıştı ve İngiltere hükümeti Suûdîler'le hiçbir ilişkiye girmeyecekti; dolayısıyla bu anlaşma Lahsâ ve Küveyt üzerindeki bütün hâkimiyeti Osmanlı Devleti'ne veriyordu. Ancak savaşın başlamasıyla anlaşma uygulanamadı. Öte yandan İngilizler Abdülazîz ile münasebetlerini geliştirmeye çalıştılar. Bâbıâli 1914 yılı Temmuzunda Abdülazîz ile bir anlaşma yaptı. Buna göre göre Necid mutasarrıflığı vilâyete dönüştürülecek, valilik ve kumandanlık padişah fermanıyla babadan oğula geçecek şekilde Emîr Abdülazîz Paşa İbn Suûd'a verilecekti. Abdülazîz Paşa tam yetkili olarak memurları azil ve tayin edebilecek, yerli ulemâdan seçeceği nâibleri de şeyhülislâmın tasdikine sunabilecekti. Vergiler ise bazı istisnalar dışında vilâyete gelir kaydedilecekti. Böylece anlaşmayla Abdülazîz, Lahsâ'yı da içine alan Necid vilâyetinin iç işlerinde tamamen bağımsız hale geliyordu. Ancak I. Dünya Savaşı dolayısıyla anlaşma geçerliliğini koruyamadı. 26 Aralık 1915 tarihinde Osmanlı Devleti'nin Lahsâ ve Necid valisi sıfatıyla İngilizler'in karşısına oturan Abdülazîz bağımsızlığını ilân etti ve onlara bağımsızlığını garanti altına aldırdı.

Tarihte Lahsâ ekonomisinin geniş ölçüde tarıma ve ziraata dayalı olduğu bilinmektedir. Osmanlı Devleti bölgeye önceleri, vergileri düzenlemek ve toprağı geliştirmek için timar ve iltizam karışımı bir uygulama getirmiş, 1580'lerden sonra yalnız iltizam sistemine geçerek bunu yaklaşık üç asır devam ettirmiştir. Ancak Lahsâ sancağının Osmanlı hazinesine hiçbir zaman faydası olmamış, aksine özellikle son yıllarında devamlı şekilde devletten yardım görmüştür. Mutasarrıfların başlıca görevi, Bâbıâli'den gelen emirler çerçevesinde bütçeyi gelirgider durumuna göre denkleştirmekti. Uzak köylerden zekât ve öşür tahsili çok zordu, ayrıca Suûdîler gibi güçler sık sık kendileri için biat alıp arkasından zekât topluyorlardı. Lahsâ, bugün yoğun petrol üretimi sebebiyle ülkenin en

zengin ve yabancıların fazlaca bulunduğu en modern kesimlerinin başında gelmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 93-94; Nâsır-ı Hüsrev, Sefernâme (trc. Yahyâ el-Haşşâb), Beyrut 1970, s. 142-145; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 111-112; Cuinet, III, 314-333; Delîlü'l-Ḫalîc (Coğrafya), II, 818, 838, 935; V, 36; a.e. (Târih), III, 1379, 1422-1500; Süleyman ed-Dahil, Târîḫu'l-Aḥsâʾ, [baskı yeri yok] 1331, tür.yer.; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Târîḫu Necd (nşr. M. Behcet el-Eserî), Kahire 1343, s. 29-38; F. S. Vidal, "The Oasis of al-Hasa", Aramco, Dhahran 1955, s. 42-73; a.mlf., "al-Ḥasā", El2 (İng.), III, 237-238; a.mlf., "al-Hufūf", a.e., III, 548-549; Hâfız Vehbe, Ḫamsûne ʿâmen fî Cezîreti'l-ʿArab, Kahire 1960, s. 11-12, 95-96, 104-106, 119-129; Muhammed b. Abdullah Âlü Abdülkādir, Tuḥfetülmüstefîd bi-târîḫi'l-Aḥsâʾ fi'l-ḳadîm ve'l-cedîd (nşr. Hamed el-Câsir), Riyad 1379/1960, s. 13 vd.; Cemâl Zekeriyyâ Kāsım, el-Ḫalîcü'l-ʿArabî, Kahire 1966, s. 169-350, 483-492; Osman b. Bişr en-Necdî, ʿUnvânü'l-mecd fî târîḫi Necd (nşr. Abdurrahmân b. Abdüllatîf Âlü'ş-Şeyh), Riyad 1402/1982, I-II, tür.yer.; Zekeriya Kurşun, Necîd ve Ahsa'da Osmanlı Hâkimiyeti, Ankara 1998; Jon E. Mandaville, "The Ottoman Province of al-Hasā in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", JAOS, XC (1970), s. 486-513; Abdullah Ahmed Şebbât, "el-Aḥsâʾ", el-Fayṣal, sy. 64, Riyad 1982, s. 35-43; Mustafa Nebîl, "el-Mınṭıḳatü'ş-Şarḳıyye: Sâḥilü'n-Naḫîl ve'ẕ-Ẕeheb", el-ʿArabî, sy. 298, Küveyt 1983, s. 68-90; Salih Özbaran, "XVI. Yüzyılda Basra ve Lahsa Eyaletlerinde Osmanlı Mali Uygulamaları", TT, XI (1989), s. 262-264; Besim Darkot, "Ahsâ", İA, I, 225.

Mustafa L. Bilge

LÂHÛT

(لاهوت)

İnsanın ilâhî ve mânevî yönü anlamında bir tasavvuf terimi, nâsûtun karşıtı

(bk. NÂSÛT).

LAİKLİK

Dinle devlet işlerinin ayrılığını esas alan siyasî-hukukî ilke.

Daha çok Batı uygarlığının kendine has fikrî ve siyasî gelişimi çerçevesinde ortaya çıkan laiklik, dünyada son bir buçuk asırlık felsefî tutumların kavranabilmesi açısından önemli bir yere sahiptir. Özellikle aydınlanma düşüncesi, Fransız İhtilâli ve cumhuriyet kavramının laik bir ahlâk

anlayışıyla olan bağlantısı değerlendirmenin etik boyutlarının ortaya çıkarılmasını zorunlu kılmaktadır. Ayrıca günümüzün siyasal ve toplumsal hareketliliğinde kendini düne nazaran daha büyük çapta hissettiren dinî tavır alışlar düşünüldüğünde din ve devlet ilişkisini düzene koyan laiklik prensibinin felsefî temellerinin doğru bir şekilde anlaşılmasının gerekliliği ortaya çıkar.

Laiklik (laïcisme) terimi ilk defa İngiltere'de XVI. yüzyılda papaz olmayanların da kiliseleri yönetebilmelerini isteyen fikir akımını ifade için kullanılmıştır. Etimolojisi itibariyle "ruhban sınıfına mensup olmayan, halktan olan" anlamında Yunanca laikos kelimesinden türetilmiştir. Laikos Batı dillerine laïque şeklinde geçmiş ve kelime buradan Türkçe'ye girmiştir. Laik "ruhbanlığa, kilise teşkilâtına, hatta dinî alana ait olmayan" mânasındadır. Laiklik Fransa'da 1870 yıllarından itibaren kullanılmaya başlanmıştır. Larousse'ta yer alışı 1873, Littré sözlüğüne yapılan zeyilde ortaya çıkışı ise 1877'dedir. Her iki kaynakta da kavram "laik olanın özelliği" şeklinde tanımlanmaktadır. Emile Littré laikliği siyasî bağlamda ele almakta ve bu kavramı din söz konusu olduğunda "devletin mutlak tarafsızlığı" anlamında irdelemektedir. Nitekim bu ilk anlamı daha sonra da değişmeyecek ve Batı idrakinin temel yaklaşımlarından biri olarak günümüzde de devletin siyasî varlığı üzerinde dinî inançların söz konusu olmaması, onun bütün din ve mezhepler karşısında tarafsız tavır alması, vicdan ve inanç özgürlüğüne saygı göstermesi şeklinde anlaşılacaktır. Laiklik kavramının bir de eğitime ilişkin temel bir tutuma işaret etmesi söz konusudur ki bu da öğretimin dinî bir temele göre ve teolojinin güdümünde yapılmaması prensibidir.

Devlet ve din ilişkileri değerlendirildiğinde bunların belli başlı iki kategoride düşünülebileceği farkedilir. Bunlardan ilkinde dinle devlet arasında sıkı bir ilişki söz konusudur. Buna göre devlet ya belirli bir din veya mezhebin esaslarına göre yönetilir ki buna “teokrasi” adı verilir ya da belli bir din veya mezhebi destekler yahut hüküm sürdüğü ülkedeki dinî hayatı kontrol ve idare eder. İkinci kategoride ise devlet ve din tam anlamıyla birbirinden ayrılmakta, ne devlet dinî alana müdahale etmekte ne de inançlar devlet işlerinde bir etkide bulunabilmektedir ki buna laiklik adı verilmektedir.

Farklı uygulamalarının da bulunabileceği bir an için gözden uzak tutulursa kavramın özü itibariyle ifade ettiği şey din ve devlet işlerinin birbirinden kesin olarak ayrılığıdır. Tabiidir ki bu her iki taraf için de söz konusudur. Yani hem devlet her türlü din veya kiliseden bağımsız kalacak hem din ya da dinler devlet katında serbest olacaktır. İdeal olarak verilen bu tanımın uygulamada tam olarak gerçekleşmesi pek mümkün olmamaktadır. Zira hem devlet, din ya da dinlerin kendi alanına karışmaması için tedbirler almak adına birtakım sınırlayıcı düzenlemeler yapabilmekte, hem de dinî alan toplumda oynadığı ahlâkî rol ve kendine ilişkin bir eğitim anlayışı dolayısıyla devletle paylaşmak isteyebileceği birtakım kaygılar taşıyabilmektedir. Nitekim dinî olanın, kendine has alan ve mahiyet çerçevesinde inanç ve ibadet özgürlüğüne sahip olabilmesi kadar etik anlamda da itibarının korunabilmesi devletin meşgul olacağı işler arasında sayılmalıdır. Ayrıca devletin tarafsızlığı bir kayıtsızlık şeklinde anlaşılırsa farklı inanç sistemleri karşısında takınılması gereken eşitlikçi tavır ve bunlar arasındaki âhenkli bir arada oluşu sağlamak güçleşecektir.

Felsefî bir değerlendirme yapılacak olursa laiklik kavramının, düalist bir teoloji anlayışından hareket eden hıristiyan Batı düşünce tarihinin önemli bir gelişme çizgisinin üzerinde yer aldığı görülür. Bu bir taraftan, mümin olarak kalsa bile kilise karşısında özerkliğini ve dünya karşısında beşerî sorumluluğunu farkeden insanın bu sorumluluğu insan olarak ve insanlık adına gerçekleştirme mücadelesiyle, diğer taraftan sadece devletin dinin vesayeti altından kurtulmasıyla değil insanın da dinin bıraktığı boşlukta devletin kutsallaştırılması şeklinde tecelli edebilecek bir baskıcı ortamdan kurtulup kendi kişiselliğini ve farklılığını hissederek geliştirebileceği bir

üslûbu ortaya koymak adına yürüttüğü modern bir sivil toplum arayışıyla ilgilidir.

İlk yüzyıllarında kendini devlet nezdinde kabul ettirebilmek için zor dönemler geçiren Hıristiyanlık IV. yüzyıldan itibaren Roma İmparatorluğu'nun resmî dini haline gelmiş ve bu tarihten sonra toplumsal ve siyasal hayatın içine hâkim unsur olarak girmiştir. Fakat Yeniçağ'dan itibaren değişmeye başlayan devlet anlayışları ve reform hareketleri dolayısıyla kilisede ortaya çıkan dogmatik parçalanma ve yeni dinî tavır alışlar, bu kurumun hayatın bütünü üzerindeki etkisinde birtakım değişiklikler meydana getirmiştir. Bu durum, filozofların din ve siyaset ilişkilerini yeni baştan değerlendirmesi bakımından önemli bir hareket zeminidir. Nitekim XVI. yüzyıldan XX. yüzyıla kadar geçen sürede bu konuda pek çok yeni felsefî görüşün ifade edildiği görülür. Genel bir alışkanlıktan yola çıkarak bu görüşleri başlıca dört ana grupta toplamak mümkündür.

Bunların ilki, dinin siyaset üzerindeki mutlak üstünlüğünü düşünen ve siyaseti dine bağlı bir mekanizma şeklinde gören görüştür ki neredeyse hıristiyan Ortaçağ'ı ile özü itibariyle bir özdeşlik gösterir. Mânevî alanın dünyevî ve tarihî olana üstünlüğünden hareketle her şeyi aşkın bir Tanrı fikrine bağlayarak tasavvur eden ve yeryüzündeki eylemin bu çerçevede bir anlam kazandığını savunan bu görüşün başlıca temsilcileri reform hareketini başlatanların bizzat kendileri olan Luther ve Calvin, daha sonra da Bodin, Bossuet ve De Maistre'dir. Bu görüşte, siyasetin dine bağlanması gerektiği fikri aslında her iki alanın birbirine nazaran farklılığı kabul edilerek ileri sürülmüştür. Bunların içinde yer alan Bodin'in, yeni devlet anlayışının dinî bir temele ve amaca sahip olması gerektiğini vurgularken aynı zamanda itikadî birtakım kavgalardan çekindiğini ifade ederek bütün vatandaşları birleştirebilecek tabii bir din anlayışını gündeme getirmesi ilginçtir.

Din ve siyaset ilişkisini inceleyen ikinci görüş dini siyasetin emrine onu âdeta araç haline getirerek veren, fakat bunu yaparken de yine dinin vazgeçilmez faydalılığını vurgulayan bakış açısıdır. Bu bakış açısını paylaştığı düşünülen Machiavel ve Montesquieu dinin toplumsal işlevini ve siyasî yararlılığını gündeme getirmekte ve onu devlet idaresine yardımda

bulunabilecek tarafıyla değerlendirmektedir. Daha ileriye giderek dinin siyasetin hâkimiyetine verilmesi gerektiğini savunan Hobbes ise bir hıristiyan devlet fikri altında onu devlet adına âdeta tüketmektedir. Uzaktan Spinoza ve Rousseau'nun da bu görüşlerle bir yakınlığı düşünülebilir.

Üçüncü görüş, siyaset karşısında dinin önceliği ya da sonralığı konusunu eleştirici bakış açısıyla bir tarafa bırakarak onun toplumsal ve siyasal alanda farklı bir biçimde yeniden şekillenmesini ya da tamamen ortadan kalkmasını savunmaktadır. Bu bakış açısının ilk düşünürlerine göre özellikle Hıristiyanlığa ait geleneksel dinî formlar artık yeni toplumlara uyarlanabilir değildir; şu halde onların yerini laik ve rasyonel bir temelde icat ve inşa edilecek

yeni bir din almalıdır. Söz konusu görüş ütopist toplumcu Saint Simon'unki olduğu kadar Proudhon ve Auguste Comte'un görüşüdür. Bu sonuncusu, bilimsel ilerlemeleri ve sanayi hamlelerini yönlendirecek ve hatta onlara hizmet edecek bir insanlık dininden bahsetmektedir. Yine bu çerçevede değerlendirilebilecek olan, fakat çok daha radikal çözümler arayan Karl Marx ve Engels'e göre toplumsal ve ekonomik şartların değiştirilmesiyle tam olarak ortadan kalkması gereken din aslında insanın kendi kendine bir yabancılaşması (aliénation) şeklidir.

Sonuncu ve çağdaş laiklik kavramı açısından en etken olan görüşe göre dinin mi siyasete, siyasetin mi dine bağlı olması gerektiği sorusu anlamsızdır. Zira bu konuda iki tarafın da birbirine nazaran tam bir bağımsızlığı söz konusu olacaktır. Bu görüş, her iki alanın birbiri karşısındaki özerkliğinin herhangi bir vesayete ihtiyaç duyulmayacak şekilde temellendirilmesini savunan bakış açısıdır. Aynı zamanda liberal adı da verilebilecek bu çerçevede tolerans fikrini olduğu kadar istiklâline sahip bir kilise fikrini de savunan Locke'un, siyasî iktidarın karşısında dinin mutlak özgürlüğünü savunan Benjamin Constant'ın, demokratik yönelişleri desteklemek suretiyle Hıristiyanlığın siyasî özgürlüklerle bağdaşabileceğini düşünerek dinî değerlerin etkide bulunabileceği yeni bir toplumu özleyen, bu sebeple de kilise ile devletin ayrılmasının mutlak gerekli olduğunu düşünen Lamennais'nin ve Tocqueville'in adları sayılabilir.

Devlet ve din işlerinin birbirinden tam olarak ayrılması şeklinde düşünülen

laikliği bu son görüşten hareketle değerlendirmek kavramın özü bakımından daha uygun olacaktır. Üzerinde durulması gereken bir husus da laikliğin din açısından değil devlet açısından ortaya konan bir tutum olduğudur; laiklik karar ve tasarrufu devletin kendi mahiyeti hakkındaki bir karar ve tasarrufudur. Buna göre herhangi bir dinin değil yalnız devletin laikliğinden bahsedilebilir ve laikliğin kurumsallaşmasını sağlayacak olan ancak devlettir ya da vatandaşların devlet açısından ortaya koyabilecekleri bir iradedir. Dinî alanın bu tip bir kurumsallaşmayı kabul etmede zorluklar yaşayabileceği açıktır. Bu yüzden laikliğin benimsendiği ülkelerde devletin birtakım zorlamalarda bulunması normal karşılansa da devletin bunu laiklik adına herhangi bir dinî tercihte bulunarak ya da bizzat kendi ideolojisini bir din haline getirerek yapmaması esastır. Devlet adına dinî alanın aşırı kontrol altında tutulmasının da tanımına uygun bir laiklik anlayışıyla bağdaşmayacağı bellidir. Bu son ifade edilenler doğrultusunda tarihte pek çok sıkıntının yaşandığı bilinen bir gerçektir. Fransa tarihi bunun en belirgin örneklerinden biridir. Bu ülkede kilise XVIII. yüzyıl sonundan XX. yüzyıl başlarına kadar devletin vesayet ve baskısı altında tutulmuş ve ancak daha sonra tam bir tarafsızlığa doğru yol almaya başlamıştır.

Laikliğin millî hâkimiyet fikriyle yakın ilgisi, onu destekleyici, hatta bir mânada onu açıklayıcı rolü bu kavramın cumhuriyetle ne kadar ilişkili olduğunu farkettirir. Şu halde cumhuriyet devletinin millî hâkimiyet ruhunu tam olarak ortaya çıkarabilmesi ve ona uygun bir genel kurumsallaşmayı gerçekleştirebilmesi bazı zorlayıcı tedbirlere başvurulmasını gerekli kılmış olabilir. Ancak laiklik öncelikle ve son tahlilde özgürleştirici ve bunun için de bünyesinde kurumlaştığı toplumun insanlarına sorumluluk ve kişilik kazandırıcı mahiyetiyle düşünülmelidir.

Burada laikliğin hâkim olduğu bir devlet düzenine muhatap ya da bu düzeni oluşturan ferde ilişkin olarak nasıl bir ahlâkî anlayışın bulunması gerektiği sorusu akla gelmektedir. Bu aslında bir vatandaşlık ahlâkıdır. Söz konusu olan kamusal alandır ve laiklik prensibi bu alanı, onu herhangi bir inanç ve görüşün dayatmacı kontrolü altında tutan baskın unsurlardan ve özellikle de kilisenin tasallutundan kurtarmayı hedeflemektedir. Bu da yolu eşitlikçi ve evrensel yönelişli bir vatandaşlık anlayışına doğru açacaktır. Böyle bakıldığında sadakat vatandaşlık sadakati, bağlılık vatandaşlık bağlılığı olarak düşünülecektir. Otorite ise herkesin bir vatandaş olarak kendisi ve

diğerleri karşısında sorumluluğunu dayandırdığı ve kendisini karşısında bulduğu genel iradenin kurumlaşmış şekli olan devlet otoritesinden başkası değildir. Bu çerçevede anlaşılan bir ahlâk kamusal ortamda cemaatlerden çok fertlere atıfta bulunur; özgür ve sorumluluğunu üzerine alan bir ahlâkî kişiliği temel alır; onu aşan ve kendisine tâbi olunduğu düşünülen bir aşkınlığa göndermede bulunmaz. Bu ise bir ileri merhalede dinî, metafizik ve hatta felsefî mülahazalardan çok söz konusu alanda bilimin ve bilimsel zihniyetin ön plana çıkarılmasını gerekli kılar.

Fakat laikliğin asıl kendisiyle birlikte anılmasının mutlak gerekli olduğu husus devlet ve sivil toplum ayırımıdır. Zira hem laiklik bu ayırımın getirdiği âhenkli yapının ortaya çıkabilmesi için temel bir prensip hem de bu ayırım onun doğru algılanıp yaşayabilmesi için temel zemindir. Nitekim laiklik üzerine son yıllarda düşünenlerin bu ayırım üzerindeki ısrarları son derece dikkat çekicidir. Modern devletin ilgileri daha çok genel ilgiler ve menfaatlerdir; bunun karşısında, ondan ayrı bir şekilde konumlanan ve içinde bireylerin özel ilgi ve menfaatlerini kollayıp güdebilecekleri sivil bir toplumun varlığı önemlidir. Devletin siyasî topluluğun genel menfaatleriyle meşgulken bireylerin özel menfaatlerine nazaran dış ve üst bir konumda kalması, fakat aynı zamanda kendine özel ve özgür, gelişim ve girişimlerle inşa kabiliyetine sahip sivil bir toplumun oluşmasına imkân sağlaması şarttır. Bu, insanın sahip olduğu haklar bağlamında değerlendirilecek olursa devlet ve sivil toplum arasındaki ayırım, söz konusu hakların vatandaşlık hakları ve insan hakları şeklinde ayrılarak değerlendirilmesini gerekli kılar. Vatandaşlık hakları devletin oluşturduğu siyasî topluluğa ait olmaktan doğar ve bu devletin bir üyesi olmakla ilgilidir. İnsan hakları ise fertlerin sivil toplumun üyeleri olmalarından dolayı farkedilen haklardır. Ancak modern bir devlet anlayışıyla farkedilebilecek bu kamusal ve özel alan ayırımı, aslında laikliğin üzerinde tam anlamıyla yeşereceği bir ortamı oluşturmaktadır. Zira laiklik bir taraftan özerk bir devlet yapısının zorunlu olduğunu düşünürken diğer taraftan bu devletin saygı duyup korunmasına ve sağlıklı yaşamasına katkıda bulunacağı bir özel alanı var saymak durumundadır. Bu çerçevede din de bu özel alana ilişkin görülmektedir. Şu halde devlet, insan haklarını ve sivil toplumu tanıyıp gözetmek durumunda olduğundan din özgürlüğünü kabul etmekte ve sağlıklı bir dinî yaşayışı da onun zatî yapısına müdahalede bulunmadan koruma altına almış

bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

M. Barbier, Religion et politique dans la pensée moderne, Nancy 1987; a.mlf., La laïcité, Paris 1995; J. Baubérot, Vers un nouveau pacte laïque?, Paris 1990; a.mlf., "Laïcité", Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, Paris 1997, s. 809-815; G. Cornu, Vocabulaire juridique, Paris 1992.

Kenan Gürsoy

İslâm Dünyasında Laiklik.

İslâm ülkelerinde laikliğin ortaya çıkışı, tarihî gelişimi ve uygulanma şekilleriyle bu konulardaki tartışmalar laikliğin doğup yayıldığı

Batı ülkelerine göre farklılık gösterir. İslâm dünyasında dinî otorite ile siyasî otorite arasında tarih boyunca Batı'dakine benzer bir çatışma söz konusu olmadığından XIX. yüzyılın başlarından itibaren görülen laiklik süreci iç dinamiklerden çok dış dinamiklerin ve gelişmelerin etkisiyle başlamıştır. I ve II. Dünya savaşlarını takip eden yıllarda İslâm toplumlarının bağımsızlıklarını kazanmaları ve ulus-devlet şeklinde yapılanmaları ile birlikte din-devlet ilişkileri, devletin kimliği ve yönetim şekliyle ilgili tartışmalar canlanmış, farklı eğilimler ve fikrî oluşumlar ortaya çıkmıştır. Hilâfetin dinî değil millete bırakılması gereken dünyevî bir mesele olduğunu ifade eden Osmanlı âlimi Seyyid Bey ile, İslâm dininin devlet hayatından tamamen uzak tutulması gerektiğini el-İslâm ve uṣûlü'l-ḥükm adlı eserinde dile getiren Mısırlı âlim Ali Abdürrâzık gibi düşünürlerin karşısında İslâm'ın siyasî otoritenin kaynağı olması ve devletin kimliğinin İslâmî esaslara göre tanımlanması gerektiğini savunan anlayışlar da geliştirilmiştir. Ali Abdürrâzık tarafından ifade edilen görüşler, İslâm ülkelerinin son yüzyıldaki bağımsızlık mücadelelerine ve yeni ulus-devletlerin oluşumuna destek verdiği için onaylanmış, gelenekten kopuk

olduğu ve millet-devlet bağını zayıflattığı için de eleştirilmiştir.

Bağımsızlıklarını kazanma sürecinde İslâm ülkelerinin çoğunda devlet yönetimini elinde bulunduran siyasetçilerin ve Batı eğitimi almış olan entelektüellerin modernist bir İslâm yorumuna sıcak baktıkları veya laik ve milliyetçilik ekseni etrafında bir siyaset üretmeye çaba sarfettikleri görülür. Bunun sonucu olarak siyaset, hukuk ve eğitim alanlarında Batı modellerini benimseme çabalarıyla birlikte laikleşme süreci de hız kazanmıştır. Genellikle hukuk ve eğitim alanlarındaki uygulamalar, bu alanların dinî çevrelerin ve gelenekçi ulemânın elinden çıkarak devletin kontrolüne geçmesi sonucunu doğurmuş, bir kısım ülkelerde dinî faaliyetler doğrudan devlet tarafından düzenlenmiştir.

İslâm ülkelerindeki laikleşme sürecinde dikkat çeken en önemli husus, Batı'nın kendi tarihî ve kültürel tecrübesinden hareketle ortaya çıkan ve gelişmesi birkaç yüzyıl sürmüş olan ilke ve kurumların tarihî gelenekleri, tecrübe ve değerleri farklı bir coğrafyada sorgulanmadan ve hızlı bir şekilde yerleştirilmeye çalışılmasıdır. Anayasalarında devletin laik olduğu ifade edilen Türkiye, Nijerya ve Senegal ile şer'î hukuka dayalı bir yönetim tarzının benimsendiği Suudi Arabistan ve İran bir tarafa bırakılırsa İslâm ülkelerinin önemli bir kısmı bu alanda karmaşık ve eklektik bir yapı arzeder. Dinî referanslı hükümler içerenler de dahil İslâm ülkelerinin anayasaları ve hukuk sistemleri önemli ölçüde Batılı modellere dayanmaktadır. Millî ideolojiler, devlet kurumları, siyasetçiler ve partiler de genellikle laik eğilimlidir.

İslâm ülkelerinde laiklik uygulamaları sürecinde çoğunlukla yöresel ve birbirinden bağımsız olarak ortaya çıkan muhalif bazı etnik ve dinî topluluklar dışında bir kısım dinî-siyasî oluşumların özellikle öğrenciler ve entelektüeller arasında zemin bularak geliştiği görülmektedir. Mısır'daki İhvân-ı Müslimîn ve Pakistan'daki Cemâat-i İslâmî örneklerinde olduğu gibi laiklik uygulamalarına muhalif dinî-siyasî hareketler, İslâm ülkelerinde modern dönem sonrasında yabancı değerler yerine yerli değerlere yöneliş çabalarını temsil ederek dinî hayatın hem özel hem sosyal yönünü yürürlüğe koyabilecek bir İslâm toplumunun oluşturulmasını hedeflemişlerdir.

XIX. yüzyılda laik Batı değerleri daha çok yönetici seçkin kesim tarafından üstün görülürken XX. yüzyılın başlarından itibaren Batı eğitimi alan yeni kuşaklar bu değerleri daha çabuk benimsemişlerdir. Öte yandan hem laiklik yanlısı hem karşıtı kesimler tezlerini ispatlamada dinî öğretiden geniş ölçüde yararlanmaya çalışmışlardır. Toplumu kendi görüş ve ilkelerine göre şekillendirmek isteyen bu eğilimler arasındaki ilişkiler bazı İslâm ülkelerinde sosyal barışı ciddi şekilde etkilemiştir ve etkilemeye devam etmektedir. Bu genel girişin ışığında önde gelen İslâm ülkelerindeki laiklik uygulamaları konusunda şu özel durumlar tesbit edilebilir:

Türkiye Cumhuriyeti laikliği her ne kadar resmen 1937 yılında benimsemişse de bu gelişmeye yol açan süreç Cumhuriyet öncesine uzanır ve esas itibariyle Tanzimat'ın ilânıyla başlar. Gülhâne Hatt-ı Hümâyunu'nun ilânıyla birlikte hem adlî yapıda hem uygulanan kanunlarda önemli değişiklikler yapılmaya başlanmış, bu dönemde ticaret, ceza, hukuk ve ceza yargılaması, Cumhuriyet döneminde de medenî hukuk alanı Batılı ve laik bir karaktere bürünmüştür. Şer'iyye mahkemelerinin kalkması, hilâfetin ilgası, Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu'nun kabulü, tekke ve zâviyelerle türbelerin kapatılması ve nihayet 1937'de laikliğin açık biçimde anayasal bir prensip olarak Esas Teşkilât Kanunu'nda yerini alması bu dönemde laiklik istikametinde atılmış önemli adımları oluşturmaktadır. Aynı ilke 1961 ve 1982 anayasalarında da yerini ve önemini korumuştur. 1982 anayasası laikliği Cumhuriyet'in temel niteliklerinden sayarak değiştirilemeyecek ve değiştirilmesi teklif edilemeyecek maddeler arasına almıştır (md. 4).

Laikliğin en önemli argümanı din ve vicdan hürriyeti sağlaması ve bütün dinlere eşit mesafede bulunmasıdır. 1982 anayasası bir taraftan herkesin din ve vicdan hürriyetine sahip olduğunu, 14. madde hükümlerine aykırı olmamak şartıyla ibadet, dinî âyin ve törenlerin serbest bulunduğunu, din ve ahlâk eğitim ve öğretiminin devletin gözetim ve denetimi altında yapılacağını, din kültürü ve ahlâk öğretiminin ilk ve orta öğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında yer alacağını belirtirken diğer taraftan kimsenin devletin sosyal, ekonomik, siyasî veya hukukî temel düzenini kısmen de olsa din kurallarına dayandırma veya siyasî ya da kişisel çıkar yahut nüfuz sağlama amacıyla dinî veya din duygularını yahut dince kutsal sayılan şeyleri istismar edemeyeceğini ve kötüye

kullanamayacağını hükme bağlamıştır. 24. maddenin göndermede bulunduğu 14. madde ise temel hak ve hürriyetlerin demokratik ve laik cumhuriyeti ortadan kaldırmayı amaçlayan faaliyetler biçiminde kullanılmasını yasaklamaktadır. Temel hak ve hürriyetlerin durdurulmasını düzenleyen 15. madde ise savaş, seferberlik, sıkıyönetim veya olağan üstü hallerde dahi durdurulamayacak olan temel hakları düzenlerken kimsenin din, vicdan, düşünce ve kanaatlerini açıklamaya zorlanamayacağına da yer vermektedir.

Laiklikle ilgili anayasada yer alan önemli bir düzenleme Diyanet İşleri Başkanlığı ile ilgili olanıdır. 136. madde, "Genel idare içinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı laiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasî görüş ve düşünüşlerin dışında kalarak ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek özel kanununda gösterilen görevleri yerine getirir" hükmünü getirmektedir. Laik bir ülkede Diyanet İşleri Başkanlığı'nın varlığı zaman zaman eleştiri konusu olmuşsa da din hizmetlerinin cemaatlere bırakılmasının da kendine özgü problemler doğurabileceği, gruplaşmalara yol açacağı ve millî birlik ve bütünlüğü bozabileceği ileri sürülmüştür. Anayasa Mahkemesi'ne göre de

Hıristiyanlığın aksine toplumsal-kamusal hayatı da düzenleyen İslâm dininin kötüye kullanılması devletin ve laiklik ilkesinin yok edilmesi sonucunu doğurur. Bu sebeple Diyanet İşleri Başkanlığı'nın anayasal bir kurum yapılması tarihten ve ülke şartlarından süzülen bir zorunluluktur ve Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı bir din hizmetlileri sınıfının varlığı da anayasaya aykırı değildir (E 1970/53, K. 1971/76, 21/10/1971).

Arap ülkelerindeki din-devlet ilişkileri yeknesak bir tavır sergilemekten uzaktır. Mısır'da laik hukuk müesseselerinin kuruluşu ve laiklik sürecinin başlangıcı Mısır Valisi Hidiv İsmâil Paşa dönemine kadar uzanır. XIX. yüzyıl sonlarında görülen Mısır milliyetçiliği genelde laikliği benimsemiştir. Buna karşılık 1928'de ortaya çıkan İhvân-ı Müslimîn hareketi İslâmî bir topluma ve yönetim şekline dönüş çağrısı yaparak laik sürece karşı çıkmıştır. Ancak Mısır hukuk düzeni İsmâil Paşa'dan itibaren girdiği Batılılaşma ve laikleşme sürecini devam ettirmiştir. Yürürlükte olan Mısır anayasası devletin dininin İslâm ve yasamanın kaynaklarından birinin İslâm hukuku olduğunu belirtmesine rağmen temel hukuk alanlarında daha

çok Fransız hukuku etkilidir; İslâm hukuku ahvâl-i şahsiyye alanında sınırlı bir uygulamaya sahiptir. Bununla birlikte İhvân-ı Müslimîn örgütünün ve geleneksel eğitim kurumu Ezher Üniversitesi'nin Mısır toplumunda hâlâ büyük etkinliği vardır.

Suriye ve Irak'ta İslâm, devletin resmî dini olarak kabul edilmekle birlikte yönetim özellikle sosyalist Baas rejiminin hâkim olmasından sonra laik temellere ve uygulamalara dayanmıştır. Her iki ülkede de Mısır örneğinde olduğu gibi İslâm hukuku ahvâl-i şahsiyye alanında sınırlı bir tatbikata sahiptir. İslâm hukukunun uygulanmasına ve İslâmî değerlere toplum hayatında daha etkin biçimde yer verilmesine yönelik talepler otoriter Baas rejimleri tarafından sıkı bir şekilde takip edilerek cezalandırılmıştır.

Fransız sömürgesi olan Tunus, Cezayir ve Fas gibi Kuzey Afrika ülkelerinde İslâmiyet, bölgedeki yabancı sömürgeci güçlere karşı toplum dayanışmasının temelini oluşturmuş ve özgün kimliğin tanımlanmasında önemli rol oynamıştır. Buna rağmen bağımsızlık sonrası iş başına gelen siyasî seçkinler laiklik konusunda katı Fransız örneğini izlemişlerdir. Bunun en belirgin örneğini Tunus oluşturur. Tunus'ta şer'î mahkemeler ve dinî vakıflar kaldırılmış, dinî kurumlar devlet kontrolünde tutulmaya başlanmış, hukuk alanında önemli değişiklikler yapılmıştır. Sözü edilen Kuzey Afrika ülkelerindeki ekonomik zorluklar ve uygulanan dinî politikalar Tunus'ta Hizbü'n-nehda, Cezayir'de el-Cebhetü'l-İslâmiyyi li'l-inkāz (Front Islamique du Salut / FIS) gibi dinî referanslı muhalefet hareketlerini ortaya çıkarmış, demokratik mekanizmaların kapalı oluşu büyük sosyal çatışmaların ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Şiîliğin devlet politikası olarak benimsendiği İran'da laiklik yönündeki gelişmeler esas itibariyle Pehlevî hânedanının kurulmasıyla başlar. Gerek Rızâ Şah gerekse oğlu Muhammed Rızâ Şah Pehlevî döneminde modernleşme ve laiklik yönünde sürekli bir çaba sarfedilmiş, İslâm hukukunun yerini laik kanunlar almış, şer'î mahkemelerin fonksiyonu zayıflatılmış, laik eğitim sisteminin yerleştirilmesine çalışılmış, dinî kurumlar sıkı devlet kontrolüne alınmaya ve ulemâ sınıfının gücü azaltılmaya gayret edilmiştir. Ancak Şiî dünyasında ulemânın asırlardır devam eden geleneksel gücü, ekonomik zorluklarla boğuşan halk kitlelerinin ve tüccar sınıfının hoşnutsuzluğu ile birleşince şah ve rejimini

deviren kitlesel direnişin ortaya çıkmasına yol açmıştır. 1979 yılında ulemâ, pazar esnafı ve tüccarlar, laik İran milliyetçileri, bazı Marksistler ve çoğu eğitimli olan kadınların bir araya gelmesiyle Âyetullah Humeynî liderliğinde gerçekleştirilen devrim sonrasında ülke geleneksel dinî kurumların ve anlayışın etkisine girmiştir.

İslâm dünyasının en kalabalık nüfus yoğunluğunun bulunduğu Güney ve Güneydoğu Asya İslâm ülkelerinde bölgenin siyasî, tarihî, dinî, kültürel ve etnik yapısından kaynaklanan farklılıkları uzlaştıran değişik yönetim biçimleri ortaya çıkmıştır. 1947’de bağımsızlığını kazanan Pakistan kuruluş maksadına uygun olarak her zaman İslâmî bir cumhuriyet olarak tanımlanmasına rağmen laik bir devlet olarak yönetilmiştir. Hukukî yapısı İslâmî yasalarla laik kanunların bir mozaiğini oluşturmaktadır. Bu yapıda iktidarda bulunanların tercihlerine bağlı olarak zaman zaman İslâmî, zaman zaman laik uygulamaların ağır bastığı görülmektedir.

Halkının yaklaşık % 85’i müslüman olan ve İslâm dünyasının nüfus bakımından en büyük ülkesini teşkil eden Endonezya’da bağımsızlığın kazanılmasının ardından laik ve milliyetçi görüşlerle İslâmî grupların eğilimlerini temsil eden partilerin oluşturduğu bir parlamenter rejim ortaya çıktı. Sukarno ve ondan sonra Suharto döneminde fertlerin hayatında dinî değerlerin önemi kabul edilmekle birlikte genel olarak dinî kurumların ve liderlerin siyasetten uzak durmaları vurgulanarak laik bir tutum sergilendi. Bununla birlikte Endonezya’da hem laik hem şer‘î mahkemeler bulunmaktadır. Nüfusunun % 45’i müslüman olan Malezya’da ise İslâmiyet bir devlet dini olarak kabul edilmektedir. İslâm dini Malaylar’ın millî kimliğini oluşturan unsurlardan biri durumundadır. Merkezî hükümet dışında on üç eyaletten oluşan Malezya’da dokuz eyaletin kendi dinî mahkemeleri mevcuttur.

1960 yılında bağımsızlığını elde eden Senegal’in yönetim şekli ve kurumları Fransız modeliyle uygunluk gösterir. Senegal anayasasında devletin laik ve demokratik bir cumhuriyet olduğu ifade edilmiştir. 1972’de yürürlüğe giren Aile Kanunu yalnızca ahvâl-i şahsiyye ve miras hukuku alanlarında laik ve İslâmî hukuk arasında tercih yapılmasına imkân vermekte, dolayısıyla İslâm hukukuna sınırlı bir uygulama alanı tanımaktadır. Afrika’da dikkati çeken bir diğer devlet Nijerya’dır. Devletin

laik niteliği anayasada, “Federal devlet ya da herhangi bir eyalet hiçbir dini devletin resmî dini olarak kabul edemez” şeklinde ifade edilmiştir. 1986 yılında İslâm Konferansı Teşkilâtı’na üyelik kararı alan Nijerya hükümeti bu kararı sebebiyle ülkedeki hıristiyan toplumun muhalefetiyle karşı karşıya geldi. Bunun üzerine devlet başkanı farklı dinî gruplar arasında diyalog ve fikir alışverişini sağlamak amacıyla üyeleri müslümanlar ve hıristiyanlar arasından devlet başkanı tarafından tayin edilmek üzere Advisory Council of Religious Affairs’i kurdu. 1999’da müslüman nüfusun yoğun olduğu kuzey bölgesindeki Zamfara eyaleti İslâm hukukunu yürürlüğe koyma kararı aldı ve iki yıl içinde on bir kuzey eyaleti daha aynı düzenlemeyi yaptı. Bugün ikili bir hukuk sisteminin varlığını sürdürdüğü ülkenin yarısında şer‘î hukuk, diğer yarısında laik İngiliz hukuku uygulanmaktadır. 1989-1990’da Sovyetler Birliği’nin dağılmasının ardından kurulan ve halklarının çoğunluğu müslüman olan Orta Asya Türk cumhuriyetlerinde laik devlet düzeni benimsenmiştir.

İslâm ülkelerindeki din-devlet ilişkileri ve laiklik yönündeki gelişmeler her zaman yerli ve Batılı araştırmacıların ilgisini çekmiş, bu alanda geniş bir literatür oluşmuştur.

Bunda din-devlet ilişkilerinin sağlıklı ve uzlaşmacı bir zemine oturmamış olmasının rolü vardır. Yine İslâm dünyasında meydana gelen rejim değişiklikleri veya teşebbüsleri de bu ilgiyi canlı tutmakta önemli rol oynamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ali Fuad Başgil, Din ve Lâiklik, İstanbul 1954; Çetin Özek, Türkiye’de Lâiklik: Gelişim ve Koruyucu Ceza Hükümleri, İstanbul 1962; D. Crecelius, “The Course of Secularization in Modern Egypt”, Islam and Development (ed. J. L. Esposito), New York 1980, s. 49-70; P. B. Clarke, West Africa and Islam, London 1982, s. 249-254; J. L. Esposito, “Islam and Muslim Politics”, Voices of Resurgent Islam (ed. J. L. Esposito), New York 1983, s. 3-15; a.mlf., The Islamic Threat: Myth or Reality?, Oxford 1999; P.

J. Vatikiotis, Islam and the State, London 1987, s. 72-83; I. M. Lapidus, A History of Islamic Societies, Cambridge 1988, s. 718-742, 879-917; Azîz el-Azme, el-ʿİlmâniyye min manẓûrin muḫtelif, Beyrut 1992; Bihterin Dinçkol, 1982 Anayasası Çerçevesinde ve Anayasa Mahkemesi Kararlarında Laiklik, İstanbul 1992; Fawzy Mansour, The Arab World Nation State and Democracy, London 1992; İştar B. Tarhanlı, Müslüman Toplum "Laik" Devlet: Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı, İstanbul 1993; Nazih Ayubi, Arap Dünyasında Din ve Siyaset (trc. Yavuz Alogan), İstanbul 1993, s. 132-136; J. O. Voll, İslam: Süreklilik ve Değişim II (trc. Cemil Aydın v.dğr.), İstanbul 1995, s. 61-63, 234, 237, 251; Islamism and Secularism in North Africa (ed. J. Ruedy), Washington 1996; R. Loimeier, "The Secular State and Islam in Senegal", Questioning the Secular State: The Worldwide Resurgence of Religion and Politics (ed. D. Westerlund), London 1996, s. 183-197; Niyazi Berkes, The Development of Secularism in Turkey, London 1998; R. W. Hefner, "Secularization and Citizenship in Muslim Indonesia", Religion, Modernity and Postmodernity (ed. P. Heelas), Oxford 1998, s. 147-168; Mahmood Monshipouri, Islamism, Secularism and Human Rights in the Middle East, Boulder 1998; Sami Selçuk, Zorba Devletten Hukukun Üstünlüğüne, Ankara 1998, s. 59-78; C. Steed - D. Westerlund, "Nigeria", Islam Outside the Arab World (ed. D. Westerlund - I. Svanberg), Surrey 1999, s. 56-76; Azzam Tamimi, "The Origins of Arab Secularism", Islam and Secularism in the Middle East (ed. J. L. Esposito - Azzam Tamimi), London 2000, s. 13-28; R. al-Gannuchi, "Secularism in the Arab Maghreb", a.e., s. 97-123; Bülent Tanör - Necmi Yüzbaşıoğlu, 1982 Anayasasına Göre Türk Anayasa Hukuku, İstanbul 2001, s. 85-96; M. Tamadonfar, "Islamism in Contemporary Arab Politics: Lessons in Authoritarianism and Democratization", Religion and Politics in Comparative Perspectives (ed. T. G. Jelen - C. Wilcox), Cambridge 2002, s. 144-165; Akif Emre Öktem, Uluslararası Hukukta İnanç Özgürlüğü, Ankara 2002; Dünyada Din-Devlet İlişkileri: Ülkeler Arası Karşılaştırmalar (Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı), İstanbul 2002; Orhan Aldıkaçtı, "Atatürk İnkılaplarından Laiklik", İÜ Hukuk Fakültesi Mecmuası, XLV-XLVII/1-2, İstanbul 1982, s. 39-47; P. Salem, "The Rise and Fall of Secularism in the Arab World", Middle East Policy, IV/4, Oxford 1996, s. 147-160; Farooq Hassan, "Religious Liberty in Pakistan: Law, Reality and Perception", Brigham Young University Law Review, II/2, Provo 2002, s. 283-299; Niyazi Öktem, "Religion in Turkey", a.e., II/2, s. 371-403; Charles D.

Smith, “Secularism”, The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. J. L. Esposito), New York 1995, IV, 20-30.

Talip Küçükcan

LAKAP

(اللقب)

Bir kimseye asıl adından ayrı olarak sonradan takılan ikinci ad; şeref pâyesi; halife ve sultanların hâkimiyet alâmeti.

Arapça bir kelime olan lakabı (çoğulu elkab) dilciler “nebez” ile açıklarlar. Nebez, “bir kimseye gizli kalmasını istediği bir ayıbıyla hitap etmek” anlamına gelir. Ancak sonradan aslında “sıfat, vasıf” demek olan, genellikle “kişinin severek aldığı, onu toplum içinde yücelten ad” anlamındaki na‘t da lakap karşılığında kullanılmaya başlanmış (Kalkaşendî, V, 412), böylece lakap “övgü veya yergi ifade eden isim ve sıfat” mânası kazanmıştır. Câhiliye döneminde kişinin, adından başka sonradan toplumun verdiği bir de lakabı olur, onun fizik veya karakter yapısını yansıtan bu lakap bazan takdir, bazan tahkir ifade ederdi. Kur’ân-ı Kerîm’de inananların birbirlerini çirkin lakaplarla çağırmaları yasaklanmış ve bu davranış tövbe edip vazgeçilmesi gereken fâsıklık kapsamında sayılmıştır (el-Hucurât 49/11). İslâm ahlâkına göre bir kişiye, aynı ismi taşıyan başka kişilerden ayırmak ve onun tanındığı özelliğini vurgulamak amacıyla lakap takmakta bir sakınca yoktur; meselâ Abdülganî b. Saîd’e cömertliğinden dolayı “âniyetü’l-asel” (bal kabı), Meymûn b. Eflah’a tarif maksadıyla “el-eşber” (uzun parmaklı) denilmiştir. Hz. Peygamber insanları lakap ve künyelerinin en sevimlisiyle çağırmaktan hoşlanır (Taberânî, IV, 13), bunu bir müminin diğeri üzerindeki haklarından sayardı (Kurtubî, XVI, 330).

Kur’an’da geçen Zülkifl ve Zülkarneyn gibi bazı isimler aslında birer lakaptır. Ayrıca “Mesîh” (Âl-i İmrân 3/45; en-Nisâ 4/157, 171, 172; el-Mâide 5/17, 72, 75) Hz. Îsâ’nın, “Zünnûn” (el-Enbiyâ 21/87) Hz. Yûnus’un, “İsrâil” (Âl-i İmrân 3/93; Meryem 19/58) Hz. Ya‘kūb’un lakabıdır. “Allah İbrâhim’i dost edindi” meâlindeki âyetten (en-Nisâ 4/125) hareketle Hz. İbrâhim’e “Halîlullah”; “Allah Mûsâ’ya hitap ederek konuştu” âyetinden (en-Nisâ 4/164) hareketle Hz. Mûsâ’ya “Kelîmullah”; “... biz ona ruhumuzdan üfledik” (el-Enbiyâ 21/91; et-Tahrîm 66/12) âyetlerinden hareketle Hz. Îsâ’ya “Rûhullah”; Allah’ın “ol” emriyle vücut

bulduğu ve bu sebeple “O’nun kelimesi” olarak vasıflandırıldığı için (Âl-i İmrân 3/39, 45; en-Nisâ 4/171) yine Hz. Îsâ’ya “Kelîmetullah” denilmiştir. Resûl-i Ekrem’e ise gençlik çağında dürüstlüğünden, güvenilirliğinden dolayı kavmi tarafından “el-Emîn” lakabı takılmıştı; bi’setten sonra da kendisine Kur’an’daki birçok âyetin delâletiyle “en-nebiyyü’l-ümmî, hâtemü’n-nebiyyîn, hâtemü’l-enbiyâ, seyyidü’l-mürselîn” gibi lakaplar takılmıştır.

Resûlullah’ın ashabı içinde Hz. Ebû Bekir “el-atîk, zü’l-hilâl, evvâh, es-sıddîk, şeyhülislâm”; Hz. Ömer “el-fârûk” ve Hz. Ebû Bekir ile birlikte “şeyhayn”; Hz. Osman “zünnûreyn”; Hz. Ali “haydar, el-murtazâ, esedullāhi’l-gālib, ebû türâb”; Hz. Hamza “esedullah” ve “seyyidüşşühedâ”; Hâlid b. Velîd “seyfullah”; Ca‘fer b. Ebû Tâlib “tayyâr” ve “zü’l-cenâhayn”; Huzeyme b. Sâbit “zü’ş-şehâdeteyn”; Esmâ binti Ebû Bekir “zâtünnitâkayn”; Hz. Âişe “ümmü’l-mü’minîn, es-sıddîka / es-sâdıka” gibi bir kısmı Resûl-i Ekrem tarafından verilen lakaplar almışlardır. Tarihî seyir içerisinde bazı lakaplar sadece Hz. Ali’nin soyuna hasredilmiştir ki bunların başında “seyyid” ve “şerif” gelir (bk. ALİ EVLÂDI).

Câhiliye ve İslâm dönemlerinde şairlerin bir kısmı şiirlerinde kullandıkları ifadelerden mülhem lakaplar almışlardır. “Tarafe, mütelemmis, nâbiga, mümezzak, mülâibü’l-esinne, teebbata şerran” bunlardan bazılarıdır (Osman Muhammed Ali el-Abâdile, s. 5, 6, 7-8, 12, 14, 17). “Zibrikan” (hafif sakallı), “hebenneka” (kısa boylu) gibi bazı şairlere ise bu lakaplar fizikî özellikleriyle ilgili olarak takılmıştır.

Geleneğin yaygın olduğu kültürlerde çok defa lakap ismin yerini alır; hatta isimler unutulup üzerlerinde ihtilâf edilir. İslâm tarihinde bunun örneklerine sık sık rastlanmaktadır. “Eşec” (el-Abdî) (yara izli), “Ahnef” (b. Kays) (çarpık bacaklı), “A‘rec” (topal, aksak), “A‘meş” (bulanık gören), “Tâvûs” (b. Keysân) (erkek güzeli), “Sefîne” (gemi, bir seferde çok yük taşıdığı için bu lakap verilmiştir) bunlardan bazılarıdır. İslâm âlimlerinden Seâlibî, Sa‘leb, Sa‘lebî, İmâmü’l-haremeyn, Sîbeveyhi, Câhiz, Müberred gibi pek çoğu isimleri bilindiği halde lakaplarıyla meşhur olmuştur.

Hadiste, özellikle ricâl ilminde lakap bilgisinin büyük önemi vardır. Hadis âlimleri râvilerin tanınması, bilhassa isim ve künyelerinde benzerlik

olanların birbirine karıştırılmaması için lakap bilgisine önem vermişlerdir; İbnü's-Salâh bunu bir muhaddisin bilmesi gereken konular arasında sayar (Muḳaddime, s. 204 vd.). "A'meş", "ecla'" (dişlek), "akra'" (kel), "a'ver" (tekgöz), "ahvel" (şaşı), "tavîl" (uzun), "kasîr" (kısa) gibi fizikî kusurlara dayanan sıfatlar lakap olarak çokça kullanılmış ve bu durum genellikle kötü lakap sayılmayıp cerh gibi zaruretten dolayı câiz görülmüştür. Râviler arasında sadece lakaplarıyla tanınanlar oldukça fazladır. Bazı lakapların hangi sebeplerle alındığının bilinmemesi sahipleri hakkında yanılmalara sebep olmuştur. Abdullah b. Muhammed ed-Daîf'in (zayıf) lakabı rivayette değil vücutça zayıflığından dolayı takılmıştır; bunu bilmeyen bazı kimseler onun zayıf bir râvi olduğuna hükmetmişlerdir. Muâviye b. Abdülkerîm ed-Dâl'e de itikadî açıdan dalâlete düştüğü için değil Mekke'ye giderken yolunu şaşırdığı için bu lakap verilmiştir. Bir kimsenin bazan adı, bazan lakabıyla anılması da iki ayrı kişiden söz edildiği yanılgısını doğurmuştur. Çok kullanılan lakapların sahipleri birbirlerinden ancak isim, künye veya eserleriyle ayırt edilebilmişlerdir. Lakap hakkında Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, İbnü'l-Faradî, Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Bekir Ahmed b. Abdurrahman eş-Şîrâzî, İbnü'l-Felekî, İbn Hacer el-Askalânî, Şeyh Abbas el-Kummî ve Süyûtî gibi âlimler müstakil eserler yazmışlardır (Kettânî, s. 244-245).

Türkler'de lakap takmak eski bir gelenektir. Kâşgarlı Mahmud bunun için "at atmak" tabirinin kullanıldığını söyler (Dîvânü Lugāti't-Türk, III, 250). Türkler'de çocuk belli bir yaşa gelip bir kahramanlık göstermedikçe ad (lakap) verilmezdi. Tirse Han'ın oğlu bir boğayı altedip boynunu kestiği için Bugaç, Büre Bey'in oğlu yol kesenlerle savaşıp tüccarların malını onlardan kurtardığı için Bamsı Beyrek adını almıştır (Gökyay, s. 7, 34, 60). Orta Asya eski Türk devletlerinde ad yanında lakap geleneği de vardı. Bunlarda özellikle "kara" kelimesinin lakap olarak yaygınlık kazandığı dikkati çeker. Meselâ Karaton, 410'da Hun İmparatorluğu'nun başına geçen hükümdarın asıl adı değil lakabıydı (kara + ton = "siyah renkli elbise", Pritsak, s. 259).

Abbâsîler'den itibaren halifelerin tahta -Batı dillerinde "taht adı" (throne name) denilen-birer resmî lakapla çıktıkları görülür. İlk defa Hulefâ-yi Râşidîn döneminde Hz. Ömer'in kullandığı "emîrü'l-mü'minîn" unvanıyla birlikte alınan veya halifeyi tahta çıkaran kişilerce verilen bu resmî lakap

önceleri “seffâh, mansûr, mehdî, hâdî, reşîd, me’mûn” sıfatlarından oluşmuştu. Yedinci halife Ebû İshak Muhammed’in “Mu‘tasım-Billâh”ı tercih etmesiyle lafza-i celâlli hale dönüştü ve gelenekleşerek Mısır Abbâsîleri’nin sonuncusu olan Mütevekkil-Alellah Muhammed’e kadar devam etti. Abbâsî halifelerinin meşhur oldukları, asıl adlarının yerini tutan bu resmî lakapların benzerleri (listesi için bk. DİA, I, 37, 38) Batı İslâm dünyasında Fâtımî ve Endülüs Emevî halifeleriyle hilâfet iddiasında bulunan Murâbıtlar, Muvahhidler, Hafsîler gibi çeşitli devletlerin hükümdarları tarafından emîrü’l-mü’minîn unvanıyla birlikte ve aynı kalıplar içerisinde kullanılmışlardır (meselâ ilk Fâtımî Halifesi İmam Ubeydullah “Mehdî-Lidînillâh”, ilk Endülüs Emevî Halifesi III. Abdurrahman “Nâsır-Lidînillâh” lakaplarını almışlardı; bk. EMÎRÜ’l-MÜ’MİNÎN; HİLÂFET). Hilâfet iddiasında bulunmayan Eyyûbî ve Memlük sultanları da “el-melikü’n-nâsır, el-melikü’l-azîz, el-melikü’z-zâhir, el-melikü’s-saîd” gibi “melik” kelimesiyle başlayan lakapları benimsemişlerdir. Doğu İslâm dünyasında hilâfet iddia etmeyen ve Abbâsî halifesini (Bağdat, Mısır) metbû tanıyan hükümdarlar tahta çıktıklarında halifeden saltanatlarının tasdikini ve birer şeref pâyesi veya unvanı olarak kendilerine uygun gördüğü lakapları vermesini istemişlerdir. Meselâ Büveyhîler “imâdü’d-devle, izzü’d-devle, adudü’d-devle”, Delhi sultanları “muzaffer, mansûr, mücâhid” gibi lakaplar almışlardır. Bu arada halifenin verdiği lakabı kendi konumuna, güç ve kuvvetine göre az bulup itiraz eden hükümdarlar da çıkmıştır. Mahmûd-ı Gaznevî tahta geçip “sultan” unvanını kullanmaya başladığında talebi üzerine Halife Kādir-Billâh’ın tevcih ettiği “yemînü’d-devle” lakabını, çok geniş bir alanda hâkimiyet kurmuş olmasından dolayı yeterli bulmayarak yükseltilmesini istemiş ve öncekine ilâveten “emînü’l-mille” lakabını da almıştır (Nizâmülmülk, s. 202). Halifeler sadece sultanlara değil veliaht ilân edilen şehzadelere, İslâm dünyasını sevindiren büyük zaferleri dolayısıyla kumandanlara ve önemli devlet erkânına da çeşitli lakaplar tevcih ederlerdi. Meselâ Irak amîdi Ebü’l-Hasan Ali b. Îsâ’ya “şeyhü’d-devle” ve “sikatü’l-hazreteyn”, Selçuklu Veziri Nizâmülmülk’e daha önce verilen bu lakabına ilâveten “kıvâmü’d-dîn ve’d-devle, radıyyü emîri’l-mü’minîn” lakapları verilmişti. Aynı şekilde sultanlar da veliaht şehzadelere ve devlet adamlarına uygun gördükleri lakapları tevcih ederlerdi. Lakap verme sırasında büyük törenler yapılırdı.

Nizâmülmülk Siyâsetnâme adlı eserinde lakapların önemine işaretle,

“Lakap onu taşıyan kişiye uygun olmalıdır” der ve çoğalmalarıyla değerlerinin azalacağını, itibarlarının kalmayacağını belirterek halife ve sultanların bu konuda hassas davranmalarını tavsiye eder. Ayrıca lakaplar ve bunların düzenlenmesi hakkında geniş bilgiler verir (s. 192-204).

İslâm âlimleri aşırı övgü ve kendini tezkiye anlamı taşıyan, kişinin kibir ve gururuna sebep olan lakapların kullanılmasını mekruh saymışlardır (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 94-95; İbnü’l-Hac el-Abderî, I, 117 vd.; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî, X, 468). Câhiliye dönemi Araplar’ında fizikî özelliklerine göre hayvanlara da ad vermek veya lakap takmak bir gelenekti. Bu gelenek Hz. Peygamber’in devesi Kasvâ (kulağı yarık) örneğinde olduğu gibi İslâmî dönemde de câiz görülmüştür.

İslâm tarihinde kişileri harekete geçirmesi bakımından önemli bir yeri bulunan, halife ve sultanların devlet adamlarına şeref pâyesi niteliğinde resmî lakap tevcih etmeleri zamanla -Nizâmülmülk’ün de dikkat çektiği gibi-aşırı derecede artarak değerinden çok şey kaybetmiş, modern çağda ise demokratik ülkelerde uygulamadan kalkmıştır. Ancak hâkimiyeti uhdesinde bulunduran millet meclisleri gerek gördüklerinde bu geleneği canlandırmaktadır. Meselâ yalnız Türkiye’yi değil bütün İslâm âlemini, özellikle Hint müslümanlarını çok sevindiren Sakarya zaferinden sonra Türkiye Büyük Millet Meclisi, başkumandan Mustafa Kemal Paşa’ya “gazi” resmî lakabını ve “müşir” rütbesini vermiş, daha sonra bunu örnek alan Pakistan Parlamentosu da Muhammed Ali Cinnah’a “kāid-i a‘zam” (ulu önder) ve Liyâkat Ali Han’a da “kāid-i millet” lakaplarını vermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü Lugāti’t-Türk Tercümesi, III, 250; Müsned, IV, 69; V, 380; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, XXVI, 132-133; a.mlf., Târîḫ (Ebü’l-Fazl), V, 223; ayrıca bk. İndeks; Taberânî, el-Muʿcemü’l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Musul-Kahire 1405/1984, IV, 13; İbnü’l-Faradî, Kitâbü’l-Elḳāb (nşr. M. Zeynühüm M. Azb), Beyrut 1992, s. 10; Nizâmülmülk,

Siyâsetnâme (Köymen), s. 192-204; Mücmelü’t-tevârîḫ ve’l-ḳıṣaṣ (nşr. Muhammed Ramazânî), Tahran 1318 hş., s. 416-430;

İbnü’l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), s. 284; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; İbnü’s-Salâh, Muḳaddimetü İbni’ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Mustafa Dîb el-Bugā), Dımaşk 1984, s. 204 vd.; Kurtubî, el-Câmiʿ, XVI, 330; İbn Fazlullah el-Ömerî, et-Taʿrîf (nşr. Semîr ed-Dürûbî), Kerek 1413/1992; İbn Kayyim el-Cevziyye, Tuḥfetü’l-mevdûd bi-aḥkâmi’l-mevlûd, Beyrut 1403/1983, s. 94-95; İbnü’l-Hac el-Abderî, el-Medḫal, Kahire 1401/1981, I, 117-124; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, I, 609 vd.; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ (Şemseddin), V, 412 vd., 447 vd.; VI, 3 vd.; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî (Hatîb), X, 468, 469; a.mlf., Nüzhetü’l-elbâb fi’l-elḳāb (nşr. Abdülazîz b. Muhammed b. Sâlih es-Sedîdî), Riyad 1409/1989, I, 52, 74, 75, 93, 99, 143; II, 29, 221; Muhammed b. Müeyyed el-Bağdâdî, et-Tevessül ile’t-teressül (nşr. Ahmed Behmenyâr), Tahran 1315 hş.; Müntecebüddin Bedîʻ, ʿAtebetü’l-ketebe (nşr. Muhammed Kazvînî - Abbas İkbâl), Tahran 1329 hş.; O. Pritsak, “Qara Studie zur türkischen Rechtssymbolik”, Zeki Velidi Togan’a Armağan, İstanbul 1950-55, s. 259; Orhan Şaik Gökyay, Dedem Korkud’un Kitabı, İstanbul 1973, s. 7, 34, 60; Saîd Seyyid Ubâde, Edebü’t-tesmiye fi’l-beyâni’n-nebevî, [baskı yeri yok] 1983 (Dâru Mısr), s. 100-110; Hasan el-Bâşâ, el-Elḳābü’l-İslâmiyye fi’t-târîḫ ve’l-ves̱âʾiḳ ve’l-âs̱âr, Kahire 1989, s. 12, 16, 32, 36-37, 59, 63, 214; İsmail Yiğit, Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler, İstanbul 1991, s. 81-82; Osman Muhammed Ali el-Abâdile, Elḳābü’ş-şuʿarâʾ beyne’l-Câhiliyye ve’l-İslâm, Kahire 1412/1991, s. 5, 6, 7-8, 12, 14, 17; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 72, 73, 74; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe (Özbek), s. 244-245; Ali Sevim - Erdoğan Merçil, Selçuklu Devletleri Tarihi: Siyaset, Teşkilât ve Kültür, Ankara 1995, s. 499-500; Kuteybe eş-Şihâbî, Muʿcemü elḳābi erbâbi’s-sulṭân fi’d-düveli’l-İslâmiyye, Dımaşk 1995, s. 15, 16-17, 117-122; Hanefi Palabıyık, Valilikten İmparatorluğa Gazneliler, Devlet ve Saray Teşkilâtı, Ankara 2002, s. 114-129; S. D. Goitein, “Nicknames as Family Names”, JAOS, XC/4 (1970), s. 517 vd.; C. E. Bosworth, “Lakab”, EI² (İng.), V, 618-631; D. S. Margoliouth, “Names (Arabic)”, ERE, IX, 136-140; Hakkı Dursun Yıldız, “Abbâsîler”, DİA, I, 37, 38.

Nebi Bozkurt

Osmanlılar’da Lakap.

Osmanlı padişahlarına ait lakapların bir kısmı kendi dönemlerinde verilip resmî literatürde yer alırken bir kısmı da çok sonra ayırt edici vasıflarına göre takılmıştır. I. Murad için “Hudâvendigâr”, I. Bayezid için “Yıldırım”, II. Bayezid için “Velî” ve “Sofu”, I. Selim için “Yavuz” lakapları ya kendi dönemlerinde yahut hemen sonra ortaya çıkmıştır. II. Mehmed’in “Fâtih”, I. Süleyman için kullanılan “Kanûnî”, II. Selim’in “Sarı” ve IV. Mehmed’in “Avcı” lakapları daha sonraki asırlarda ve özellikle XVIII ve XIX. yüzyıllarda yaygınlık kazanmıştır. Yalnız I. Süleyman için “Muhteşem” lakabı daha kendi döneminde Avrupa literatüründe yer etmiştir.

Osmanlı bürokrasisinde seyfiye, ilmiye ve kalemiye mesleklerinin teşekkülü ile birlikte meslek mensupları çeşitli özelliklerini yansıtan lakaplarla tanınmışlardır. Bilhassa kâtip zümreleri arasında aynı adı taşıyan birkaç kişiyi birbirinden ayırt edebilmek için kendilerinin birtakım resmî rumuzlarla anıldığı ve bunlardan bazılarının asıl adın kısaltması olduğu, daha sonra lakap haline dönüştüğü dikkati çekmektedir. Meselâ Ayn Ali Efendi, Lâm Ali Çelebi, Dâl Mehmed Çelebi gibi örnekler yanında Feridun (Ahmed), Âlî (Gelibolulu Mustafa ve Mehmed Emin Âlî Paşa), İzzî (Süleyman), Subhî (Mehmed), Râgıb (Mehmed), Cevdet (Ahmed) gibi tanınmış şahsiyetlerin lakapları zamanla âdeta kendi asıl adlarının yerini almıştır. Osmanlılar’da mesleklerin babadan oğula geçmesi gelenek olduğundan bir iki nesilden itibaren lakapların sonuna “... zâdeler” veya “... oğulları” eklenmeye başlanmıştır.

Başta vezîriâzam olmak üzere Osmanlı devlet erkânının hemen her birinin bir lakabı bulunmaktadır (Sokullu, Pîrî, Kuyucu, Lala, Köprülü, Topal, Melek, Zurnazen, Boynueğri, Elmas, Arabacı, Sürmeli vb.; bunlar için bk. Danişmend, V, 7-108). Osmanlı bürokrasisinde özellikle defterdarlara verilen “Mezbele-turpu” Mahmud Efendi, “Yahni-kapan” Abdürrahim Efendi, “Gizli-sıtma” Hacı İbrâhim Efendi, “Ekin-iti” Seyyid Feyzullah Efendi, “Sopa-salan” Kâmil Ahmed Efendi gibi lakapların her birinin veriliş hikâyesi bulunmaktadır (a.g.e., V, 307-310).

Osmanlı ulemâsının genel olarak lakaplarına bakıldığında Fenârîzâde, Çivizâde, Dürrîzâde, Arapzâde gibi aileye nisbetlerinin ön plana çıktığı görülmektedir. Osmanlı döneminde kaleme alınmış bazı tabakat kitaplarında ulemâ biyografileri yazılırken isim tertibinde farklı kullanılışlara yer verilmiş, Atâî biyografi bendlerinde ismi öne alırken Şeyhî özellikle lakabı ön plana çıkarmıştır. Burada ulemânın lakapları kaydedilirken çoğunun mensup olduğu şehre göre anıldığı dikkati çeker. Bu dönemde devlet erkânının lakapların doğum yerine, aile mesleğine veya sanat alışkanlığına göre verildiği görülmektedir.

Osmanlı geleneğinde özellikle ilmiye mesleğinde belli başlı isimlere ait yaygın olarak kullanılan lakaplar vardır. Ahmed'in "Şemseddin", Ali'nin "Alâeddin", Hüseyin'in "Hüsâmeddin", Mahmud'un "Bedreddin", Mustafa'nın "Muslihuddin", Yûsuf'un "Sinâneddin" veya "Ziyâeddin", İbrâhim'in "Tâceddin", İlyas'ın "Fahreddin" veya "Şücâüddin" ile kullanılması yaygındır (Özergin, XII/249 [1970], s. 5584). Lakaplar, coğrafyanın veya ortamın değişmesiyle Türkçe'den Arapça ve Farsça'ya da dönüşebiliyordu. Konya'da "Kemikoğulları" ailesinin Şam'a yerleşince aynı anlama gelen "Azmzâdeler" diye meşhur olduğu bilinmektedir.

Anadolu'da ailelerin sülâle veya soy adı olarak mutlaka bir lakabı vardı. Ancak bu lakap çekirdek aileye değil birbiriyle akrabalık bağı olan bir sülâleye aitti. Bu sebeple Anadolu kasaba ve şehirlerinde hemen herkes birbirini lakabından tanırdı. Cumhuriyet'in ilk yıllarında ve soyadı kanununun kabulünün (1934) ardından uzun süre devam eden bu gelenek son otuz-kırk yılda yaşanan yoğun göç olgusu ile giderek kaybolmuştur. Diğer taraftan uygun olan bazı lakaplar aynen veya bazı değişikliklerle soyadı olarak da alınmıştır.

Ortaçağ İslâm ve Türk şehirlerinin tarihî, fizikî ve toplumsal özelliklerine göre birer sıfatla anılması yaygın bir gelenekti. Mekke-i Mükerreme, Medîne-i Münevvere, Kudüs-i şerif gibi kutsal şehirlere ait özel sıfatlar dışında diğerlerinde "dâr" ile başlayıp Arapça bir terkip halinde "dârülcelâl" (Erzurum), "dârülemân" (İsfahan, Tercan), "dârülfahr" (Diyarbekir), "dârülfeth, dârülmülk" (Kayseri ve Konya), "dârülfeyz" (Harput), "dârüliz" (Amasya), "dârünnasr" (Erzincan), "medînetüsselâm"

ve “dârüsselâm” (Bağdat), “dârüssugr” (Antakya) vb. nitelemelere de rastlanır (TA, XII, 317-328).

BİBLİYOGRAFYA

Atâî, Zeyl-i Şekāik, bk. Fihrist; Şeyhî, Vekāyiu’l-fuzalâ, tür.yer.; Danişmend, Kronoloji2, V, 7-108, 307-310; O. Pritsak, “Qara Studie zur türkischen Rechtssymbolik”, Zeki Velidi Togan’a Armağan, İstanbul 1950-55, s. 259; Abdülkadir Donuk, Eski Türk Devletlerinde İdarî-Askerî Unvan ve Terimler, İstanbul 1988; Mehmet İpşirli, “İlmiye Mensuplarının İmza ve Tasdik Formülleri”, Tarih Boyunca Paleografya ve Diplomatik Semineri: 30 Nisan - 2 Mayıs 1986, Bildiriler, İstanbul 1988, s. 177-200; M. Kemal Özergin, “Türklerde Lâkab Alma Adetlerine Dair”, TFA, XII/249 (1970), s. 5583-5584; Erol Özbilgen, “İslâm Kültüründe İsim Müessesesi”, İlim ve Sanat, II/10, İstanbul 1986, s. 73-84; Feridun M. Emecen, “Ali’nin ‘Ayn’ı: XVII. Yüzyıl Başlarında Osmanlı Bürokrasisinde Kâtib Rumuzları”, TD, sy. 35 (1994), s. 131-149; H. Busse, “ʿIzz al-Dawla”, EI² (İng.), IV, 293-294; a.mlf., “ʿIz al-Dīn”, a.e., IV, 294-295; C. E. Bosworth, “Laḳab”, a.e., V, 630-631; TA, XII, 317-328.

Mehmet İpşirli

LAKĪT

(اللقيط)

Sahipsiz, buluntu çocuk anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “bulmak, bir şeyi yerden almak” anlamındaki lakt kökünden türeyen ve “bulunan şey” anlamına gelen lakīt, fıkıhta “terkedilmiş ya da kaybolmuş olup başkası tarafından bulunan ve anne babası da bilinmeyen çocuk” demektir. Menbûz da bu anlamdadır. Aynı kökten gelen lukata ise sahibi bilinmeyen buluntu malı ifade eder. Terkedilmiş ya da kaybolmuş çocuğu veya malı bulana mültakıt, bulma işlemine de iltikāt denilir.

İnsan hayatının korunması, insanın temel haklarının güvence altında bulunması ve bu amaca hizmet eden tedbirlerin alınması insanî bir vazife olduğu kadar dinin de gereğidir. Kur'an'da bir kimsenin hayatını kurtarmanın bütün insanları kurtarma, bir kimseye hayat vermenin bütün insanlığı yaşatma derecesinde övgüye değer bir davranış olduğu belirtilmiş (el-Mâide 5/32), İslâm'ın temel öğretisinde insan yeryüzündeki en değerli varlık, insan hayatının korunması da dinlerin gönderiliş amaçlarından ve hukuk düzeninin temel ilkelerinden biri olarak görülmüştür. Çeşitli sebeplerle ebeveyni tarafından terkedilmiş veya kaybolmuş çocukların mümkünse ebeveyninin bulunması, değilse güvenli bir usulde onların himaye altına alınıp topluma kazandırılması konusunun İslâm muhitinde dinî ve ahlâkî bir ödev olarak algılanıp bu konuda hukuk teorisi oluşturulması ve bu kimseleri korumaya yönelik bir dizi kuralın geliştirilmesi böyle bir anlayışın ürünüdür. Konu, klasik fıkıh literatüründe genellikle bağımsız bir bölüm (kitap) halinde "lakīt" başlığı altında, bazan da "lukata" bahsinin alt konusu olarak ele alınır. Hemen her dönemde ve toplumda aktüel değerini koruyan bu konuda klasik fıkıh doktrininde geliştirilen hükümler, bir yönüyle fakihlerin içinde bulundukları dönemin şartlarını ve imkânlarını ve tecrübe birikimlerini yansıtsa da neticede toplumdaki kimsesiz çocuklara sahip çıkılmasını ve onların korunmasını amaçlayan tedbir ve öneriler niteliğindedir. Toplumsal yapıdaki değişmelere paralel olarak bu konuda kurumsal önlemler alınıp yasal düzenlemelere gidilmesi de bu tecrübenin yeni safhalarını teşkil eder.

Mahiyeti ve Şartları. Fakihler lakīti "terkedilerek kaybolmuş çocuk" (Kâsânî, VI, 197), "himaye edeni bulunmayan kaybolmuş çocuk" (Nevevî, IV, 484), "ebeveyni veya köleliği bilinmeyen küçük çocuk" (Rassâ', s. 612), "ailesinin fakirlik korkusuyla yahut zina suçlamasından kurtulmak için terkettiği canlı çocuk" (Muhammed b. Abdullah et-Timurtâşî, IV, 269), "nesebi ve köleliği bilinmeyen, yolda bırakılmış veya kaybolmuş gayri mümeyyiz küçük" (Haccâvî, IV, 405) şeklinde tanımlarlar. Tanımlardan bir kısmı, kaybolmuş yahut terkedilmiş bir kimsenin hangi şartlarda lakīt ahkâmına tâbi olacağını belirlemeye çalıştığı için ayrıntılıdır. Hanefîler'le Mâlikîler, doğumdan itibaren dört beş yaşına kadarki çocukları bu kapsamda görürken Şâfiîler'le Hanbelîler'in çoğunluğu, gözetilmeye ihtiyaçları bulunduğundan dolayı mümeyyiz küçükle deliyi de buna dahil

eder. Yapılan tanımlardan, gerek kaybolmuş gerekse ebeveyni tarafından terkedilmiş çocukların lakīt hükmünü alacağı anlaşılmaktaysa da burada esasen ebeveyni bilinmeyen ve halin delâletinden terkedildiği anlaşılan çocuklar ve onların himaye altına alınması söz konusudur. Kaybolmuş ve ailesi tarafından aranan çocuklarda ise aslolan onların ebeveynine kavuşturulmasıdır.

Çocuğu bulan kimsenin onu himayesine almada önceliğinin olabilmesi için akıllı, bâliğ, iyi ahlâklı ve çocuğu koruyabilecek güç ve imkâna sahip bir kimse olması gerekir. Böyle olmadığı takdirde hâkim çocuğu ondan alıp bu vasıfları taşıyan başka birine verir. Lakīti himayesine alma hususunda kadınla erkek arasında bir fark gözetilmezse de bazı Mâlikîler süt emme çağındaki küçüklerde emzikli kadına öncelik verirler. Fakihlerin çoğunluğu, ebeveyninin müslüman olduğu anlaşıldığında bu çocuğun gayri müslime verilmesini câiz görmezken Hanefîler bulanın çocuğu koruyacak ehliyete sahip olmasını yeterli görür, ancak bu vasfa sahip gayri müslimin yanındaki lakītin temyiz çağına geldiğinde alınacağını belirtirler.

Hükmü. Kaybolmuş veya terkedilmiş halde bulunan bir çocuğun içinde bulunduğu durumdan kurtarılması bir insanlık görevidir. Fakihler bunu, Kur'an'ın iyilik üzerinde yardımlaşmaya ve hayat kurtarmaya (el-Mâide 5/29, 32) dair emrinin kapsamına giren kifâî, yani bir kısım insanlar tarafından yerine getirildiğinde diğerlerinden sorumluluğun kalktığı dinî bir ödev olarak görürler. Çocuk hayatî tehlike içinde olup da ona sahip çıkacak başka kimse bulunmadığında ise bu görev farz-ı ayına dönüşür. Çocuğu bulan kimsenin bu durumu şahitle tesbit etmesi, çocuğun ileride köleleştirilmesi veya nesebinin zayi olması tehlikesini önleyeceği durumlarda vâcip, böyle bir tehlike bulunmadığında ise müstehap görülmüştür.

İnsanda aslolan hürriyet olup kölelik ârızî bir durum olduğundan lakīt aksi ispatlanmadığı sürece hür kabul edilir. Sahâbe ve tâbiîn âlimlerinin görüşü böyle olduğu gibi ilk dönemlerden itibaren de uygulama böyle olmuştur (İbn Hazm, IX, 162-163). Dinine gelince, esasen küçük çocuk için dinden söz etmeye mahal olmasa da bulûğa ermeden ölmesi gibi bazı muhtemel gelişmeler sebebiyle lakītin tâbi olacağı dinî ahkâmı belirlemek gerekebilir. Bunun için de fakihlerin çoğunluğu lakītin bulunduğu ülke veya bölgedeki

hâkim dinin esas alınacağını söylerken Hanefîler’den İmam Muhammed ile Mâlikîler’den Eşheb bu konuda bulanın dininin esas olacağı görüşündedir.

Lakīti bulan, onu bakım ve gözetimine almaya diğer kimselere göre daha çok hak sahibidir. Ancak çocuğu nesebini üzerine geçirerek evlât edinmesi veya nesebini zayi etmesi câiz olmaz. Burada amaç, kimsesiz olan bu çocuğun haklarının korunması ve topluma kazandırılması olduğundan bulan kimsenin çocuğa bakıp onu gözetecek ve yetiştirecek ehliyette olması gerekir. Değilse ondan alınıp ehil olan bir başkasına verilir. Meselâ fakihlerce küçük, deli, sefih, fâsık, mezun olmayan köle ve fakir lakīti himayesine almaya bunun için ehil görülmez.

Hadiste zikredilen, devlet başkanının velisi olmayanların velisi olacağına dair genel kuralın delâletiyle (Tirmizî, “Nikâḥ”, 15; Ebû Dâvûd, “Nikâḥ”, 19; İbn Mâce, “Nikâḥ”, 15) lakītin velisi prensip olarak devlet başkanıdır. Bulan kimse ancak hâkimin karar vermesi halinde lakītin velâyetini üstlenebilir. Velisinin devlet olması sebebiyle çocuk öldüğünde mirasçısı veya aleyhine bir suç işlendiğinde hak sahibi beytülmâl olduğu gibi tazminat gerektiren bir fiil işlediğinde de beytülmâl sorumlu olur.

Lakītle ilgili meseleler arasında belki de en önemli olanı nesebidir. Lakītin ebeveyni bilinmediğinden kural olarak nesebi de yoktur. Baba olabilecek yaşta bir müslüman onun kendi çocuğu olduğunu ileri

sürdüğünde Hanefîler, lakītin nesep sahibi olmasını kolaylaştırmak amacıyla normal ispat hukuku kurallarını işletmeksizin bu mücerret iddiayı çocuğu ona verebilmek için yeterli görürler. Hanefîler bu konuda kıyası terkederek istihsan yoluyla çözüm üretmiştir. Kıyas burada diğer alanlarda olduğu gibi iddianın bir delille ispatını gerektirmekteyse de çocuğu himayede ehliyetsizliği sabit olmadığı sürece iddia sahibinin ikrarının esas alınması çocuk için salt yarar içerdiği ve başka bir şahsa zarar da söz konusu olmadığı için kıyasın gerektirdiği kural terkedilmektedir (Kâsânî, VI, 199). Hanefîler’in bu görüşüne Şâfiî ve Hanbelîler de katılır. İddia sahibinin zimmî olması halinde ise durum kısmen farklıdır. Zimmî iddiasını delille ispat ederse nesebi lehine tescil edildiği gibi çocuk da kendisine verilir. Mücerret iddia sahibi ise sadece nesep hakkı doğar ve çocuğun kural olarak müslüman olduğuna hükmedilerek zimmiye çocuğu yetiştirme

(hidâne) hakkı verilmez. Kölenin mücerret iddiasında da çocuğun hürriyet hakkı saklı tutulur. Bu kayıtlar, çocuk için en yararlı olanı bulmak ve ona bu yönde bir gelecek hazırlamak amacıyladır. Mâlikî fakihleri ilke olarak lakītin nesebinin delille ispatından yanadır. Birden fazla kimse nesep iddiasında bulunduğunda fakihlerin genel görüşü, müslüman-zimmî ayırımı yapılmaksızın normal ispat hukuku kurallarını işletmektir. Şâfiî ve Hanbelîler, nesep tesbitinde fiziksel özelliklere bakarak tesbitte bulunma usulü olan "kıyâfe" gibi özel tekniklerden de yararlanılması taraftarıdır. Hanefîler, nesep iddiasında bulunanların delillerinin eşitliği halinde çocuk için daha yararlı olacağını düşündüklerinden müslümana veya hür kimseye öncelik verirler. Bir kadının lakītin kendi çocuğu olduğunu iddia etmesi halinde ise nesep kocasına bağlanacağı ve onun hukukunu da ilgilendirdiği için kural olarak bu iddiasını delille ispatı istenir.

Lakītin beslenme, giyim, barınma gibi masrafları (nafaka), varsa üzerinde bulunan veya ona hibe edilenler gibi özel malından, değilse bu tür harcamalara tahsis edilmiş vakıflardan, o da yoksa devlet bütçesinden karşılanır. Çocuğu bulan kimse, hâkimden izin alarak bulûğ sonrası geri istemek üzere kendi malından harcama yapabilir. Böyle bir izin alınmazsa yapılan harcama çocuk lehine teberru sayılır.

Lakītin bulunduğu bölgeden başka bir yere götürülmesinin hangi durumda câiz olacağına dair özellikle Şâfiî ve Hanbelî mezheplerindeki tartışmalar ve kısıtlayıcı hükümler, gerek çocuğun bulunduğu mahalden uzağa götürülmeyip nesebinin ve ailesinin ortaya çıkmasına imkân hazırlamayı, gerekse şehirde bulunan çocuğun köye ve günlük hayat standardı daha düşük bir yere götürülmesinde veya uzak bir bölgeye götürülüp köleleştirilmesinin kolaylaşmasında olduğu gibi çocuğun hak kaybına uğramasını önlemeyi amaçlamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Tirmizî, "Nikâḥ", 15; Ebû Dâvûd, "Nikâḥ", 19; İbn Mâce, "Nikâḥ", 15; İbn Hazm, el-Muḥallâ, Kahire 1389/1969, IX, 162-166; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, II,

434-440; Serahsî, el-Mebsûṭ, X, 209-221; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VI, 197-200; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, İstanbul 1985, II, 255-256; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1389/1969, VI, 112-136; Üsrûşenî, Aḥkâmü'ṣ-ṣıġār, Beyrut 1418/1997; Nevevî, Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1412/1992, IV, 483-518; İbn Cüzey, el-Ḳavânînü'l-fıḳhiyye, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 224-225; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Kahire), V, 342-348; Erdebîlî, el-Envâr li-aʿmâli'l-ebrâr, Kahire 1390/1970, I, 670-675; Rassâʿ, Şerḥu Ḥudûdi İbn ʿArafe, Muhammediye 1412/1992, s. 612-613; Haccâvî, el-İḳnâʿ, Beyrut, ts. (Dârü'l-maʿrife), IV, 405-410; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, V, 155-161; Muhammed b. Abdullah et-Timurtâşî, Tenvîrü'l-ebṣâr (İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr [Kahire] içinde), IV, 269; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Kahire 1386/1967, V, 446-464; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), IV, 269-275; Bilmen, Kamus2, VII, 228-241; M. Mustafa Şelebî, Aḥkâmü'l-üsre fi'l-İslâm, Beyrut 1397/1977, s. 709-712; Mahmûd Şeltût, el-Fetâvâ, Beyrut 1403/1983, s. 319-322; Abdülkerîm Zeydân, Mecmûʿa Buḥûs̱ fıḳhiyye, Bağdad 1407/1986, s. 351-374; Saffet Köse, İslam Hukukunda Bulunmuş Mal ve Çocuk (yüksek lisans tezi, 1988), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Âmâl Yâsin Abdülmuʿtî el-Bündârî, et-Teşrîʿu'l-İslâmî fî riʿâyeti'l-laḳīṭ ve ḥıfẓi'l-luḳaṭa (doktora tezi, 1988), Câmiʿatü'l-Ezher Ferʿu'l-benât, el-Mektebetü'l-Merkeziyye, nr. 250; Orhan Çeker, İslam Hukukunda Çocuk, İstanbul 1990, s. 193-205; Meryem Ahmed ed-Dağıstânî, Aḥkâmü'l-laḳīṭ fi'l-İslâm, Kahire 1413/1992; E. Pritsch - O. Spies, "İslâm Hukukunda Kâsâni'ye Göre Bulunmuş Çocuk" (trc. Sabri Şakir Ansay), AÜİFD, IV/1-2 (1955), s. 13-15; A. M. Delcambre, "Laḳīṭ", EI² (İng.), V, 639; "Laḳīṭ", Mv.F, XXXV, 310-325.

Saffet Köse

LA‘L

(لعل)

Klasik Türk edebiyatında adından en fazla bahsedilen kıymetli bir taş.

Yakut cinsinden parlak kırmızı renkli ve saydam bir cevher olan la‘l ham maddesi billûrlaşmış alüminyum oksididir (grena, spinal); Seylan taşı olarak da bilinir. Ahd-i Atîk’in birkaç yerinde adı anılan la‘lin (meselâ bk. Eyub, 28/18) İbrânîce’den lāl şeklinde Farsça’ya, oradan da Arapça’ya geçtiği sanılmaktadır (Dihhudâ, XXII, 222). Abbâsî hilâfetinin ilk dönemlerine kadar bilinmeyen bu kıymetli taş rivayete göre büyük bir deprem sonucu Bedahşan yakınlarındaki Sekenan (?) dağının yarılmasıyla ortaya çıkmıştır. Kadınlar, adını çıktığı yere nisbetle alan bu kırmızı taşın daha ziyade açık tonlarından küpe yapmayı âdet edinince değeri artmış ve mücevherattan sayılmaya başlanmıştır. Dihhudâ’nın çeşitli kaynaklardan derlediği bilgilere göre la‘lin nar tanesi, erguvan ve pembe menekşe renginde göründüğü, yakuttan daha yumuşak ve daha açık renkte tabiatının mutedil, germî ve huşkî olduğu, kalp, zihin ve görme melekesine faydası dokunduğu, şehveti tahrik ettiği, üstünde la‘l bulunan kişinin korkulu rüya görmediği, sevdavî rahatsızlıklara iyi geldiği ve şerbet yapılarak kullanıldığı anlaşılmaktadır (a.g.e., XXII, 222-223). La‘lin oluşumuyla ilgili bir efsaneye göre ise yerden beyaz renkte çıkarılan taş taze kana bulanıp güneşte kurumaya bırakılarak renklendirilmiştir (Sûdî, I, 79).

Yakutun bir çeşidi olan la‘l açık kırmızı renginden bilinir. La‘l kelimesiyle kurulmuş tamlamalarda pembe rengin ön plana çıkarılması bu sebepledir. La’l-i rummânî (nar tanesi renginde la‘l), la’l-i âbdâr (şeffaf, açık renkli la‘l), la’l-i piyâzegî (kırmızı renkli la‘l), la’l-i revân (üzüm şarabı renginde la‘l), la’l-i böyrek (güneş kızılı la‘l), la’l-i hoş-âb (berrak la‘l) renginin çeşitli tonlarını ifade eden tamlamalardır. Son tamlama sevgilinin dudağından kinaye olup dudak rengi olan pembeyi ön plana çıkarır.

Eskiden beri kemer, gerdanlık, yüzük, küpe, kadeh, hokka vb. eşya yapımı ile cilt süslemelerinde kullanılan la‘l divan şiirinde daha ziyade Bedahşan

adıyla birlikte anılır (la’l-i Bedahşî, la’l-i Bedahşânî vb.). Bu bölgede çıkarılan bir tür pembe yakuta bedahş adının verilmesi de (DİA, V, 291) şairlerin la‘l ile bedahşı (bedahşan = yakutlar) birlikte kullanmalarına ve bedahşan kelimesiyle zaman zaman her iki mânayı da kastederek sanat göstermelerine yol açmıştır: Nakkāş bilindi nakş içinde / La‘l oldu ıyan bedahş içinde (Nesîmî).

La‘l, Şark edebiyatlarında hemen daima sevgilinin dudağı yerine bir mazmun olarak kullanılmıştır. Şairler “leb-i la‘l” yerine mecâz-i örfî yoluyla yalnızca la‘l

dediklerinde pembe dudak anlaşılır: “Canfedâ-yı la‘liyim bir dilber-i canperverin / İstemem ben Hızr’ın olsun çeşme-i âb-ı hayât” (Fuzûlî). Klasik şiirde la‘l kelimesi “dudak” yerine zikredilirken genellikle tamlama halinde bulunur: La’l-i dürefşân (arasından inci gibi dişlerin göründüğü dudak), la’l-i kehrübâ (kırmızı dudak), la’l-i meygûn (şarap renkli dudak), la’l-i nâb (pembe dudak), la’l-i şeker-bâr (tatlı sözler söyleyen dudak), la’l-i gül-feşân (gül saçan dudak) bunlardandır: “Elin elimde saçın târumâr sinemde / Gözüm gözünde lebim la’l-i gül-feşânında” (Tevfik Fikret).

La‘lin edebiyatta benzetme unsuru olarak kullanıldığı bir başka madde de şaraptır ve Benzetme yönü yine la‘lin rengidir. Mey-i la’l-gûn (la‘l renkli şarap), la’l-i müzâb (erimiş la‘l gibi olan şarap), la’l-i revân (akan la‘l, şarap), şarab-ı la‘l (la‘l renkli şarap) gibi tamlamalar bu ilgiyi gösterir: “İçelim la’l-i müzâbı saçalım cür‘aları / Hâk-i gülzârı bugün kân-ı Bedahşân edelim” (Bâkî).

Edebiyatta la‘lin kana benzetilmesi de yine rengi dolayısıyladır. Özellikle âşıkın kanlı göz yaşı la‘l kadar değerlidir. Ahmed Paşa’nın şu beytinde kan oturmuş gözler yakuta, akan yaşlar da la‘le benzetilir: “Uş eşk kârbân-ı Bedahşân-ı dîdeden / Rûm’a katar-ı la‘l ile dür armağan çeker.”

Eski astroloji ilmine göre güneş ve bazı yıldızlar madenler üzerine tesir ederek onların mahiyetlerini değiştirir. Bedahşan’da çıkarılan la‘l de önce beyaz renkte bir taş iken bu bölgede Süheyl yıldızının etkisiyle kızarıp değerli bir cevher olmuş: “Süheyl’in pertevi seng-i bedahşı la‘l eder lâkin / Gözüm yaşını yâkūt eyledi dürr-i benâgûşu” (Hayâlî Bey).

La‘l Bedahşan’da kayaların içinde saklı olduğundan şair onun meydana çıkarılması için önce kayanın kırılması, sonra da ciğer kanıyla boyanıp güneş ışığında bekletilmesi gerektiğini düşünür: “Göz yumunca her müjem yüz hûn-ı dil peydâ eder / Tîşe bir la‘l almağa bin kez leb-i kânı öper” (Hayâlî Bey). Özellikle la‘lin ciğer kanıyla güneşte pişirilmesi, çile ve gam çekmesi âşığın haline benzetildiğinden ortaya la’l-âşık münasebeti çıkmıştır. Bu düşünceden yola çıkılarak Farsça’da “Taş sabır ile la‘l olur” şeklindeki (Türkçe’deki “Koruk sabır ile helva olur” karşılığı) atasözü doğmuştur. Divan şiirinde la‘l kelimesinin geçtiği yerlerde dudak, renk, kan, şarap, Bedahşan, bedahş gibi ilgili kelimeler de zikredilerek teşbih, tenasüp, leff ü neşr vb. edebî sanatlar yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ferheng-i Fârsî, III, 3596-3597; İbn Havkal, Ṣûretü’l-arż, s. 327; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, I, 320; Sûdî, Şerh-i Dîvân-ı Hâfız-ı Şîrâzî, İstanbul 1288, I, 79; J. Chevalier - A. Gheerbrant, Dictionnaire des Symboles, Paris 1969, IV, 131; Mehmet Çavuşoğlu, Necâti Bey Dîvânı’nın Tahlili, İstanbul 1971, s. 70, 142, 167, 169; Harun Tolasa, Ahmet Paşa’nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, s. 83, 259, 267, 320, 368, 444, 509, 512, 519; Cemal Kurnaz, Hayâlî Bey Dîvânı (Tahlili), Ankara 1987, s. 162-163; İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, I, 131; II, 75-76; Nejat Sefercioğlu, Nev’î Dîvânı’nın Tahlili, Ankara 1990, s. 91; Ahmet Talât Onay, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar (haz. Cemal Kurnaz), Ankara 1992, s. 71, 273-274; Z. Vesel, “Sur la terminologie des gemmes: Yâqut et la’l chez les auteurs persans”, SIr., XIV/2 (1985), s. 147-155; Barthold, “Bedahşan”, İA, II, 435; Pakalın, II, 353; Dihhudâ, Luġatnâme, XXII, 221-226; Mehmet Saray, “Bedahşan”, DİA, V, 291-292; Mustafa Uzun, “Bedahşan”, a.e., V, 292-293; Mustafa Kutlu, “La’l”, TDEA, VI, 62-63; ML, VII, 781-782.

İskender Pala

LALA

Osmanlılar’da şehzadelerin yetiştirilmesinden sorumlu görevli.

Farsça olan lâlâ kelimesi sözlükte “kul, köle; efendinin çocuğuna bakmakla yükümlü hizmetkâr” anlamına gelir. Tarihî seyir içerisinde zamanla ileri gelenlerin, varlıklı kişilerin, yüksek dereceli idarecilerin, bey, han, hükümdar çocuklarının eğitimiyle ilgilenen, onlara yönetim sanatını öğreten, her türlü bakımından ve yetişmesinden sorumlu olan kişileri ifade eden bir mâna kazanmıştır. Böylece daha önceki atabeglik kurumunun bir benzeri olarak gelişme göstermiş, ancak bu kurum kadar siyasî bir niteliğe sahip olmamıştır (bk. ATABEG).

Lala kelimesinin Anadolu’da Farsça’nın etkisiyle XIII. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlandığı sanılmaktadır. Kelimenin atabeglik sıfatını kazanması muhtemelen XV. yüzyılda gerçekleşmiştir. Aslında atabegin lalalığa dönüşmesi yahut ikisinin aynı anlamda kullanılmasıyla ilgili kayıtlara XIV. yüzyılda rastlanır. Anadolu Selçuklu kaynaklarında lala ve atabeg kelimelerinin birlikte geçtiği dikkati çeker (Uzunçarşılı, Medhal, s. 79). Yine Memlükler’de, Akkoyunlu-Karakoyunlular’da lala tabiri hem sultan hem de ümerâ çocuklarını eğiten kimseler için kullanılmıştır (a.g.e., s. 273, 318). Anadolu sahasında eserini XIV. yüzyılın ilk çeyreğinde kaleme alan Eflâkî lala kelimesine yer vermiştir. Aynı şekilde İbn Bîbî ve Aksarâyî’nin eserlerinde de lala kelimesi geçmektedir. Bu durum lalanın atabeg karşılığı olarak yerleştiğini gösterir. Fakat atabeglik gibi siyasî bir kurum özelliğine sahip olmadığından Osmanlılar’da lala kelimesi atabeg kavramı içerisinde veliahdın, hatta tahta geçen hükümdarın nâibi, onun yerine devleti idare eden kişi niteliğini hiçbir zaman kazanmamıştır.

İlk Osmanlı kaynaklarında atabeg ve lala kelimelerine bir arada rastlanmaktadır. XV. yüzyıl tarihçilerinden Tursun Bey, Manisa’ya gönderilen Şehzade Mehmed’e (Fâtih Sultan Mehmed) Zağanos Paşa’nın “atabeg koşulduğunu” yazar (Târîh-i Ebü’l-Feth, s. 36). II. Bayezid’in oğlu Şehinşah’tan söz ederken de onun lalasının Karagöz Bey olduğunu belirtir (a.g.e., s. 207). II. Murad’ın gazâlarını anlatan anonim bir eserde gerek

Çandarlı Halil Paşa gerekse Şâhin Paşa için lala tabiri sıkça geçer (Gazavât-ı Sultân Murâd b. Mehemmed Hân, s. 33, 56, 66). Yine burada, Şehzade Mehmed'in Manisa'ya gönderilmesinden sonra onun bölgedeki idareciliğini kendisine refakat eden iki lalasıyla (Kassaboğlu Mahmud Bey ve Nişancı İbrâhim Bey) danışarak yapmakta olduğundan bahsedilir (a.g.e., s. 2). Bu kayıtlara rağmen bir kurum olarak lalalığın Osmanlılar'da ne zaman ortaya çıktığı hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamamaktadır. Bazı araştırmacılar bunun I. Murad devrinde bir müessese haline geldiğini kaydeder.

Fâtih Sultan Mehmed'in teşkilât kanunnâmesi, şehzade lalalığının resmî bir nitelik kazanmış olduğunun ilk önemli ve açık belgesini oluşturur. Burada lalalık makamının protokoldeki derecesine işaret edilir ve yerinin mal defterdarının altında olduğu belirtilir. Bu durum, bir taşra görevi olması dolayısıyla lalalığın Osmanlı merkezî bürokratik yapılanmasının ve hiyerarşisinin altında bulunduğunu gösterir. Ancak daha sonra bu makamın giderek XVI. yüzyılda önem kazandığı ve ileri derecelere ulaştığı anlaşılmaktadır. Lala elkābındaki değişmeler bunun bir göstergesidir.

Osmanlı şehzadelerinin sancağa çıkışları ve bulundukları bölgede idarecilik (sancak beyliği) yapmaları sebebiyle lalalar sadece onların eğitiminden değil aynı zamanda mahallî idareden de sorumlu bir vasıf kazanmıştır. Taşra yönetiminde şehzadenin maiyetinde bulunan

görevlilerin başı ve en önde geleni laladır. Lalalar çok defa Enderun'dan yetişmiş, tecrübeli, güvenilir şahıslar arasından titizlikle seçilir ve merkezden tayin edilirdi. İlk dönemlerde lalalar arasında yerli ümerâ ailelerine mensup kimselerin olduğu bilinmektedir. XV. yüzyılın sonlarından itibaren genellikle kul asıllı devlet görevlileri bu makama getirilmiştir. Lalalar sancak beyi, beylerbeyi rütbesindeki devlet adamları arasından seçilebildiği gibi bu göreve daha alt seviyede hizmetliler de tayin edilebilirdi. Bu makamda sürelerini tamamlayanlar çok defa daha yüksek dereceli taşra görevlerine gönderilirdi. Meselâ Manisa'ya yollanan Şehzade Süleyman'ın (Kanûnî Sultan Süleyman) lalası, defterdarlıkta ve vezirlikte bulunmuş tecrübeli devlet adamı olan Kasım Paşa idi (Celâlzâde, s. 180-181). II. Selim'in lalası olan Mustafa Paşa sancak beyi iken onun lalalığına getirilmiş, daha sonra beylerbeyiliklerde bulunmuş ve ikinci vezirliğe yükselmişti. III. Mehmed'in padişah oluşu sırasında lalalık görevini yürüten

Mehmed Paşa ise önce vezir olmuş, ardından sadrazamlığa getirilmiştir. Lalaların görev süreleri sancak beylerine benzer tarzda iki üç yıl kadardı. Bazı durumlarda sık sık lala değişikliklerinin olduğu görülmektedir. Bunun en önemli sebebi, bulundukları yerlerde şehzadeyi etki altına alarak bir güç unsuru haline gelmelerini önlemek olmalıdır. Fakat yine de lalalık ileride daha yüksek görevlere getirilmeyi sağlayan bir basamak haline gelmiştir. Bilhassa lalalıklarında bulundukları şehzadelerin padişah olması onlara büyük bir nüfuz ve makam temin etmiştir.

Lalanın görevleri arasında şehzadenin eğitimi yanında onun siyasî meselelere vukufuna yardımcı olmak, Dîvân-ı Hümâyun'un küçük bir modeli olan şehzade divanına vezir makamında başkanlık etmek, sancak askerleriyle sefere çıkmak yahut sefer vakti bulunduğu bölgenin büyük bölümünün muhafaza hizmetini görmek, merkezle şehzade arasındaki bağı sağlamak, herhangi bir meselede merkezle doğrudan irtibata geçmek ve gereken tedbirleri almak başta geliyordu. Lalanın idarî fonksiyonu şehzadenin yaşının küçük olması durumunda daha da önem kazanıyordu. Yetişkin şehzadelerin yanında ise pasif bir konumda kalabiliyor, şehzadenin bizzat kendisi siyaset ve idarede etkin oluyordu. Bu durumda lalalar ikinci planda kalırken vazifeleri daha çok merkezle şehzade arasında belirginleşen bir şekil alıyordu. II. Bayezid'in oğulları Yavuz Sultan Selim, Korkut, Ahmed gibi şehzadelerin yanındaki lalaların idarî fonksiyonları ve etkileri çok azdı, bunlar âdeta ismen tayin edilmiş bir mevkide kalmışlardı. Buna karşılık Fâtih Sultan Mehmed'in, Kanûnî Sultan Süleyman'ın, II. Selim'in, III. Murad ve III. Mehmed'in lalaları siyasî ve idarî bakımdan ön plana çıkmışlardır. Lalaların idarî yetki dereceleri özellikle Kanûnî Sultan Süleyman'ın oğlu Şehzade Bayezid olayının ardından artmıştır. Bu hadiseden sonra yegâne veliaht sancağı haline gelen Saruhan sancağının merkezi Manisa'ya gönderilen şehzadelerin (III. Murad ve III. Mehmed) yanında bulunan lalaların bütün idarî işlerde ön planda olduğu, merkezden gönderilen hükümleri lala adına hitaben kaleme aldıkları dikkati çekmektedir (Emecen, s. 35). Lalaların şehzadeler üzerindeki denetiminin artması onların vazife alanlarını da giderek genişletmiş, lalalar mahallî tayinler, timar tevcihleri, muhafaza, asayiş temini gibi pek çok konuda yetkili konuma gelmiştir.

Lalalık, III. Mehmed'den sonra şehzadelerin sancağa çıkma usullerine

nihayet verilmesiyle idarî yönünü tamamen yitirmiştir. Saltanat sistemindeki değişme ve şehzadelerin sarayda sıkı bir gözetim altında tutulmaları, lalalığa sadece eğitim fonksiyonunun ön plana çıktığı yeni bir sıfat kazandırdığı gibi kimliklerinin değişmesine de yol açmıştır. Şehzadelerin maiyetine harem ağalarından (has odalı) üç kişi tayin edilmeye ve bunların en tecrübelisi ve yaşlısı başlala unvanıyla onun eğitiminden sorumlu tutulmaya başlanmıştır. Hadım ağalardan seçilen bu lalalar sarayda sadece şehzadenin eğitimiyle ilgilenmişlerdir. Bunların XVII. yüzyılda saray içinde çeşitli entrikalara karıştıkları ve bazılarının büyük nüfuz sahibi oldukları bilinmektedir. IV. Mehmed'in başlalası Uzun Süleyman Ağa, Kösem Sultan'ın katli işine karışmış, sarayda büyük nüfuz sahibi olmuştur (Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 257-260). Adları çeşitli olaylar dolayısıyla geçen diğer lalalar arasında II. Süleyman'ın lalası Ahmed Ağa, III. Selim'in lalası Mahmud Bey, II. Mahmud'un lalaları Anber Ağa, Recebpaşazâde Mehmed Bey ile Başlala Tayyar Efendi zikredilebilir. Bu dönemlerde padişahların vezîriâzamlara lala tabiriyle hitap etmeye başladıkları da belirtilmelidir. Lala kelimesi "eğitici, bakıcı" anlamında halk arasında da yaygın bir şekilde kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-Alâiyye (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I, 275; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-ahbâr (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 2000, s. 30; Eflâkî, Âriflerin Menkıbeleri (trc. Tahsin Yazıcı), Ankara 1995, II, 507-508; Gazavât-ı Sultân Murâd b. Mehemmed Hân (nşr. Halil İnalcık - Mevlûd Oğuz), Ankara 1978, s. 2, 33, 56, 66; Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (nşr. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 36, 207; Celalzâde Mustafa Çelebi, Selimnâme (nşr. Ahmet Uğur - Mustafa Çuhadar), Ankara 1990, s. 180-181; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, VIII. Defter, s. 2, 20, 97; Ahmed Câvid, Hadîka-i Vekāyi (haz. Adnan Baycar), Ankara 1998, s. 141; Mehmed Zeki, Maktûl Şehzadeler, İstanbul 1336, s. 2-3; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 257-260; a.mlf., Medhal, s. 79, 273, 318; a.mlf., "Sancağa Çıkarılan Osmanlı Şehzadeleri", TTK Belleten, XXXIX/156 (1975), s. 659-696; Feridun M. Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazâsı,

Ankara 1989, s. 35; J. Woods, Akkoyunlular (trc. Sibel Özbudun), İstanbul 1993, s. 20; L. Peirce, Harem-i Humayun, Osmanlı İmparatorluğu'nda Hükümranlık ve Kadınlar (trc. A. Berktay), İstanbul 1996, tür.yer.; Kenan Ziya Taş, Osmanlılar'da Lalalık Müessesesi, Isparta, ts.; İsmet Parmaksızoğlu, "Lala", TA, XXII, 456-457.

Tuncer Baykara

LALA MEHMED PAŞA

(ö. 1015/1606)

Osmanlı vezîriâzamı.

Bosnalı Şahinoğlu ailesinden olup Yayça'da (Jajce) doğdu. Bazı kaynaklarda Sokullu Mehmed Paşa ile akrabalığını ifade etmek üzere Tavil Mehmed Paşa olarak da anılır. Saraya ne zaman ve nasıl alındığı bilinmemektedir. Kaynaklarda yer alan ilk görevleri peşkir ağalığı, küçük mîrâhurluk ve büyük mîrâhurluktur. Muhtemelen saraydaki hizmeti sırasında şehzadelerin eğitiminde görev aldığı için Lala unvanı ile anılmıştır. 999 Rebîülâhiri sonunda (24 Şubat 1591) Saatçi Hasan Paşa'nın yerine yeniçeri ağası oldu ve Sadrazam Sinan Paşa'nın çıktığı Avusturya seferine yeniçerilerle birlikte katılma görevi aldı. 9 Şevval 1002'de (28 Haziran 1594) İstanbul'dan ayrıldı.

Sefer sırasında önemli görevleri başarıyla yerine getirdi. Tata Kalesi'nin geri alınması sırasında (29 Şevval 1002 / 18 Temmuz 1594) cesaretiyle takdir kazandı. Fakat ertesi günü Sinan Paşa tarafından azledildi. Bununla beraber Semartin ve Yanık kaleleri kuşatmalarında bulundu ve Mihalıçlı Ahmed Paşa yerine Karaman beylerbeyiliğine (Zilhicce 1002 / Ağustos 1594), kısa bir süre sonra da Satırcı Mehmed Paşa'nın azli üzerine Anadolu beylerbeyiliğine

(11 Muharrem 1003 / 26 Eylül 1594) getirildi.

Ferhad Paşa'nın kısa süren ikinci sadâreti sırasında Eflak olaylarıyla ilgilenmesinden dolayı Lala Mehmed Paşa, Budin civarındaki askere serdar tayin edilerek sınırın muhafazasıyla görevlendirildi. Arkasından tekrar sadrazam olan Sinan Paşa tarafından muhasara altındaki Estergon Kalesi'ne yardıma gönderildi; ancak çetin geçen mücadeleler esnasında birliklerinden ayrı düştü ve 1400 atlı ile kaleye kapandı. Çok güç şartlar altında altmış yedi gün süren bu kuşatma sırasında kaledeki askerlerin baskısı sonucu şehri anlaşma yoluyla Avusturyalılar'a teslim etti (Zilhicce 1003 / Ağustos

1595). Ardından Budin'de kalarak Yanık, Papa, Tata, Pespirim (Weszprim), Polata, Semartin gibi serhad kalelerinin muhafazasıyla görevlendirildi. Bu sıralarda kendisine vezirlik rütbesi de verildi (Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, s. 83, 88, 95; Selânikî'ye göre vezirliği daha sonra Rebîülevvel 1005 / Kasım 1596 tarihindedir; s. 636). III. Mehmed'in çıkacağı Eğri seferi hazırlıklarından olmak üzere Anadolu Beylerbeyi Vezir Lala Mehmed Paşa'ya Ösek Köprüsü başında olması emredildi. Daha sonra Yanık Kalesi'nin imdadına yetişmek üzere Budin'e gelmişken Eğri'ye çağrıldı ve Eğri kuşatmasına katıldı. Bunun hemen arkasından Haçova'da yapılan meydan muharebesinde sağ cenahta görev yaptı (Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, s. 134; krş. Hasanbeyzâde Ahmed, s. 193). Ardından Kütahya ve bağlı sancaklarında teftişte bulunması ve bölgeyi Celâlî taşkınlıklarından koruması istendi (Rebîülâhir 1005 / Aralık 1596). Aynı yıl Satırcı Mehmed Paşa'nın Varat seferine iştirak etmek üzere Rumeli tarafına geçti. Satırcı Mehmed Paşa ile buluşup Baçka'da kışladıktan sonra orduyla birlikte Varat'a hareket etti. Pançova'da Rumeli Beylerbeyi Veli Paşa'nın ölümü üzerine görevi ona verildi (14 Muharrem 1007 / 17 Ağustos 1598). Serdarla birlikte Beçkerek'e geldi, Çanad ve Arad kaleleri fethinde bulundu, ancak Varat alınamadı. O kışı Peçuy'da geçiren Lala Mehmed Paşa, üçüncü defa sadârete getirilen İbrâhim Paşa'nın serdarlığı sırasında mevcut görevine ilâveten serdarlık pâyesiyle Budin muhafazasına tayin edildi (Rebîülevvel 1007 / Ekim 1598). Ardından Budin beylerbeyiliği Rumeli beylerbeyiliğine ilhak edilerek onun idaresine verildi (Cemâziyelevvel 1008 / Kasım 1599). Bu dönemde dikkatini Budin'in güvenliğini sağlamak üzere civardaki kaleler üzerinde yoğunlaştırdı. Lala Mehmed Paşa'nın da dahil olduğu güçlü bir Osmanlı ordusu 1009 (1600-1601) yılında Babofça ve Kanije'yi kuşatıp vire ile teslim aldı (Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, s. 231-240). Priştine'de kışlayan Mehmed Paşa, Hisarcık'ta bulunduğu sırada Sadrazam Damad İbrâhim Paşa'nın Belgrad'da vefatı üzerine onun da vasiyetiyle serdar kaymakamı olarak ordunun idaresini üstlendi. Sadrazamlığa getirilen Yemişçi Hasan Paşa'nın askerî faaliyetlerinde önemli rol oynadı. İstolni Belgrad'ın kuşatıldığı haberi üzerine buranın imdadına gitti. Estergon'un kaybedilmesinden sonra artık serhad şehri durumuna gelmiş olan Budin'i kuşatan Avusturyalılar'ı geri çekilmeye zorladı. Merkezdeki gelişmeler üzerine İstanbul'a dönen Yemişçi Hasan Paşa'nın isteğiyle üçüncü vezirlikle Macaristan serdarı oldu (12 Ramazan 1011 / 23 Şubat 1603).

Sefer mevsiminin başlamasıyla birlikte yoğun bir faaliyet içine giren Mehmed Paşa, Yemişçi Hasan Paşa'dan sonra sadrazamlığa getirilen Yavuz (Malkoç) Ali Paşa tarafından görevinde tutulmak istendiyse de serhadde sadrazamdan başkasının başarılı olmasının zor olduğunu, II. Gazi Giray ve Celâlî Hasan Paşa'nın hizmette istekli olmamalarının bunu en iyi şekilde gösterdiğini belirterek serdarlık mesuliyetini üstlenmedi. Sadrazamın Belgrad'da vefat etmesi üzerine sadâret mührü Lala Mehmed Paşa'ya verildi (9 Rebîülevvel 1013 / 5 Ağustos 1604).

Budin civarına giden Serdârıekrem ve Sadrazam Lala Mehmed Paşa Peşte, Hatvan ve Vaç'ı geri alıp civardaki kalelerin tahkimiyle meşgul oldu. Bu yoğun faaliyetler sürerken bir yandan da iki taraf arasında barış görüşmeleri yapılıyordu. Ancak Eğri ile Estergon'un değiştirilmesi noktasında görüşmeler düğümlendi. Bunun üzerine Lala Mehmed Paşa'nın ana hedefi Estergon oldu ve Estergon kuşatmasına başlandı (24 Cemâziyelevvel 1013 / 18 Ekim 1604). Otuz bir gün süren kuşatma başarılı olmadı. Belgrad'a gelen sadrazam kışı geçirmek üzere İstanbul'a hareket etti (20 Ramazan 1013 / 9 Şubat 1605) ve padişah tarafından büyük iltifatlarla karşılandı. Baharla birlikte tekrar sefere çıkan Mehmed Paşa Estergon'a yöneldi. Önce etraftaki küçük fakat müstahkem olan Ciğerdelen, Vişegrad ve Tepedelen kalelerini alıp Estergon'un savunma hatlarını zayıflattı. Otuz beş günlük çetin mücadelelerden sonra kaleyi teslim aldı (20 Cemâziyelevvel 1014 / 3 Ekim 1605). Böylece on yıl önce Lala Mehmed Paşa tarafından vire ile bırakılan kale yine onun tarafından vire ile ele geçirilmiş oluyordu (Peçuylu İbrâhim, II, 301-308). Mehmed Paşa bu zafer üzerine "fâtih-i Estergon" olarak anılmıştır (Naîmâ, II, 157).

İstanbul'a gitmeden önce Macar Prensi Istvan Bocskay'ı, Peşte karşısında 10.000 Macar askerinin de katıldığı büyük bir törenle taç giydirerek Erdel kralı tayin etti (Kasım 1605). Estergon'un fethini müjdelemek ve İstanbul'a gitmek için izin talep etmek üzere Peçuylu İbrâhim Efendi'yi İstanbul'a gönderdi (Peçuylu İbrâhim, II, 307). Kendisine gerekli izin verildiyse de daha sonra bu iznin İran seferine çıkmak üzere verildiği, eğer Şark seferine gitmeyecekse ikinci vezirlikle orada kalıp mührü göndermesi istendi (Naîmâ, I, 437). Çaresiz kalan Lala Mehmed Paşa İstanbul'a gelince (7 Zilkade 1014 / 16 Mart 1606) iyi karşılandı ve padişahın huzurunda yapılan

müşaverede Şark serdarlığı için Kuyucu Murad Paşa seçildi. Rakibi Derviş Paşa’nın tahrikiyle müzakereler uzamış ve üçüncü vezirlik verilerek Bağdat Beylerbeyi Nasuh Paşa’nın serdar olmasına emir çıkmışsa da padişah sefer için Lala Mehmed Paşa’yı istiyordu. Sadrazam ise Avusturya ile barış şartlarının olgunlaştığı, kendisi ve Kırım hanının bulunmadığı bir zamanda Bocskay’ın da yalnız kalacağı, Macarlar’ın bazı vaadlerle kraldan koparılacağı gibi tehlikeleri sıralayarak her şeye rağmen garp, şark veya donanmadan hangisi emredilirse hizmette bulunacağını söyledi. Ardından çıkan emirde İran üzerine gitmesi istendi (Orhonlu, s. 96-97, 99-100, 105). Yüz yüze görüşülecek meseleler olduğunu belirterek mülâkat rica ettiyse de ricası geri çevrildi (a.g.e., s. 101, 107). Belgrad’dan acele ile geldiğini, adamlarının, cephane ve diğer harp levazımatının Belgrad’da kaldığını, onlar olmadan sefere çıkamayacağını, gelmelerinin beklenmesi halinde mevsimin geçeceğini, önemli bir işin yapılamayacağını defalarca yazdı. Fakat padişah hiçbirini dinlemedi ve ısrarla yola çıkmasını istedi (a.g.e., s. 105, 107, 111-112). Sonuçta sefere gitmekten başka çare olmadığını anlayınca dördüncü vezirlikle Murad Paşa’yı Macaristan serdarlığına tayin ettirip sefer hazırlıklarına başladı. Bu arada yakın adamları Derviş Paşa tarafından kendisinden uzaklaştırıldı. Estergon fethinde büyük hizmetleri geçen adamlarından Yeniçeri Ağası Hüseyin Ağa Halep beylerbeyiliğine

gönderildi (a.g.e., s. 107). Yine yeğeni ve serhadde nüzül emini olan Kapıcıbaşı Mustafa Ağa Kastamonu sancak beyi yapıldı. Bu uygulamalar yüzünden mâneviyatı bozulmuş olarak Üsküdar’da otağını kurdu. Ancak burada üzüntüsünden felç oldu. Buna rağmen Derviş Paşa mutlaka gitmesi gerektiği yolunda padişahı tahrik etmeyi sürdürdü (Sâfî Mustafa, II, vr. 56b-57a). Hatta vefatından iki gün önce, eğer derhal hareket etmezse hakkından gelineceği yolunda bir emir daha yazdırttı. Mehmed Paşa 14 Safer 1015 (21 Haziran 1606) tarihinde vefat etti (Hasanbeyzâde Ahmed, II, 299). Sun‘ullah Efendi’ye dayanarak Bâki Paşa’nın bir ifadesine yer veren Peçuylu, Derviş Paşa’nın Portekizli bir hekimi elde ederek Lala Mehmed Paşa’yı son nefesinde zehirlettiğini ileri sürer. Cenaze namazı Fâtih Camii’nde kılınarak Eyüp’te akrabası Sokullu Mehmed Paşa türbesinin dışına defnedildi.

Dönemin kaynaklarında kendisinden daima olumlu sıfatlarla bahsedilen Lala Mehmed Paşa’nın akrabası olan ve on beş yıl hizmetinde bulunan

Peçuylu’ya göre Mehmed Paşa’nın tek kusuru çok tasarruflu davranmasıdır. Ancak Estergon fethinden sonra gazilere resmî yetkileri dahilinde verdiği zeâmet ve timarlar dışında kendi parasından 20.000 altından fazla ikramda bulunması onun cömertliğinin göstergesi olarak kabul edilir. Şark seferine gönderilmek istendiği sırada on iki yıllık emeğinin heba olacağından çekindiği, kendisinin önceliği Avusturya mücadelesine vererek bunu Osmanlılar’ın lehine tamamlamak arzusunda bulunduğu da ifade edilir. Ölümünden sonra vasiyetine uyulmayarak mallarına el konulmuş, ailesi bu sebeple zaruret içine düşmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Abdî Çelebi, Zafernâme-i Yanık, Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 1328, vr. 5b, 6a-b; Selânikî, Târih (İpşirli), bk. İndeks; Sâfî Mustafa, Zübdetü’t-tevârîh, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2428, I, vr. 260b; nr. 2429, II, vr. 7a-b, 11a, 56b-57a; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 476, 479, 609, 688; Hasanbeyzâde Ahmed, Târih (haz. Nezihi Aykut, doktora tezi, 1980), İÜ Ed. Fak., Genel Kitaplık, nr. TE 57, II, 190-299, 325; Mehmed b. Mehmed er-Rûmî, Nuhbetü’t-tevârîh ve’l-ahbâr ve Târîh-i Âl-i Osmân (haz. Abdurrahman Sağırlı, doktora tezi, 2000), İÜ Ed. Fak., Genel Kitaplık, nr. TE 138, s. 469-649; ikinci kısım, s. 34-36; Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, Târih (haz. Ziya Yılmazer, doktora tezi, 1990), İÜ Ed. Fak., Genel Kitaplık, nr. TE 80, tür.yer.; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 175-188, 246-252, 267-354; ayrıca bk. tür.yer.; Kâtib Çelebi, Fezleke, I, 186, 192, 246, 256-258, 272, 275-277, 288; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (haz. Seyit Ali Kahraman - Yücel Dağlı), İstanbul 2002, VI, 160-162, 171; Naîmâ, Târih, I, 95, 134-194, 297-329, 398-445; II, 157; Hadîkatü’l-vüzerâ, s. 52-54; Ayvansarâyî, Vefeyât-ı Selâtîn, s. 28-29; Hammer (Atâ Bey), VIII, 51-52, 72-74; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 116-117; III/2, s. 361-363; Danişmend, Kronoloji, III, 244, 535; V, 28; Cengiz Orhonlu, Osmanlı Tarihine Âid Belgeler, Telhîsler: 1597-1607, İstanbul 1970, s. 28, 62, 71-72, 91-118; Bekir Kütükoğlu, Osmanlı-İran Siyasî Münasebetleri: 1578-1612, İstanbul 1993, s. 275; W. J. Griswold, Anadolu’da Büyük İsyan: 1591-1611 (trc. Ülkün Tansel), İstanbul 2000, s. 35, 45, 99-100, 128-129; M. C.

Şehâbeddin Tekindağ, “Mehmed Paşa, Lala”, İA, VII, 591-594; A. H. de Groot, “Meḥmed Pas̲h̲a, Lālā”, EI² (Fr.), VI, 989-990.

Mahmut Ak

LALA MUSTAFA PAŞA

(ö. 988/1580)

Kıbrıs, Şirvan ve Gürcistan fâtihi unvanıyla anılan Osmanlı veziri.

Hayatının ilk yılları hakkında bilgi yoktur. Kaynaklarda Bosna'nın Sokol köyünden olduğu, Yavuz Sultan Selim zamanında (1512-1520) kardeşi Deli Hüsrev Paşa vasıtasıyla saraya alındığı, bir süre Kanûnî Sultan Süleyman'ın berberbaşılığında bulunduğu belirtilir. Daha sonra sipahi oğlanları zümresine giren Mustafa Ağa çaşnigîrlik ve küçük mîrâhurluk yaptı. Rüstem Paşa'nın vezîriâzamlığı sırasında (951/1544) yeniden çaşnigîrliğe getirildi ve Safed sancak beyliği verilerek İstanbul'dan uzaklaştırıldı. Ardından 5 Şâban 964'te (3 Haziran 1557) Şehzade Selim'e lala oldu (BA, A.RSK, nr. 1457). Şehzade Selim ile Bayezid'in taht kavgasında etkili rol oynadı. İki kardeş arasındaki gerilimi tırmandırdı ve Selim'e avantaj sağladı. Bayezid'in Selim'e yolladığı tehdit mektuplarını İstanbul'a bildirdiği gibi padişahın Bayezid'e gönderdiği nasihatnâmeleri ele geçirip bunların şehzadeye ulaşmasını engelledi. İki kardeş arasında Konya'da meydana gelen savaşın (966/1559) ardından ortaya çıkan durumdan dolayı Vezîriâzam Rüstem Paşa'nın tepkisini çekti. Rüstem Paşa onu Selim'in lalalığından alıp Pojega sancak beyliğiyle uzaklaştırmak istedi (24 Zilhicce 967 / 15 Eylül 1560). Şehzade Selim'in araya girmesiyle Tımışvar beylerbeyiliğine nakledildi (27 Muharrem 968 / 18 Ekim 1560). Ancak bu vazifesine gitmedi ve şehzadenin yanından ayrılmadı. Yine şehzadenin sayesinde görev yeri Van beylerbeyiliği olarak değiştirildi (15 Safer / 5 Kasım). İki yıl sonra Erzurum beylerbeyi (969/1562), ardından Halep ve Şam beylerbeyi (19 Rebîülevvel 971 / 6 Kasım 1563) oldu. Uzun süre kaldığı bu görevi sırasında II. Selim'in padişah oluşuyla vezîriâzamlık ümidi belirdiyse de Sokullu Mehmed Paşa bunu önleyici tedbirler aldı. Onu İmam Mutahhar'ın isyanını bastırmak üzere serdar olarak Yemen'e gönderdi (975/1567-68). Yemen'e gitmek için Kahire'ye geçen Mustafa Paşa, vaktiyle kardeşi Ayas Paşa'nın Şehzade Bayezid olayı sırasında idamına yol açtığı için kendisine düşmanlık besleyen Mısır Beylerbeyi Koca Sinan Paşa'nın aleyhte telkinleri üzerine Sokullu Mehmed Paşa

tarafından serdarlıktan azledildi. Hakkındaki şikâyetlerin tahkiki için Şam'a dönmesi istendi. Bunun üzerine Şam'a gelip birkaç ay burada kaldıktan sonra İstanbul'a gitti, hatırlı kimseler sayesinde affedildiği gibi altıncı vezir oldu. Lalalığını yaptığı ve bir bakıma tahta geçmesini sağladığı II. Selim'in Kıbrıs seferine çıkma isteğinin en hararetli destekçisi oldu. Vezîriâzam Sokullu Mehmed Paşa'nın muhalefetine rağmen Venedik'e savaş ilân edilip Kıbrıs seferi açıldığında bu harekâtın serdarlığına getirildi. Kıbrıs'ta uygulanacak savaş planlarını hazırlayıp kuşatılacak kalelerin tesbitini yaptı. Onun isteği doğrultusunda Lefkoşe Kalesi'nin kuşatılmasına karar verildi. Kalenin durumunu İstanbul'a rapor eden Mustafa Paşa burayı 8 Rebîülâhir 978'de (9 Eylül 1570) ele geçirdi. Ardından Magosa kuşatıldı ve 9 Rebîülevvel 979'da (1 Ağustos 1571) alınıp Kıbrıs'ın fethi tamamlandı.

İstanbul'a döndüğünde Vezîriâzam Sokullu Mehmed Paşa'nın desteğini alan Mustafa Paşa rakibi Koca Sinan Paşa'ya karşı durumunu kuvvetlendirdi. 985'teki (1577-78) İran seferi ikisi arasında çekişmeyi

iyice arttırdı. Bu çekişme aynı zamanda Sokullu'nun yerine kimin geçeceği konusunda da belirleyici olacaktı. Rekabetin hızlanması üzerine önce her ikisi de sefere gitmekle görevlendirildi; Mustafa Paşa Erzurum, Sinan Paşa Bağdat taraflarından İran'a girecekti (22 Şevval 985 / 2 Ocak 1578). Fakat bu durum her iki veziri de hoşnut etmedi, ihtilâfın daha da artması üzerine Sokullu Mehmed Paşa devreye girip Koca Sinan Paşa'yı görevden aldı ve Lala Mustafa Paşa'yı Gürcistan üzerinden Şirvan'ın fethiyle tek yetkili serdar olarak vazifelendirdi. 27 Muharrem 986'da (5 Nisan 1578) Üsküdar'a geçen Mustafa Paşa, İran sınırlarına ulaştığında Çıldır'da Safevî öncü kuvvetlerini mağlûp etti (5 Cemâziyelâhir 986 / 9 Ağustos 1578), ardından Tiflis'e girdi. Kür suyu üzerinde Koyungeçidi mevkiinde bir başka Safevî gücü daha bozguna uğratıldı. Mustafa Paşa askerin geri dönme isteğine karşı çıkıp onları yatıştırdı ve giriştiği harekâtı tamamlamak üzere Şirvan'a yürüdü. 13 Receb'de (15 Eylül) Ereş'e girdi ve daha sonra Şirvan'ın fethi gerçekleşti. Alınan yerler dört beylerbeyiliğe (eyalet) ayrıldı. Mustafa Paşa, Safevî beylerini Osmanlı tarafına çekmek için çeşitli girişimlerde bulunup fethedilen yerlerde kalıcı bir yerleşmeyi sağlamaya çalıştı. Dağıstan ve Gürcü beylerinin itaatini sağladıktan sonra kışı geçirmek üzere Erzurum'a döndü. Bu sırada 1578 yılının son günlerinde gelen emirler üzerine Kars Kalesi'nin tamiri ve sınır boylarının takviyesi

için Kars’a giden Mustafa Paşa kalenin inşasını tamamladı (29 Cemâziyelâhir 987 / 23 Ağustos 1579). Bir süre burada kalıp ekim ayında Erzurum’a döndüğünde Sokullu Mehmed Paşa’nın öldürüldüğü haberini aldı. Çok geçmeden de rakibi Koca Sinan Paşa’nın tahrikleri neticesinde serdarlıktan azledildi (Zilkade 987 / Ocak 1580). İstanbul’a döndüğünde padişahın huzuruna çıkma isteği kabul görmedi. Ancak Vezîriâzam Ahmed Paşa’nın vefatı ve Koca Sinan Paşa’nın İran seferine çıkması, o sırada merkezde divanda tecrübeli bir vezirin bulunmaması gibi sebeplerle sadâret kaymakamlığına getirildi. Koca Sinan Paşa’nın baskısı ile vezîriâzamlık kendisine verilmedi ve sadâret mührü Sinan Paşa’ya gönderildi. III. Murad, Mustafa Paşa’ya sadâret kaymakamı olarak vezîriâzam gibi hareket etme yetkisini verdiyse de o bundan memnun kalmadı. Yaşı yetmişi geçmiş olan Mustafa Paşa az sonra 25 Cemâziyelâhir 988’de (7 Ağustos 1580) vefat etti. Tarihçi Âlî Mustafa Efendi, onun öleceğini hissedip on yedi gün önce Eyüp’te mezar yerini satın aldığını belirtir.

Kaynaklarda akıllı ve tedbirli bir devlet adamı olarak anılan Mustafa Paşa, Mısır Sultanı Kansu Gavri’nin oğlu Mehmed Bey’in kızı Fatma Hanım’la evlenmiş, ondan olan oğlu Mehmed Paşa Halep beylerbeyiliğine kadar yükselmiştir. Ayrıca Kanûnî Sultan Süleyman’ın oğlu Şehzade Mehmed’in kızı Hümâ Sultan ile evliliği (18 Cemâziyelevvel 983 / 25 Ağustos 1575) dolayısıyla hânedana akraba olmuştur. Mustafa Paşa’nın birçok hayratı ve vakıfları bulunmaktadır. Erzurum’da bir külliye (970/1562-63); Şam’da 360 hücreli han (Lala Paşa Hanı), hamam ve tekkeler; yine Şam civarında Kunaytira’da cami ve imaret; Konya Ilgın’da cami, bedesten, kervansaray; Tiflis ve Kars’ta şark serdarlığı sırasında yaptırdığı iki cami başlıca eserleri arasında yer alır. Ayrıca Lefkoşe’deki Ömeriye Camii’ne vakıflar tahsis etmiştir. Magosa’da fetih sonrası katedralden çevrilen cami onun adını taşır. Mekke ve Medine’de de bazı hayratı vardır. Âlî Mustafa Efendi uzun yıllar onun hizmetinde bulunmuş ve İran seferi sırasındaki faaliyetlerini Nusretnâme adlı eserinde anlatmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. IV, hk. 1481-1484, 1537, 1646; nr. VIII, hk. 1359, 1360; nr. XIV, hk. 261, 521, 837; BA, MAD, nr. 563, s. 161; BA, A.RSK, nr. 1457; Âlî Mustafa Efendi, Nâdirü'l-mehârib, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1290, vr. 10b, 13b vd.; a.mlf., Künhü'l-ahbâr, Nuruosmâniye Ktp., nr. 3409, vr. 99a, 224a, 237b-248b, 332a-333b; a.mlf., Nusretnâme, TSMK, Hazine, nr. 1365, vr. 70b, 102a, 132b-133b, 250b, 259b; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 65, 78, 100, 117, 128; Lokmân b. Hüseyin, Zübdetü't-tevârîh, Türk ve İslâm Eserleri Müzesi, nr. 1973, vr. 90a; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 20; Hammer (Atâ Bey), VII, 252; Vülât-ı Dımaşḳ fî ʿahdi'l-ʿOs̱mânî, Şam 1949, s. 15; Hamza Gündoğdu, Erzurum Lala Paşa Külliyesi, Ankara 1992; C. H. Fleischer, Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydını ve Bürokratı (trc. Ayla Ortaç), İstanbul 1996, s. 40-57, 77, 81-91; Necati Elgin, "Lala Mustafa Paşa ve Ilgın'da Yaptırdığı Cami, İmaret ve Han", Konya Halkevi Kültür Dergisi, XI/120-121, Konya 1948, s. 51-54; Şerafettin Turan, "Lala Mustafa Paşa Hakkında Notlar ve Vesikalar", TTK Belleten, XXII/88 (1958), s. 551-593; Bekir Kütükoğlu, "Mustafa Paşa", İA, VIII, 732-736.

Bekir Kütükoğlu

LALA MUSTAFA PAŞA CAMİİ

Kıbrıs'ta Magosa'da fetihten (XVI. yüzyıl) sonra katedralden çevrilen cami

(bk. KIBRIS).

LALA MUSTAFA PAŞA KÜLLİYESİ

Erzurum’da XVI. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilen külliye.

Erzurum il merkezinde yer alan külliye 970 (1562-63) yılında Erzurum Beylerbeyi Lala Mustafa Paşa tarafından yaptırılmıştır. Cami, mektep ve hamamdan oluşan külliyeye 1836-1839 yılları arasında bir muvakkithâne ilâve edilmiştir. Külliyenin Vakıflar Genel Müdürlüğü’nde yer alan vakfiyesi 971 (1563-64) tarihlidir. 1694, 1721, 1836-1839, 1851, 1870, 1889, 1962 ve 1971 yıllarında camide onarımlar yapılmıştır. Külliyeyi oluşturan yapılardan mektep ve muvakkithâne günümüze ulaşmamıştır.

Kesme taş malzeme ile inşa edilen cami kare planlı olup önünde beş birimli bir son cemaat yeri bulunmaktadır.

Mukarnas başlıklı altı sütunun taşıdığı sivri kemerli açıklıklara sahip son cemaat yerinde birimlerin üzeri kasnaksız kubbelerle örtülmüş, geçişleri pandantiflerle sağlanmış olan kubbelerin içleri kalem işleriyle süslenmiştir. Mihrap ekseni üzerinde yer alan taçkapı 1870 yılında onarım görmüştür. İç içe silmelerden oluşan barok çerçeveli kapı mukarnaslı yaşmaklı olup altta basık kemerli açıklığa sahiptir. İki yanda altlı üstlü ikişer pencere arasında birer mihrap nişi bulunmaktadır. Alt sıra pencere üstlerinde sır altı tekniğinde kitâbeli çini alınlıklar dikkat çekicidir. Sağdaki mihrap nişi üzerinde üç parça halinde mermer levhaya yazılmış on dört satırlık bir kitâbe vardır. Sultan IV. Mehmed tarafından yazdırılan bu emirnâme 1080 (1669-70) tarihli olup çevrede çiftçilikle geçinen halkın vergilerinin kaldırıldığını bildirmektedir.

21,20 × 21,10 m. ölçüsünde kare planlı harim ortada bir kubbe, dört yönde birer yarım çapraz tonoz ve dört köşede birer küçük kubbe ile örtülmüştür. Sekizgen kesitli dört pâye sivri kemerlerle birbirine ve yandaki duvarlara bağlanmıştır. Ortada yer alan büyük kubbe 10,56 m. çapında olup dıştan sekizgen bir kasnağa sahiptir. 4,50 m. çapındaki köşe kubbeler kasnaksızdır.

Kubbe ve tonoz içleri lotus, palmet, kıvrık dal, rûmî ve şakayık motiflerinden oluşan kalem işleriyle süslenmiştir. Çift sıra pencerelerle aydınlanan mekânda alt sıra pencere üstlerinde sır altı tekniğinde çini alınlıklar bulunmaktadır. Son cemaat yerindeki taçkapı dışında iki yanda yer alan birer kapı ile de harime bağlantı sağlanmıştır.

Dikdörtgen bir çerçeve ile sınırlanan mihrap mukarnaslı yaşmaklı olup üzerinde 970 (1562-63) tarihli inşa kitâbesi vardır. Beş kenarlı mihrap nişinin üstünde de iki satırlık bir başka kitâbe mevcuttur. Yenilenmiş ahşap minberin bir özelliği yoktur. Mihrabın sağında yer alan pâyeye bitişik müezzin mahfili sekizgen planlıdır. İkiz sütunlarla taşınan mahfil XIX. yüzyıl eseridir. Harimin kuzeyinde duvara paralel olarak yerleştirilen ahşap mahfil oldukça basit ve sadedir. Güneydoğu köşesindeki kubbenin altında üçüncü bir mahfil bulunmaktadır. Önü sakıflı olduğu anlaşılan bir kapı ile bağlantılı olan ve paşa (bey) mahfili olarak adlandırılan bu mahfil hünkâr mahfili geleneğinde ele alınmıştır. Harimde ikisi kuzeyde kapının iki yanında, ikisi kıble duvarında olmak üzere dört adet kürsü vardır. Pencerelerden duvar içine yerleştirilen merdivenlerle ulaşılan bu kürsüler birer ahşap balkon gibi düzenlenmiştir. Sade görünümlü ahşap vaaz kürsüsü yenidir. Camiye vakfedilmiş olan şamdanlar girift bitkisel süslemeleriyle dikkat çeker. Harimin kuzeybatı köşesinde yer alan silindirik gövdeli minare iki renkli taş malzeme ile inşa edilmiştir. Son cemaat yerinde yarım daire şeklinde çıkıntı yapan minareye batı yönünde bulunan yan kapı içerisinden merdivenle ulaşılmaktadır.

Caminin kuzeyinde yer alan şadırvan, XIX. yüzyıla ait bazı parçaların yeniden kullanılmasıyla 1971'de yaptırılmıştır. Eski şadırvan hakkında bilgi bulunmamakla birlikte XIX. yüzyıla ait eski bir yapıdan getirilen altı çift ahşap destek yüksek kabartmalı bitkisel ve figürlü süslemeleriyle dikkat çekmektedir.

Vaktiyle caminin batısında yer alan mektep kare planlı ve üzeri kubbeyle örtülü kesme taştan bir yapıydı ve eski fotoğraflardan tesbit edilebildiği kadarıyla Selçuklu geleneğinde inşa edilmişti. Bugün kaybolmuş olan kitâbesine göre Kâbe Mescidi adıyla tanınan bu yapı 969 (1562) yılında mektebe dönüştürülmüştü. 1983'te belediye tarafından yıktırılarak yeri park haline getirilmiştir.

Camiden biraz uzakta Tebriz Kapısı dışında yer alan hamam çevresinin bozulmasından dolayı Çöplük Hamamı adıyla da tanınmaktadır. Tek hamam olarak düzenlenen yapı dikdörtgen bir alana oturmaktadır. İki renkli taşla örülen sivri kemer altında dikdörtgen açıklıklı bir kapıdan üzeri tonozlu ön mekâna geçilir. Arkada yer alan 14,50 × 14,50 m. ölçüsünde kare planlı soğukluk tromplu geçişlere sahip aydınlık fenerli bir kubbeyle örtülüdür. Ilıklık ise ortada kubbe, yanlarda tonoz örtüye sahiptir. Ortası kubbe ile örtülü olan sıcaklığın üç yönünde tonoz örtülü birer eyvan vardır. İkisi köşelerde, biri yanda üç halvet hücresi kubbelerle örtülmüştür. Arkada su deposu ile külhan bulunmaktadır. Yapı çeşitli dönemlerde onarım görmüş, son olarak 1985'te mermer kaplamaları yenilenmiştir. 1836-1839 yılları arasında Vali Osman Nûri Paşa tarafından caminin yanında bir muvakkithâne yaptırılmıştır. Günümüze ulaşmayan bu yapıdan hiçbir iz kalmamış olup yeri tam olarak tesbit edilememektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbrahim Hakkı Konyalı, Âbideleri ve Kitâbeleri ile Erzurum Tarihi, İstanbul 1960, s. 230-247; Fügen Kınaçav, Erzurum Osmanlı Devri Camileri (lisans tezi, 1971), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi, s. 8-12; Hamza Gündoğdu, Erzurum Lala Paşa Külliyesi, Ankara 1992; a.mlf., "Erzurum'da Osmanlı Dönemi Eserleri", Kaynaklar, sy. 5, Ankara 1987, s. 41-49; a.mlf., "Erzurum'da Türk-İslam Yapıları", MK, sy. 82 (1991), s. 23-29; Şerare Yetkin, "Sinan'ın Mimarisinde Çini Süsleme", Mimarbaşı Koca Sinan: Yaşadığı Çağ ve Eserleri (nşr. Sadi Bayram), İstanbul 1988, I, 479-498; M. Orhan Bayrak, Türkiye Tarihi Yerler Kılavuzu, İstanbul 1994, s. 219; Nusret Çam, "Mimar Sinan'ın Eserlerinde Mahallî Unsurlar", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XII, 111-120; a.mlf., "Erzurum Kâbe Mescidi", VD, XIX (1985), s. 119-125; a.mlf., "Erzurum Lala Paşa Camii Şamdanları", Lâle, sy. 6, İstanbul 1988, s. 114-121.

Ahmet Vefa Çobanoğlu

LALA MUSTAFA PAŞA KÜLLİYESİ

Konya’nın Ilgın ilçesinde XVI. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilen külliye.

Şehir merkezinde çarşı içinde Lala Mustafa Paşa tarafından yaptırılan külliye cami, sıbyan mektebi, imaret, fırın, tabhâne odaları, han, arasta ve sebilden oluşmaktadır. Cami kapısı üzerindeki

kitâbeye göre 984 (1576) yılında inşa edilen külliyenin bütün yapıları mevcut olup her biri vakfiyede tek tek belirtilmiştir.

Kesme taş malzeme ile inşa edilen tek kubbeli cami, önünde üç birimli bir son cemaat yerine sahiptir. Harim yaklaşık 16 × 17,30 m. ölçüsünde kareye yakın planlı olup üzeri pandantiflerle geçişi sağlanan kasnaklı bir kubbe ile örtülmüştür. Kurşun kaplı kubbe, köşelere ikişer tane gelecek şekilde yerleştirilen payanda kemerleriyle desteklenmiştir. Cepheler, ikinci sıra pencereler üstünde yer alan yatay silmelerle ikiye bölünmüştür. İç mekân, kıble yönü hariç diğer üç yönde derin sivri kemerlerle yanlara doğru genişletilmiştir. Kuzeyde taçkapıyı düzenleyen iki, doğu ve batı yönlerinde ortaya denk gelen birer ayakla ikişer sivri kemerli birim oluşturulmuştur. 1,35 m. derinliğe sahip bu kemerli birimlerin üstüne mekânı üç yönde çevreleyen mahfiller yerleştirilmiştir. Kuzeydeki mahfil kapı üstünde taş konsolların desteğiyle biraz öne çıkarılmıştır. Mekân kuzeyde ve diğer iki yönde dört sıra pencere ile aydınlatılmıştır. Doğu ve batı yönünde ilk iki sıra pencereler sivri kemerli alınlıklı ve dikdörtgen açıklıklıdır. Aynı özellikte pencereler güney ve kuzey yönlerinde yalnızca alt sırada uygulanmıştır. Üst sırada yer alan diğer pencereler ise sivri kemerli açıklıklara sahiptir. Kubbenin göbeğinde, mihrabın, kapının ve pencerelerin üzerinde barok kalem işleri bulunmaktadır.

İki yanda yivli birer sütunçe ile sınırlanan mihrap mukarnaslı olup beş kenarlı bir nişe sahiptir. Nişin köşeleri zikzaklı süslemeli, zarif sütunçelidir. Mukarnasın altında her yüzeyde birer rozet işlenmiştir. Daha aşağıda taş

üzerine kalem işi olarak yapılan zarif bitkisel süsleme yatay bir biçimde nişi dolanır. Dışta silmelerle çevrelenen mihrabın bordürlerinde de yer yer kalem işinden izler vardır. Mihrabın taç kısmı üçgen olarak düzenlenmiş, kıvrık dallı ve rûmîli bir kompozisyonla süslenmiştir.

Ahşap minber, korkulukları ve yan aynalarının ajurlu geometrik kompozisyonlu oluşu ile dikkat çeker. Bursa kemerli olarak düzenlenen köşk kısmı yüksek kasnaklı ve külâhlıdır. Ahşap vaaz kürsüsü armudî formda olup ajurlu korkuluğa sahiptir. Kuzeybatı köşesinde yer alan müezzin mahfili de ahşaptır. Bursa kemerli açıklıklı ahşap direkler üzerine oturan mahfile kuzey yönünde yer alan merdivenle çıkılır. Ahşap konsollarla hafif dışa taşan mahfilin tavanı kasetlidir. Eskiden kalem işi süslemeli olduğu konsollarda kısmen farkedilen izlerden anlaşılmaktadır.

Son cemaat yeri köşelerde ikisi baklavalı, ortada ikisi mukarnas başlıklı dört sütuna oturan sivri kemerli açıklıklara sahiptir. Yalnızca mihrap eksenindeki kemer iki renkli taş örgülüdür. Birimlerin üzeri pandantiflerle geçişleri sağlanan kubbelerle örtülmüştür. İki yandaki kubbeler sekizgen kasnaklıdır. Sade silmelerle dikdörtgen çerçeve içine alınan taç kapı kilit taşı rozet süslemeli, sivri kemerli bir düzenlemeye sahiptir. Alttaki kapı açıklığı basık kemerlidir. Kemer örgüsünde geçmeli olarak renkli iki taş kullanılmıştır. Üstte iki satırlık inşa kitâbesi, alınlıkta siyah zemin üzerine rûmîli ve bitkisel süslemeli bir kompozisyon vardır. Kapının iki yanı mukarnaslı birer nişle hareketlendirilmiştir. Yanlarda sivri kemerli, alınlıklı ve dikdörtgen açıklıklı birer pencere ile basık kemerli açıklıklı birer kapı bulunmaktadır. Köşelere yakın yerleştirilen bu kapılardan sağdaki minareye, soldaki mahfile geçişi sağlar. Köşede yer alan minare beden duvarları üstüne oturmaktadır. Pabuç kısmı üzerinde yükselen onaltıgen gövdenin ortasında süslemeli bir kuşak bulunmaktadır. Mukarnaslı şerefenin korkulukları geometrik kompozisyonludur. Petek kısmında da çokgen olarak devam eden minare kurşun kaplı bir külâha sahiptir.

Cami avlusunda bugün yenilenmiş bir şadırvan vardır. Eskiden sekizgen planlı ve üzeri kurşun kaplı külâhla örtülü bir şadırvanın varlığı bilinmektedir. Günümüze ulaşmayan bu şadırvanın onikigen su haznesi çok harap olmuştur. Haznenin bir yüzünde ortada tek daldan çıkan çiçeğin rozetlerle süslenmiş olduğu, iki yanında da birer ibrik motifinin işlendiği

görülmektedir.

Vakfiyede içinde kütüphanesi bulunan bir sıbyan mektebinden bahsedilmektedir. Caminin batı yönünde yer alan 7 × 13 m. ölçüsünde dikdörtgen planlı mektebin avluya açılan bir kapısı ile yine aynı cephede avlu dışına açılan bir penceresi vardır. Güneyinde bir tepe penceresi olan yapının üzeri aynalı tonozla örtülmüştür.

Avlunun batısında kuzey-güney doğrultusunda yerleştirilmiş olan imaret yanyana üç kubbeli birimden oluşur. Bunlardan kuzeydeki 8 × 8 m. ölçüsünde kare planlı ve tek kubbeli birimin vakfiyede belirtilen mutfak olabileceği düşünülmektedir. Güneyde yer alan diğer mekân 8 × 17 m. ölçüsünde ve dikdörtgen planlı olup

aydınlık fenerli iki kubbe ile örtülmüştü. Her birimin avluya açılan birer kapısı ve penceresi vardır. Avlunun kuzeybatı köşesinde kemerli açıklıklı ve tonoz örtülü iki mekân arastaya bitişik olarak yerleştirilmiştir. Bunların vakfiyede odunluk olarak belirtilen yerler olduğu tahmin edilmektedir. Kuzeydoğu köşesinde yer alan ve kuzeyden arastaya, doğudan hana bitişik olan 5 × 15 m. ölçüsünde dikdörtgen planlı bir yapı vardır. Avluya bir kapı ve pencere ile açılan mekânın üzeri aynalı tonozla örtülüdür. İçinde iki adet baca ve tonozunda da havalandırma delikleri olan bu mekânın vakfiyede adı geçen fırın olduğu kabul edilmektedir. Avlunun batısında hana bitişik olarak yerleştirilen kare planlı ve kubbeli odalar yer alır. İçlerinde birer ocak bulunan bu mekânlar vakfiyede belirtilen tabhâne odaları olmalıdır. Kuzeyde mevcut iki oda arasında aynalı tonozlu bir ön mekân vardır. Odaların kapıları bu ara mekâna, pencereleri ise avluya açılmaktadır. Güneydeki üç odanın kapı ve pencereleri batı yönündedir. Avlunun doğusunda han kapısının yanlarında biri aynalı tonozlu, diğeri kubbeli iki mekân daha görülür. Her iki mekân da han kapısının sahanlığına açılmaktadır. Vakfiyede belirtilen samanlığın tonozlu mekân, deponun da kubbeli mekân olabileceği belirtilmektedir.

Avlunun doğu yönünde yer alan han külliyenin büyük yapılarından biridir. Yaklaşık 36 × 50 m. ölçüsünde olan yapının inşa kitâbesi yoktur. Yalnızca orta mekânda yer alan bir ocağın taş konsolu üzerine kabartma olarak 992 (1584) tarihi işlenmiştir. Hanın muhtemelen bu tarihte tamamlandığı kabul

edilmektedir. Kuzeyden arasta ile bitişen yapının üzeri doğu-batı yönünde beş adet beşik tonozla örtülmüştür. Ortada bir koridorla üçe bölünen yapı batıda cami avlusuna, doğuda dışa açılan iki kapıya sahiptir. Avlu yönündeki kapının önünde yer alan sahanlık çapraz tonozludur. Hanın kuzeyde yer alan mekânı daha büyük olup dört ayakla iki nefli, güneydeki ise üç ayakla iki nefli olarak düzenlenmiştir. İçte her üç mekânda da ocak nişleri mevcuttur. Ortadaki koridordan bir merdivenle çıkılan üst katta tonoz örtülü ve ocaklı üç oda vardır.

Külliyenin kuzeyinde boydan boya uzanan 11 × 87 m. ölçüsündeki arasta karşılıklı sıralanmış dükkânlardan oluşmaktadır. 70 metrelik kısmı kapalı, diğer kısmı üzeri açık olarak düzenlenen arasta sokağında kapalı bölümün iki ucunda ve iki yanında birer kapı vardır. Tonoz örtülü ve ocaklı toplam yirmi beş dükkânın bulunduğu kapalı bölümün bedesten gibi kullanılmış olduğu düşünülebilir. Güneyde cami avlusuna açılan kapının sağındaki dükkânın diğerlerine göre kalın tutulan duvarında bir sebil vardır. Vakfiyede belirtilen sebil bu olmalıdır. Üzeri açık bölüm ise tonoz örtülü yirmi dükkânlı olarak düzenlenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Tülay Reyhanlı, Osmanlılarda Külliye Mimarisinin Gelişmesi (doktora tezi, 1974), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi, s. 346-348; Metin Sözen v.dğr., Türk Mimarisinin Gelişmesi ve Mimar Sinan, İstanbul 1975, s. 200-201, 232; Mustafa Cezar, Tipik Yapılarıyla Osmanlı Şehirciliğinde Çarşı ve Klasik Dönem İmar Sistemi, İstanbul 1985, s. 197-198; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, s. 288-289; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 284, 368; Tahsin Samur, Ilgın'da Türk Devri Yapıları, Konya 1992, s. 4-15.

Ahmet Vefa Çobanoğlu

LALA ŞÂHİN PAŞA

(ö. 788/1386 [?])

İlk Osmanlı beylerbeyi.

Bazı kaynaklarda Şâhin Lala diye anılır. Vakfiyesinde babasının adının Abdülmuîn olarak geçmesi onun sonradan müslüman olup devlet hizmetine girdiğine işaret eder. Belgradî Hâkî Efendi'nin Hadâiku'r-reyhân adlı Şeḳāʾiḳ tercümesinde Orhan Gazi'nin âzatlı kölelerinden olduğu belirtilir (vr. 4b vd.). Kirmasti'de (bugünkü Mustafakemalpaşa) cami ve külliyesinin bulunması ise bu kasabadan olduğu kanaatini vermektedir.

Şâhin Paşa'nın hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Osmanlı kaynaklarında Rumeli'deki faaliyetleriyle ilgili olarak verilen bilgilerde yer yer karışıklık vardır. Bilinen ilk görevi Orhan Bey'in oğlu Murad'ın (I.) lalası olmasıdır. Bu sebeple kaynaklarda Lala unvanıyla anılmıştır. Şehzade Murad'ın yanında İzmit ve Bursa'da bulunduğu anlaşılan Lala Şâhin, büyük şehzade Süleyman'ın âni ölümü üzerine (758/1357) Rumeli yakasındaki fetihleri sürdürmek amacıyla Orhan Bey tarafından küçük yaştaki Şehzade Murad ile birlikte Gelibolu'ya gönderildi (760/1359). Murad'ın yanında Çorlu, Lüleburgaz ve civar kalelerin fethinde önemli rol oynadı. Ardından 762 (1361) yılında Edirne'nin fethini sağladı. Orhan Gazi'nin 1362'de ölmesi ve Şehzade Murad'ın Bursa'ya gelmesi üzerine Rumeli'deki kuvvetlerin idaresi beylerbeyi sıfatıyla ona verildi. Hacı İlbey ve Evrenos Bey'le birlikte Rumeli'de fetihleri hızlandırdı. Yeni ve Eski Zağra ile Filibe'yi aldı, Sofya'ya doğru ilerledi. Bu arada Rumeli fütuhatına karşı teşkil edilen bir Haçlı ordusunu Meriç kıyısında Hacı İlbey ile birlikte âni bir baskın sonucu bozguna uğrattığına dair Osmanlı kaynaklarında yer alan bilgiler şüphelidir. 772 (1370-71) yılında İhtiman ve Samakov'u alan Lala Şâhin Paşa'nın bu faaliyetleri Köstendil'de bulunan Bulgar kralının Osmanlılar'a yakınlaşmasına yol açtı. 1371'de Sırp müşterek kuvvetlerinin Çirmen'de bozguna uğratılmasında önemli rol oynadı. Bunun ardından Vezîriâzam Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa'nın maiyetinde Makedonya fütuhatına katıldı; Kabaağaç, Kavala, Drama, Zihne ve Serez'in alınmasını sağladı

(Edirneli Oruç Beğ, s. 46) ve muhtemelen Niş fethinden hemen sonra 788 (1386) baharındaki Karaman seferinden önce vefat etti. Kirmasti'deki türbesinde medfundur. Neşrî onun Bosna seferi sonrasında (Cihannümâ, I, 239, 241), Hadîdî avlanırken (Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 101), Solakzâde Sofya'nın zaptı arefesinde (Târih, I, 52) öldüğünü kaydeder; Hoca Sâdeddin ise 1389 Kosova Savaşı'na katıldığını belirtir (Tâcü't-tevârîh, I, 121). Lala Şahin, bazı Osmanlı kaynaklarında ve araştırmalarda Bosna ve Arnavutluk yöresinde 1380'lerde faaliyette bulunan Kefalya / Kavala Şâhin ile karıştırılmıştır.

Filibe fethinden sonra bölgenin çeltik ziraatına açılmasını sağlayan ve aldığı esirlere, ordunun geçmesi için düzenli yollar ve Meriç nehri üzerine kâgir bir köprü yaptıran Lala Şâhin Paşa'nın Bursa'da hanı (Bezir Han), mektep ve medresesiyle bir mahallesi vardır. Rivayete göre Şâhin Paşa, Hisar içinde Balıkpazarı kapısı civarında bulunan bu medreseyi İznik'in fethi sırasında mahsur kalanlara yardıma gelen Bizans kuvvetlerini yenerek elde ettiği ganimetle 740'lı (1339) yıllarda inşa ettirmiştir. Medresesi için 749'da (1348) düzenlediği vakfiyesi mevcuttur. Medrese 1515, 1778, 1818, 1844 ve 1968 yıllarında onarım görmüş olup halen çocuk kütüphanesi olarak kullanılmaktadır. Mustafakemalpaşa'da Kirmasti çayının yanında mescid, medrese, tekke, hamam, imaret ve türbeden oluşan külliyesi türbe dışında harap haldedir. Tekkesinin 1860'lı yıllarda faal olduğu bilinmektedir (bk. LALA ŞÂHİN PAŞA KÜLLİYESİ). Mescid ve tekkesinin kuzeyinde bulunan medresenin yerinde ilkokul bulunmaktadır.

1948'de onarılan türbesi belediye tarafından depo olarak kullanılmaktadır. Vakıf mütevelliliği kendisinden sonra büyük oğlu Mehmed, ondan da torunları Bâlî ve Hamzazâdeler'e intikal etmiştir. Lala Şâhin Paşa, bu eserleri için Kirmasti kasabasındaki yirmi sekiz dükkânla Orhan Gazi zamanında mülk edindiği köy ve meraların tamamı olan sekiz köyü vakfetmiştir. Günümüzde Edirne'nin Lalapaşa ilçesine adını veren Şâhin Paşa'nın soyundan gelen Bâlî ve Züfer beylerin camileriyle Hamza Bey'in türbesi de Kirmasti'dedir.

BİBLİYOGRAFYA

Lala Şâhin Paşa Vakfiyesi, VGMA, defter nr. 732, s. 74 vd.; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 4471, s. 299-305; Anonim Osmanlı Kroniği (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 2000, s. 27-32; Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 126, 127-128, 129, 132, 133; Edirneli Oruç Beğ, Oruç Beğ Tarihi (nşr. Atsız), İstanbul, ts., 39-46; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 193, 195 vd., 239-241; Hadîdî, Tevârîh-i Âl-i Osmân (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 1991, s. 82-85, 88-91, 98-101; Belgradî Hâkî Efendi, Hadâiku'r-reyhân, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3234, vr. 4b vd.; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1280, I, 69, 72-79, 84-92, 102, 109-110, 114, 121; Solakzâde, Târih (haz. Vahid Çabuk), Ankara 1989, I, 40-52; Hammer (Atâ Bey), I, 207, 209, 212, 217, 219, 220, 222, 224; Ahmed Refik, Meşhur Osmanlı Kumandanları, İstanbul 1318, s. 56-68; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi I, s. 92 vd.; Halil İnalcık, "Edirne'nin Fethi (1361)", Edirne: Edirne'nin 600. Fetih Yıldönümü Armağan Kitabı, Ankara 1965, s. 144-148, 156; Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1983, III, 315-316; Mustafa Bilge, İlk Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1984, s. 23, 24, 27, 39, 91-94, 191, 299-305; S. Yıldız Ötüken v.dğr., Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1986, IV, 525-529; Stephen W. Reinert, "Niş'ten Kosova'ya: I. Murad'ın Son Yıllarına İlişkin Düşünceler", Osmanlı Beyliği: 1300-1389 (trc. Gül Çağalı Güven v.dğr.), İstanbul 1997, s. 186, 227-228; İsmet Parmaksızoğlu, "Lala Şahin Paşa", TA, XXII, 458; Elizabeth A. Zachariadou, "Shāhīn, Lala", EI^2 (İng.), IX, 211.

Abdülkadir Özcan

LALA ŞÂHİN PAŞA KÜLLİYESİ

Orhan Gazi döneminde Mustafakemalpaşa'da inşa edilen külliye.

Bursa'nın Mustafakemalpaşa ilçesinde (eski Kirmasti) Kirmasti çayının yakınında bir parkın içinde yer alan külliye cami, medrese ve türbeden meydana gelmektedir. Rumeli Beylerbeyi Lala Şâhin Paşa'nın Rebîülevvel 749 (Haziran 1348) tarihli vakfiyesinde belirtildiği üzere caminin karşısında bir de zâviye bulunuyordu. Lala Şâhin Paşa'nın Kirmasti'de imaret dışında külliyeye gelir sağlayan hamam ve dükkânlarla çayın üzerine ahşap bir köprü inşa ettirdiği çeşitli belgelerden öğrenilmektedir. Lala Şâhin Paşa bu eserleri, 740 (1339-40) yılı civarında İznik yakınında Bizanslılar ile yapılan Yalakâbâd (Yalova) Muharebesi'nde ele geçirilen ganimetlerle inşa ettirmiştir. Bugün külliyeden sadece türbe sağlam durumdadır. Cami tamamen yok olmuş, şerefesiyle birlikte yıkılan minarenin alt kısmı ile medrese duvarlarının bazı parçaları da günümüze ulaşmıştır.

Minarenin kare planlı kaidesi kesme taşla tuğladan, pabuç ve gövdesi sadece tuğladan yapılmıştır. Minarede pabuç kısmının pahlanarak silindirik gövdeye bağlandığı görülür. Gövdenin alt ve üst kenarlarını ince birer bilezik sınırlar. Şerefe altının tuğladan stalaktitli olduğu bazı eski fotoğraflarından anlaşılmaktadır. Kaidenin doğuya bakan cephesinde bulunan mermer üzerine ta'lik hattıyla yazılmış dört satırlık manzum kitâbe, 1238 yılı Receb ayı başında (Mart 1823) minarenin yenilendiğini göstermektedir. Ayverdi'ye göre bu tamirat minarenin kaide kısmının üstündeki bölümle ilgilidir (Osmanlı Mi'mârîsi I, s. 190).

Caminin kuzeydoğusunda yer aldığı anlaşılan medresenin sadece kuzeydoğu ve kuzeybatıya bakan duvarlarının bir kısmı sağlam durumda iken Cumhuriyet'in ilk yıllarında üzerine bir okul yapılmıştır. İri bloklar halindeki kesme taş ve tuğladan işçilikleri olan bu duvarlarda kuzeydoğudakinde dairevî şekilli iki sıra pencere yer almaktadır.

Türbede kitâbe bulunmamaktadır. Fakat vakfiyesinden anlaşıldığı üzere 749'dan (1348) önce inşa edilmiştir. 21 Muharrem 1202 (2 Kasım 1787)

tarihinde onarılarak yapıya yeni pencereler açılmıştır. Restorasyonu 1948'de Maarif Vekâleti tarafından gerçekleştirilen türbe belediye tarafından depo olarak kullanılmaktadır. Kare planlı gövdesinin üzerine sivri külâhlı bir kubbeyle örtülü olan türbe, büyük bir ihtimalle Bizans dönemine ait eski bir yapının duvarları ve bazı mimari parçalarından faydalanılarak inşa edilmiştir.

Yapının en hareketli cephesi durumundaki güneydoğu cephesi Bizans karakteri taşımaktadır. Bu cephede dört adet kademeli yuvarlak kemer görülmektedir, bunlardan batı uçtaki kemerin içinde geniş bir pencere yer alır. Pencerenin mermerden yapılmış konsantrik kemeri lotus yapraklarıyla zengin bir süsleme ihtiva eder. İki kemer arasındaki dairevî tuğla rozet, hasır örgüsü şeklindeki geometrik geçmeli bordür, bunun üstündeki kemercik frizi ve çatı eteğindeki çift sıra kirpi saçak hareketli bir cephe meydana getirmektedir. Giriş cephesi, ana eksen üzerindeki kapı ve bunun iki yanında açılmış olan yuvarlak tuğla kemerli iki pencereye sahiptir. Kapı lentosu ve alınlığı Bizans işidir. Diğer cepheler oldukça sadedir. Güneybatı cephesinde bir, kuzeybatı cephesinde iki küçük pencere görülür. Yine Bizans malzemesi olan konsollarla taşınan, kalın kaval silmelerin sınırladığı sekiz dilimli yüksek kubbesi Selçuklu üslûbundadır. Ayverdi tarafından tesbit edilen (a.g.e., s. 194, 197, rs. 276-277), üzerlerinde nesih hattıyla yazılmış dua ve sûrelerin yer aldığı söveler bugün yerinde bulunmamaktadır.

Hiçbir izi kalmamış olan zaviyenin caminin tam karşısında olduğu vakfiyesinde belirtilmiştir. Ayverdi bu bilgiye dayanarak zaviyenin yeri için caminin doğusundaki eğimli araziyi teklif eder (a.g.e., s. 190, rs. 266). Bu yapı 1278'den (1861-62) sonraki bir tarihte ortadan kalkmıştır. Yeri bilinmeyen hamamın dükkânlarla birlikte 967 (1560) yılında tamire muhtaç olduğuna dair bir belge mevcuttur. Kirmasti çayının üzerinde büyük bir ihtimalle bugünkü modern köprünün bulunduğu mevkide yapılmış olan kırk gözlü ahşap köprünün III. Ahmed devrinde (1703-1730) yenilendiği bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 8-9; J. von Hammer-Purgstall, Osmanlı Devleti Tarihi (trc. Mümin Çevik - Erol Kılıç), İstanbul 1983, I, 76; Sicill-i Osmânî, III, 132; F. W. Hasluck, Cyzicus, Oxford 1910, s. 75; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi I, s. 189-197, rs. 266-277; a.mlf., "Osmanlı Mimarisinin İlk Asrı", Milletlerarası Birinci Türk Sanatları Kongresi (Ankara 19-24 Ekim 1959), Kongreye Sunulan Tebliğler, Ankara 1962, s. 75; a.mlf., "Orhan Gazî Devrinde Mi'mârî", AÜ İlâhiyat Fakültesi Yıllık Araştırmalar Dergisi, I, Ankara 1957, s. 135-136, rs. 39-40; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 573; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 95-96; Cahid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, s. 571; Yıldız Demiriz, Osmanlı Mimarisi'nde Süsleme I: Erken Devir 1300-1453, İstanbul 1979, s. 634-637, rs. 699-705; Mustafa Bilge, İlk Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1984, s. 191-192, 302; S. Yıldız Ötüken v.dğr., Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1986, IV, 525-530, 713-714, rs. 289-293, şekil 135; Orhan Cezmi Tuncer, Anadolu Kümbetleri II: Beylikler ve Osmanlı Dönemi, Ankara 1991, s. 127-131.

Enis Karakaya

LÂLE

(لاله)

Şekil ve renk özellikleriyle edebiyatta ve süsleme sanatlarında kullanılan çiçek.

Farsça bir kelime olan lâle (Lat. tulipa) çok yıllık, soğanlı ve otsu bir bitkinin adıdır. Çiçekleri bir sap üzerinde bir tane olup çiçek örtüsü altı parçalı, serbest, kırmızı, sarı veya beyaz renkli olabilir. Her parçanın dip kısmında genellikle esmer renkli bir leke görülür. Gerçek vatanının Orta Asya olduğu sanılan lâle esas itibariyle yabani bir bitkidir. Türkiye'de on beş kadar türü bulunmaktadır. Çok çiçekliler de dahil yaklaşık 5000 çeşidi bahçelerde süs bitkisi olarak yetiştirilmektedir.

Romalılar ve Bizanslılar döneminde tanınmayan lâle Anadolu'da XII. yüzyıldan itibaren süs bitkisi olarak kullanılmaya başlanmıştır. Lâlenin Türkiye'den Avrupa'ya ne zaman götürüldüğü kesin olarak bilinmemektedir. Avusturya-Macaristan imparatorunun Kanûnî Sultan Süleyman nezdindeki elçisi Ootgeer Giselijn van Busbeke'nin İstanbul'dan Avrupa'ya götürdüğü bitkiler arasında lâle soğanlarının da bulunduğu sanılmaktadır. 1559 Nisanında Augsburg'da (Almanya) Hewart'ın bahçesinde çiçek açan lâle türü İsviçreli tabiat bilgini Konrad Gesner tarafından "tulipa turcarum" (Türk lâlesi) olarak adlandırılmıştır. Lâle tutkusu, bütün dünyada zaman zaman "lâle deliliği" (tulipomania) diye anılan aşırı boyutlara ulaşmıştır. Bu tutkunun, lâlenin XVI. yüzyıl İstanbul'unda kültür yoluyla çok sayıda çeşidinin elde edilmesiyle arttığı ve XVIII. yüzyılda, özellikle sonradan Lâle Devri (1718-1730) denilen dönemde doruğa ulaştığı bilinmektedir. Bugün Avrupa ülkelerinde lâle bitkisi için kullanılan "tulip" kelimesi, Türkler'in bu bitkiye "tulipan" adını verdiklerini kaydeden Busbeke'nin hâtıratına dayanmaktadır. S. W. Murray, bu ismin Türkler'in başlarına sardıkları tülbentle ilgili olduğunu kaydetmektedir. Kelimenin "sarık biçimindeki çiçek" anlamında tülbentten gelmiş olması ihtimali kuvvetlidir.

İstanbul'da ıslah edilmiş ilk lâle çeşidini elde eden kişinin Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi olduğunu Tabib Mehmed Aşkî kitabında kaydetmektedir. XVIII. yüzyıl başlarına kadar yetişen şükûfecilerle bunların yetiştirdiği lâle ve zerrin çeşitlerinin isimlerini veren Netâyicü'l-eshâr adlı kitabın müellifi Cerrahpaşa Camii imamı Mehmed b. Ahmed Ubeydî Efendi de en eski lâle yetiştiricisi olarak Ebüssuûd Efendi'yi göstermekte ve elde ettiği ilk lâle çeşidine "nûr-ı adn" (cennet nuru) ismi verildiğini yazmaktadır. XVI-XVII. yüzyıllarda İstanbul'da yetiştirilen lâle çeşitlerinin isimleri, özellikleri ve yetiştiricileri hakkında bilgi veren el yazması risâlelere göre bunların sayısı 2000 civarındadır. XVIII. yüzyıldan başlayarak âdeta bir yarış haline gelen lâle yetiştiriciliği yoluyla şekil ve renk bakımından farklı ve her birine ayrı ad verilmiş yüzlerce lâle türünün

ortaya çıktığı bilinmektedir (Redhouse sözlüğünde yirmi üç, Münir Aktepe'nin yayımladığı bir narh listesinde 239 lâle ismi bulunmaktadır; ayrıca bk. Türk Çiçek ve Ziraat Kültürü Üzerine, tür.yer.). İstanbul'da yetiştirilen lâle çeşitleri, biçimleri ve renkleri hakkında en önemli bilgiler, Ekrem Hakkı Ayverdi koleksiyonunda bulunan ve "Lâle Mecmuası" adı verilen al-bümde yer almaktadır. 1725 yıllarında oluşturulduğu sanılan bu mecmuada elli kadar İstanbul lâlesi çeşidinin renkli resimleri vardır. İstanbul'da elde edilen lâle türlerinin biçimleri bugün "Avrupa lâlesi" (kaba lâle) olarak bilinen lâle çeşitlerinden çok farklıdır. İstanbul lâlesinin çiçeği badem biçiminde, periant parçaları ise (berkleri) hançer şeklinde ve uçları tığ gibi ince, uzun ve sivridir. Sadrazam Damad İbrâhim Paşa dönemi serşükûfecilerinden Şeyh Mehmed Lâlezârî, Mîzânü'l-ezhâr adlı eserinin birinci bölümünde bir lâle çeşidinin değerli sayılabilmesi için taşıması gerekli olan yirmi kadar özelliği anlatmaktadır. Bu eser H. F. von Diez tarafından Almanca'ya (1815), W. S. Murray tarafından Almanca'dan İngilizce'ye çevrilip kısaltılarak The Habit of Flowers ismiyle yayımlanmıştır.

Türk Edebiyatında Lâle. Lâlenin Türkiye'de en çok sözü edilen türleri rûmî lâle, lâle-i Nu'mân, Manisa lâlesi ve Girit lâlesidir. Rûmî lâle kırmızı renklidir. Lâle-i Nu'mân şakayık da denilen gelinciktir. Yalınkat, katmerli, beyaz, sarı, pembe, kırmızı ve alaca çeşitleri vardır. Bu çiçeği Hîre'deki Lahmî hânedanının son hükümdarı Nu'mân b. Münzir çok sevdiği için ona bu ad verilmiştir. İran mitolojisine göre yıldırım yaprağın üzerindeki çiğ

tanesine düşmüş, çiğ tanesi ve yaprak alev alarak yanınca lâle ortaya çıkmıştır. Bâkî'nin, "Sehâb-ı lutfun âbın teşne dillerden dirîğ etme / Bu deştin bağrı yanmış lâle-i Nu'mân'ıyız cânâ" beytinde bu inanca telmih vardır. Manisa lâlesi şakayık türünden, güneşte açan kadehi beyaz, kenarı havai bir çiçektir. Girit lâlesi ortası siyah tohumlu, beyaz katmerlidir; başka renkleri de elde edilmiştir. Anadolu'da lâlenin dağ lâlesi, berrî lâle, kara lâle, lâle-i dâğdâr, lâle-i hamrâ gibi adlarla anılan birçok çeşidi bulunmaktadır (Kartal, s. 13-26).

Lâleyi Anadolu'ya Türkler getirmiş olmalıdır. XIII. yüzyıldan başlayarak Selçuklu âbidelerinde, yazma kitap ve kaplarında yer alan bu çiçeği mevcut bilgilere göre şiirde ilk kullanan kişi, "Lâlenin yanakları yalım yalım, nergisin gözünden kaçıp gizlenmede" sözüyle Mevlânâ'dır. Divan şiirinde ise ilk defa XIV. yüzyılda Ahmedî Cemşîd ü Hurşîd mesnevisinde, "Niçin gülgûn sürer yüzüne lâle" mısraıyla lâleyi yüzüne allık süren bir güzel şeklinde tasvir etmiştir. XV. yüzyıldan sonra şiirde yaygın olarak kullanım alanı bulan lâleyi Şeyhî, Necâtî, Ahmed Paşa gibi şairler çeşitli özellikleriyle ele almışlardır. XVI. yüzyılda Bâkî'nin, "Jâlelerden takınır tâcına gevher lâle / Şâh oluptur çemen iklîmine benzer lâle" beytiyle başlayan "lâle" redifli bir gazeli vardır. XVIII. yüzyılda Nedîm, "Çerâğan vakti geldi lâlezârın dîdesi rûşen" ve, "Lâle faslı ıyd hengâmı bahar eyyâmıdır" nakaratlı şarkılarıyla baharı lâleyle özdeşleştirdiği gibi birçok gazel ve şarkıyla Lâle Devri'nin lâlelerini ve lâle bahçelerini ölümsüzleştirmiştir.

Şairler tarafından lâlenin üzerinde durulan önemli özelliklerinden biri kırmızı rengidir. Bu renk daha çok sevgilinin utangaçlığını sembolize etmekte, utangaçlığından dolayı da lâle bağ kenarında "hacîl" durmaktadır: "Aceb mi bâğ kenarında dursa lâle hacîl / Ki lâlezâr-ı cemâlinde hâr u zârındır" beytinde Ahmed Paşa bu duruma telmihte bulunmuştur. Utangaç sevgilinin yanağı, âşığın göz yaşı lâlenin kırmızı rengine benzetilir ve teşbîh-i tafdîlî yoluyla bunların lâleden üstün olduğu belirtilir. Renginden dolayı lâle ayrıca âşık, gönül, kan, yara, yüz, yanak, gelin, kanlı göz, göz yaşı, kanlı kefen, ateş, çerağ, güneş, şafak, kına, kızılbaş, şarap (şarâb-ı lâlegûn), la'l, kâse-i mercan, la'lîn kadeh, al sancak; şekil yönünden de kadeh, çadır, asker, sancak beyi, serasker, attar, kırmızı fanus, etfal (çocuk), külâh, dil gibi unsurlara benzetilir. Lâleden söz eden beyitlerde rengi

dolayısıyla kan ağlamak, bağrı hun olmak, kan bulaşmak, kan yutmak, kanına girmek, kan içmek, kanlı olmak, kanı kurumak, nice demler görmek, yanıp yakılmak gibi deyimlere de yer verilir.

Lâlenin ortasındaki siyahlığın sevgilinin yanaklarını kıskanma veya onlara özenme sonucunda ortaya çıkan bir yara olduğu düşünülür. Bu haliyle bazan bağrını dağlayan bir âşık olur veya üzerinde siyah ben bulunan bir yüz gibi tasavvur edilir. Bu siyahlık, gözlerine kara su inme şeklinde de anlatıldığı gibi dimağını muattar kılmak için âşığın kadehine amber koymasıyla da izah edilir. Lâle bazan buhurdanlık taşıyan bir kişidir. Kırmızı yaprakları ateş, siyah nokta ise ateş üzerine konmuş öddür yahut lâle, elinde la‘lden yapılmış bir sürmedan olduğu halde sürme satmaktadır.

Dağ eteklerinde, ırmak kıyılarında taşlık yerlerde, bağ, bahçe, çemen, sebzezar ve sahralarda yetişen yabani bir çiçek olan lâlenin çok çabuk solması ve suya fazla ihtiyaç duyması gibi özelliklerinden de söz edilir. Bu durum “bağ kenarında durma” şeklinde anlatılır ve bundan dolayı lâle “garip” olarak tanımlanır. “Miskin” (miskîn) nitelemesiyle de lâlenin, ortasındaki siyahlığa misk rengi ve kokusu dolayısıyla işaret edilir. Necâtî Bey’in, “Taşradan geldi çemen mülküne bîgâne diyü / Devr-i gül sohbetine lâleyi iletmediler” beyti ise lâlenin, “lâle-i sahrânişîn” terkibinden dolayı yabani ve meclis âdâbını bilmeyen bir taşralı olarak düşünüldüğünü ifade eder.

Lâle kelimesi Allah lafzında yer alan harflerle yazılmakta, dolayısıyla her ikisi de ebced değeri olarak altmış altı sayısını vermektedir. Refî-i Kalâyî, Rumeli Kazaskeri Şemseddin Efendi’ye yazdığı kasidesinde, “Subhdem dönse n’ola mihr-i cemâle lâle / Oldu mazhar aded-i ism-i celâle lâle” beytiyle bu hususa işaret etmektedir. İzzet Ali Paşa da bu durumu, “Mazhar-ı ism-i celâl olmasa hakkā lâle / Bulamazdı bu kadar rütbe-i vâlâ lâle” beytiyle dile getirmektedir. Bazı mutasavvıfların mezar taşlarına lâle motifinin işlenmesi de bu benzerlikle ilgili olmalıdır. Lâle kelimesi tersinden okununca “hilâl” kelimesi ortaya çıktığından şairler “aks-i lâle” sözüyle de hilâle işaret ederler.

Lâle kumaş, halı, tahta, deri, sedef ve taş işlerinde önemli bir süsleme unsuru olarak da kullanılmıştır. “Lâle bin altın ise hâle bedavadır” ata sözü

içinde de yer alan lâle özellikle halk türkülerinde ve halk şiirinde daha çok gül, bülbül, sümbül, bahar gibi kelimelerle birlikte anılmıştır (Özbek, s. 136, 445, 475). Rüya tâbirnâmelerinde lâle ile ilgili çeşitli hususlara yer verilir. Bunlardan II. Bayezid'in şehzadesi Şehinşah adına yazılan Kâmilü't-ta'bîr adlı eserde lâleye dair çeşitli rüyalar tabir edilir.

BİBLİYOGRAFYA

Agâh Sırrı Levend, Divan Edebiyatı, İstanbul 1943, s. 179-180; Ekrem Hakkı Ayverdi, XVIII. Asırda Lâle, İstanbul 1950; Mehmet Özbek, Folklor ve Türkülerimiz, İstanbul 1975, s. 136, 445, 475; Turhan Baytop - Brian Mathew, The Bulbous Plants of Turkey, London 1984, s. 100; Turhan Baytop, İstanbul Lalesi, Ankara 1992; a.mlf., Türkçe Bitki Adları Sözlüğü, Ankara 1994, s. 195-196 (ayrıca kitabın sonunda 451-475 numaralı fotoğraflar); a.mlf., "Osmanlı Lâlesi", Lâle, sy. 5, İstanbul 1987, s. 3-8;

Beşir Ayvazoğlu, Güller Kitabı, İstanbul 1992, s. 107-141; a.mlf., "Lâle", TDEA, VI, 63-64; Ahmet Kartal, Klasik Türk Şiirinde Lâle, Ankara 1998; Atilla Şentürk, Osmanlı Şiiri Antolojisi, İstanbul 1999, s. 27-28; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, İstanbul 1999, s. 251-252; Türk Çiçek ve Ziraat Kültürü Üzerine: Cevat Rüştü'den Bir Güldeste (haz. Nâzım H. Polat), İstanbul 2001, tür.yer.; Nurhan Atasoy, Hasbahçe: Osmanlı Kültüründe Bahçe ve Çiçek, İstanbul 2002; Feyzullah Dayıgil, "İstanbul Çinilerinde Lâle", VD, II (1942), s. 223-232; M. Münir Aktepe, "Damad İbrahim Paşa Devrinde Lâle", TD, IV/7 (1953), s. 85-126; a.mlf., "Damad İbrahim Paşa Devrinde Lâleye Dair Bir Vesika", TM, XI (1954), s. 115-130; I. Melikoff, "La fleur de la souffrance. Recherche sur le sens symbolique de lāle dans la poésie mystique turcoiranienne", JA, CCLV/5 (1967), s. 341-360; A. Süheyl Ünver, "Türkiye'de Lâle Tarihi", VD, IX (1971), s. 265-276; Orhan Şaik Gökyay, "Divan Edebiyatında Çiçekler", TT, sy. 76 (1990), s. 30-33; sy. 77 (1990), s. 34-39; "Lâle", SA, III, 1217-1219; Necdet Sakaoğlu, "Lâle", DBİst.A, V, 178.

SANAT.

Lâle, yarı üslûplaşmış şekliyle XVI. yüzyılın ilk yarısından sonra Türk bezeme sanatlarında önemli bir yer tutar. Kanûnî Sultan Süleyman devri saray nakışhânesi sernakkaşı Kara Memi, Türk tezyinatında yaprak ve goncasıyla beraber çizilen yarı üslûplaşmış gül, karanfil, lâle ve bahar dalı motifleriyle yeni bir üslûp ve anlayış getirmiştir. Bu tarz kısa zamanda saray ve sanatkârları etkilemiş, kitap, çini, maden, ahşap ve dokuma sanatlarında çok yaygın olarak kullanılmıştır. Kara Memi üslûbuyla beraber Türk motif grupları arasına giren lâle kazandığı farklı biçim ve renkleriyle çok beğenilmiş, ilgi görmüştür. Üslûplaştırılmış olmasına rağmen karakterini kaybetmeyen bu lâle motiflerini farklı isimleriyle desen içinde XIX. yüzyıla kadar görmek mümkündür.

Yarı üslûplaşmış çiçek ve zengin lâle motifleriyle tezhip edilmiş kitap ve murakka‘lar arasında en güzel örnekleri, Kara Memi’nin olgunluk dönemini temsil eden Dîvân-ı Muhibbî (İÜ Ktp., TY, nr. 5467) ve klasik desen içinde lâle motiflerinin yer aldığı Şah Mahmud murakkaıdır (İÜ Ktp., FY, nr. 1426). Türk ve İslâm Eserleri Müzesi’nde (nr. 320) muhafaza edilen mushaf-ı şerifin tığlarında soğanıyla birlikte lâle çiçeği bütün özellikleriyle yer almaktadır.

Kırmızı renk ve zarif şekliyle XVI. yüzyılın ikinci yarısından sonra çini sanatında görülen lâle motifi ilk defa, 950’de (1543) yapılan Şehzade Mehmed Türbesi ile daha sonra inşa edilen Hadım İbrâhim Paşa Camii çinilerinde yazı aralarına serpiştirilmiş olarak yer alır. Rüstem Paşa, Sokullu Mehmed Paşa, Sultan Ahmed camileri ve Haseki Hürrem Sultan Türbesi çini tezyinatında lâle motifinin renk ve desen çeşitliliği bakımından en zengin örnekleri verilmiştir. XVII. yüzyılın çini sanatında lâle motifi yarım asır önceki zengin çeşit ve desen güzelliğinden yavaş yavaş uzaklaşmış, XVIII. yüzyılda ise önemini kaybetmiştir.

Çini süslemelerinde lâle çini kitâbelerinde yazı arasındaki boşlukları dolduran bir motif, bazan hatâî ve yaprak motiflerinin içlerini süslemede

kompozisyon güzelliğini arttıran bir eleman olarak işlenmiştir. Bazan da kompozisyon içinde tek başına veya çiçeklerle birleşmiş veya tepelik tarzında oturtulmuş olarak tezyinî birlik meydana getirir.

Lâle, çini süslemelerde tabii renklerine bağlı kalınmadan kompozisyonun renk âhengine uyarak siyah dışında bütün renklerde boyanmıştır. Kompozisyonu oluşturan diğer süsleme unsurlarının oranlarına uygun bir irilikte tasarlanan lâle motifi göz hizasındaki çinilerde küçük, yükseklerde ise gözle eser arasındaki uzaklık düşünülerek büyük yapılmıştır (Dayıgil, sy. 2 [1942], s. 223-227). Lâle motifleri XVI. yüzyıl Bursa çatma, İstanbul kemha dokumalarında ve işlemelerinde büyük bir ustalık ve zevkle işlenmiş desen içinde yer almıştır (TSM, nr. 31/4; Washington The Textile Museum, nr. 1.22).

Lâle motifinin tuğra bezemesinde de bolca kullanıldığı klasik dönem Türk buketlerinin içinde lâlesiz bir desen çizilmemiştir. Lâle motifinin Kanûnî Sultan Süleyman devri tombak miğferlerinde, Topkapı Sarayı Müzesi'nde bulunan silâh koleksiyonunda yer alan at miğferlerinde çok ustaca işlendiği görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Tahsin Öz, Türk Kumaş ve Kadifeleri, İstanbul 1951, II, 147; J. Carswell, From the Tulip to the Rose, Studies in Eighteenth Century Islamic History, London-Amsterdam 1977, s. 328-355; Çelik Gülersoy, Lâle ve İstanbul, İstanbul 1980; Yıldız Demiriz, Osmanlı Kitap Sanatında Natüralist Üslûpta Çiçekler, İstanbul 1986, s. 355-357; a.mlf., 18. Yüzyılda Çiçek Ressamlığı, 18. Yüzyılda Osmanlı Kültür Ortamı, İstanbul 1998, s. 75-90; İnci Birol - Çiçek Derman, Tezyînî Türk Sanatında Motifler, İstanbul 1991, s. 113-128; Nurhan Atasoy, Hasbahçe: Osmanlı Kültüründe Bahçe ve Çiçek, İstanbul 2002, tür.yer.; Feyzullah Dayıgil, "İstanbul Çinilerinde Lâle", VD, sy. 2 (1942), s. 223-227; Tahsin Tunalı, "III. Sultan Ahmed ve Lâle Devri", Hayat Tarih Mecmuası, VIII/5, İstanbul 1972, s. 34-43; Talat S. Halman, "Lâle Devri Coşkuları", Kültür ve Sanat, sy. 34, Ankara 1997, s. 5-7;

“Lâle”, SA, III, 1217-1219; Gülnur Duran, “Kara Memi”, DİA, XXIV, 362-363.

F. Çiçek Derman

LÂLE DEVRİ

Osmanlı tarihinin 1718-1730 yılları arasına sonradan verilen ad.

XVIII. yüzyıl Osmanlı kroniklerinde Lâle Devri adı altında bir dönem tanımlaması mevcut değildir. 1718'de Avusturya ve müttefiki Venedik'le imzalanan Pasarofça Antlaşması'nın ardından başlayan uzun barış döneminde başta Haliç ve Boğaziçi olmak üzere iptilâ derecesine varan bir yaygınlıkta lâle yetiştirildiğinden ilk defa Yahya Kemal Beyatlı bu devir için Lâle Devri tabirini kullanmıştır. Tarihçi

Ahmed Refik Altınay tarafından 1913 yılında İkdam gazetesinde tefrika edilen makalenin ve iki yıl sonra basılan kitabın başlığında kullanılan bu ad Osmanlı tarih literatüründe yaygınlık kazanmış, Osmanlı tarihinin bir zevk, eğlence, barış, yenileşme ve sivil reform döneminin başlangıcı olarak anlaşılmıştır.

Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa'nın uzun sadâret yıllarını içine alan ve 1730'da Patrona Halil İsyanı ile sona eren bu dönem Batı ile siyasî, ekonomik ve kültürel ilişkilerin geliştirildiği zaman dilimini ifade eder. Paris'e, Viyana ve Moskova'ya gönderilen elçilerden sadece diplomatik ve ticarî antlaşmaları imzalamaları değil Avrupa diplomasisi ve askerî gücü hakkında bilgi edinmeleri de istenmiştir. Paris'e XV. Louis nezdine gönderilen Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi başta eğitim olmak üzere Fransa'dan çok etkilenmiş ve bunu İstanbul'a taşımıştır. Bu arada ticarî ilişkiler de gelişmiş, iki ülke arasında yılda 500 ticaret gemisi gidip gelmiştir.

Yenileşme politikasının en önemli göstergesi, Çelebi Mehmed Efendi'nin oğlu Mehmed Said Efendi ve İbrâhim Müteferrika'nın gayretleriyle 1727'de Müteferrika'nın İstanbul Yavuzselim'deki evinde kurulan matbaadır. Bir istihkâm subayı olan ve Osmanlı hükümetinden iltica talebinde bulunan De Rochefort, bazı askerî reform girişimlerinde bulunmuşsa da yeniçerilerin tehdidinden korkulduğundan bunda başarılı olunamamıştır. Bir Fransız mühtedisi olup Gerçek Dâvud Ağa adıyla anılan

kişi de Şehzadebaşı'nda çağdaş anlamda ilk yangın söndürme kurumu olan Tulumbacı Ocağı'nı kurmuş (Râşid, V, 442), Boğaz güvenliği için Kız Kulesi'ne fener konulmuştur. Bu arada tersane ıslah edilmiş ve ilk defa üç ambarlı gemilerin yapımına başlanmıştır. Teknoloji alanında, Seyyid Vehbî ve Mehmed Hâzin'in eserlerinde dönemin sünnet eğlencelerinde kullanılan ve içinde beş altı kişi bulundurabilen timsah şeklinde deniz altıdan da söz edilmektedir (Terzioğlu, XI, 265). Sanat ve edebiyattan hoşlanan Vezîriâzam Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa dönemin ünlü şair, mûsikişinas ve sanatkârlarını etrafına toplamış, dışarıya el yazması kitap çıkarılmasını yasaklamıştır (Râşid, IV, 311). Asıl önemlisi, resmî bir tercüme heyeti kurularak Doğu'dan ve Batı'dan önemli eserlerin Türkçe'ye çevrilmesidir (eserlerin listesi için bk. Aydüz, II/3 [1997], s. 143 vd.).

Düşünce alanında önemli değişikliklerin yaşandığı on iki yıllık bu devirde sistemli bir telif hareketi olmuştur. Vak'anüvis tarihleri dışında Seyyid Vehbî dönemin eğlenceye dönük sosyal hayatını Surnâme'sinde, Pasarofça Antlaşması'nı ise Sulhiyye'sinde ele almıştır. Müellifi bilinmeyen Islahat Takriri'nde Osmanlı tarihinde ilk defa ciddi bir şekilde yenileşme meselesi tartışılmıştır (Unat, I/2 [1941], s. 81 vd.). Bunların dışında dönemin "reîs-i şâirân"ı Osmanzâde Ahmed Tâib ile şuarâ tezkiresi müellifleri olan Safâî, Sâlim ve İsmâil Belîğ'in birçok tercüme ve telifi vardır. Bazı eserler ise Türkçe'den Fransızca'ya çevrilmiştir. Topkapı Sarayı'nda, Yenicami'de ve Damad İbrâhim Paşa'nın Şehzadebaşı'ndaki külliyesi içinde kütüphaneler tesis edilmiş, şair Nedîm'in hâfız-ı kütübü olduğu saray kütüphanesinde dersler yapılmış (Râşid, V, 176-177; Çelebizâde Âsım, s. 250-251), çiniciliği geliştirmek için Tekfur Sarayı'nda bir çini imalâthanesi kurulmuş, İznik ve Kütahya imalâthaneleri restore edilmiş, kiremit imaline başlanmıştır. Bu arada bir dokuma atölyesi açılmış, esnaf denetlenmiş, iç ve dış ticaret geliştirilmiştir. Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin ülkeye dönmesinden sonra İstanbul'da başta mimari olmak üzere hemen her alanda Fransız tesiri, süsleme sanatında ise barok ve rokoko tarzları kendini göstermiştir.

Belgrad ormanlarındaki tatlı suların İstanbul'a nakli için bentler (Çelebizâde Âsım, s. 200-202), şehrin çeşitli yerlerinde de çeşmeler yaptırılmıştır. İstanbul'da yeni yollar ve iskeleler inşa ettirilmiş, Kapalı Çarşı'nın yanan Sandal Bedesteni yenilenmiştir. Çarşılarda ekmek satışı ve

kahve ithali denetlenmiş, tabâbet geliştirilmiş, imtihansız tabipler meslekten uzaklaştırılmıştır. Tıp alanında başta Derviş Ömer Şifâî tarafından olmak üzere birçok eser kaleme alınmıştır. Nitekim İstanbul'daki İngiltere elçisinin eşi Lady Montagu, Türkiye Mektupları'nda (s. 66-67). Türkiye'de bazı hastalıklara, özellikle çiçek hastalığına karşı aşı yapıldığından söz etmektedir. Boğaziçi ve Haliç kıyıları köşkler ve kasırlarla donatılmıştır. Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin Fransa'dan getirttiği planlara göre inşa edilen yapılarda Avrupa mimarisinin tesirleri görülmeye başlamış, duvarlar Avrupalı ustalar tarafından Batı tarzında süslenmiştir. Köşklerin en önemlisi İbrâhim Paşa'nın gayretiyle iki ayda tamamlanan Kâğıthane'deki Sâdâbâd Kasrı idi. Devlet adamları tarafından bu mekân kısa sürede şenlenmiş, Kâğıthane deresinin iki tarafı beyaz köşklerle donatılmış, âdeta Paris civarındaki Versailles'a nazîre olmuştur. Diğer köşklerin en ünlüleri Salıpazarı'ndaki

Emnâbâd, Cağaloğlu'ndaki Ferahâbâd, Alibeyköy'deki Hüsrevâbâd, Bebek'teki Hümâyunâbâd, Defterdar'daki Neşatâbâd ve Üsküdar'daki Şerefâbâd kasırlarıdır. Ayrıca Üsküdar ve Kadıköy sahillerinde köşkler inşa edilmiştir. Çeşmelerin en önemlisi Bâb-ı Hümâyun önündeki III. Ahmed Çeşmesi olup bu yapı daha sonra Azapkapı, Tophane ve Üsküdar meydanında yapılanlara örnek olmuştur. Bu arada şehrin temizliğine özen gösterilmiş, surlar onarılmış, birçok köşesi latif bahçelerle süslenmiştir.

Damad İbrâhim Paşa, III. Ahmed'e daima sükûnet ve neşeli bir ortam hazırlamaya özen göstermiş, bu doğrultuda yapılan eğlence ve şenliklerin sembolü de lâle olmuştur. Sadece bahçelerin değil pencere pervazlarının da en gözde çiçeği olan lâlenin 839 türü yetiştirilmiş, yeni türlerin üretimi için yarışmalar düzenlenmiştir. Lâle soğanlarının fiyatı çok artınca hükümet spekülasyonları önlemek amacıyla Ekim 1722'de bir ferman çıkarmak ve lâle fiyatlarına narh koymak zorunda kalmıştır (Ahmed Refik, İstanbul Hayatı, s. 94-95). Çiçekçilik bu dönemde gelişmiş, bir meslek haline gelmiş ve bu alanda "şükûfenâme" adı altında kitaplar yazılmıştır.

Özellikle yaz gecelerinin eğlenceleri çok gösterişli olmuş, başta Beşiktaş'taki sahilsarayda olmak üzere lâlelerin altında kandiller ve yürüyen kaplumbağaların üzerinde mumlar yakılarak çırağan şenlikleri yapılmıştır. Çok defa bu ziyafet ve eğlencelere elçiler de katılır, bunların

bazısı yanlarında ressam da bulundururdu. Bu döneme şahit olan ressamların en ünlüsü, otuz yıl İstanbul’da kalan Jean Baptiste van Mour olup günümüze özellikle kıyafet ve yaşayış tarzıyla ilgili resimler bırakmıştır. Yerli tasvirlerin en güzelleri ise minyatür sanatçısı Levnî’ye aittir. Geçmiş asırlara göre iyice dünyevîleşen eğlenceler geniş halk kitlelerince de benimsenmiş ve sık sık verilen ziyafetler sonunda nişan tâlimleri, at ve yüzme yarışları, güreş vb. etkinlikler yapılmıştır. Lâle mevsimi sona erip kış soğukları başlayınca bir yandan Sultan Ahmed ile veziri her tarafı kapalı mekânları ısıtarak lâle ve karanfil yetiştirmeye çalışırken, öte yandan helva ziyafet ve sohbetleri devreye girer, yapılan şölenlere şairler, edipler ve mûsikişinaslar da davet edilirdi. Hânedan mensuplarının sünnet ve evlilik düğünleri günlerce, hatta haftalarca süren eğlencelere yol açardı.

Osmanlı tarihi kaynakları bu zevk ve safa döneminde sarayın da etkisiyle ahlâk, yaşayış ve âdetlerde değişmeler başladığını ve lüks tüketimin arttığını belirtir. Devlet adamlarına orta sınıfın da katılmasıyla başlayan aşırı harcamaların, özellikle kadınların aşırı süslenmelerinin önlenmesi için bir ferman dahi çıkarılmıştı. Edebiyatın temsilcisi olan Nedîm, Lâle Devri’nin özellikle eğlenceye bakan safhasını şiirlerinde yansıtırken dönemin tarihini Râşid Mehmed, Çelebizâde Âsım ve Arpaeminizâde Mustafa Sâmi yazmıştır.

Başta padişah ve sadrazam olmak üzere devlet ricâlinin gelenekleri zedeleyecek dereceye ve israfa varan eğlence düşkünlükleri bazı çevreleri rahatsız etmekte gecikmedi. Sarayın ölçüsüz masrafları, geleneklerden kopma, sadrazam tarafından konulan aşırı vergiler başta ulemâ olmak üzere halkın büyük çoğunluğunun hoşuna gitmiyordu. Askerî reformlardan endişe duyan yeniçeriler de gayri memnun halkı destekliyordu; zira boş vakitlerinde ticaretle uğraşan yeniçeriler gibi küçük zanaatkârlar da son konulan vergilerden memnun değillerdi. Bazı ulemânın bu hoşnutsuzluğu körüklemesine rağmen ayaklanma siyasî sebeplerden dolayı çıktı. Rusya’nın bir süredir Hazar sahillerine kadar uzanan bölgeyi işgal etmesi, yöre müslümanlarının Osmanlı padişahından yardım talepleri ve İran’da gelişen olaylar Osmanlı Devleti’nin dikkatini ister istemez doğuya çevirmişti. Bazı batı İran şehirlerine giren Osmanlılar ile Ruslar karşı karşıya geldilerse de Fransa’nın İstanbul’daki elçisi Marquis de Bonnac’ın

devreye girmesiyle 1724'te bu devletle "ebedî sulh" diye anılan mukāsemenâme imzalandı ve İran'ın bazı şehirleri paylaşıldı. Ancak İran'ın doğusunda gelişen olaylar sonunda Şah II. Tahmasb'ın tahttan indirilmesi üzerine yeni İran hâkimi Eşref Şah bu anlaşmayı kabul etmedi. 1726'da yapılan Osmanlı-İran savaşını Osmanlılar kaybetti. Doğuda gelişen bu olaylar, merkezde III. Ahmed'e ve Sadrazam İbrâhim Paşa'ya muhalefeti giderek arttırdı. II. Tahmasb'ı himayesine alarak Osmanlı idaresindeki İran şehirlerini, bu arada Hemedan ve Tebriz'i alan Nâdir Ali Han'ın (Nâdir Şah) başarıları hükümet karşıtlarını harekete geçirdi. Sefer giderleri için yeni vergiler konması da bardağı taşıran son damla oldu. Merkezdeki hoşnutsuzluğa taşradaki asayişsizlik sonucu İstanbul'a yönelik göçler, artan işsizlik ve esnafın karşılaştığı zorluklar da eklenmişti. Önemli devlet mevkilerine sadrazam ve şeyhülislâm yakınlarının getirilerek bazı kişilerin önlerinin tıkanması içten içe iktidar kavgalarına yol açmaktaydı. Özellikle sadrazamın, akrabalarından oluşan bir ekip kurmuş olması ve bunların önemli görevlere getirilmesi en çok tepki çeken konuyu oluşturuyordu. Sonunda Tebriz'in elden çıktığı, sadrazamın bunu gizlediği, Üsküdar'da toplanan, fakat bir türlü sefere çıkmayan ordu gibi bahanelerle Patrona Halil önderliğinde bir ayaklanma patlak verdi. Patrona Halil İsyanı olarak bilinen bu ayaklanma sırasında damadı İbrâhim Paşa'yı feda eden III. Ahmed, âsilerin isteği üzerine tahtı da yeğeni I. Mahmud'a terketmek zorunda kaldı. Saltanatının ilk yıllarında âsilerin isteklerine boyun eğen yeni padişah onların lâle bahçelerini,

köşkleri ve diğer eğlence yerlerini tahrip etmesine engel olamadı (Subhî, s. 6 vd.). Böylece bu dönemin zevk ve eğlenceye bakan yönü sona erdiyse de yenileşme ve Batı'ya açılım faaliyetleri sürdü.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 129, s. 185; nr. 133, s. 237; nr. 134 s. 156, 190; nr. 135, s. 303; Silâhdar, Nusretnâme, s. 384-385, 388-389, 396 vd.; Râşid, Târih, IV, 311; V, 145-449; Çelebizâde Âsım, Târih, İstanbul 1282, tür.yer.; Mehmed Efendi, Le paradis des infidèles (ed. Cl. Galland - G. Veinstein), Paris 1981;

Subhî, Târih, s. 6 vd.; Destârî Sâlih Tarihi (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1962, tür.yer.; M. M. Montagu, Türkiye Mektupları: 1717-1718 (trc. Aysel Kurutluoğlu), İstanbul, ts. (Tercüman Gazetesi), s. 66-67; Hammer, Büyük Osmanlı Tarihi (trc. Vecdi Bürün), İstanbul 1991, VII, 249 vd., 347 vd.; M. de Bonnac, Mémoire historique sur l'ambassade du France à Constantinople (ed. Ch. Schefer), Paris 1894, tür.yer.; Ahmed Refik [Altınay], Hicrî On İkinci Asırda İstanbul Hayatı: 1100-1200 (İstanbul 1930), İstanbul 1988, s. 63-68, 71, 77-81, 85-91, 94-97, 100-101, 105-107; a.mlf., Lâle Devri (haz. Haydar Ali Diriöz), İstanbul 1973; a.mlf., "Eski Kâğıthâne Âlemleri", Akşam, İstanbul 7 Mart 1936; 1730 Patrona İhtilâli Hakkında Bir Eser: Abdi Tarihi (nşr. Faik Reşit Unat), Ankara 1943; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 147-148, 152 vd.; IV/2, s. 513 vd.; Münir Aktepe, Patrona İsyanı, İstanbul 1958; a.mlf., "Kâğıdhâne'ye Dair Bâzı Bilgiler", Ord. Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan, Ankara 1976, s. 335-374; a.mlf., "Damad İbrahim Paşa Devrinde Lâle", TD, IV/7 (1952), s. 85-126; V/8 (1953), s. 85-104; VI/9 (1954), s. 23-38; a.mlf., "Ahmed III", DİA, II, 36-38; a.mlf., "Dâmâd İbrahim Paşa, Nevşehirli", a.e., VIII, 441-442; B. Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu (trc. Metin Kıratlı), Ankara 1970, s. 46-48; M. L. Shay, The Ottoman Empire from 1720 to 1734 as Revealed in Despatches of the Venetian Baili, New York 1978, s. 17 vd.; Mehmet İpşirli, "Lâle Devri'nde Teşkil Edilen Tercüme Heyetine Dâir Bazı Gözlemler", Osmanlı İlmî ve Meslekî Cemiyetleri (haz. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1987, s. 33-42; Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, İstanbul 2002, s. 42, 46-50, 63, 86; Arslan Terzioğlu, "Türk-İslâm Kültür Çerçevesinde Uçma Denemeleri, Otomatik Makinalar, Denizaltı ve Roket Teknolojisi", Türkler (nşr. Hasan Celâl Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XI, 265; Faik Reşit Unat, "III. Ahmed Devrine Ait Bir Islahat Takriri", TV, I/2 (1941), s. 81-160; W. Heinz, "Die Kultur der Tulpenzeit des Osmanischen Reiches", WZKM, sy. 61 (1967), s. 62 vd.; N. Suner Pekin, "Yahya Kemal'le Konuşmalar ve Hatıralar", Yahya Kemal Enstitüsü Mecmuası, sy. 3, İstanbul 1988, s. 265; Salim Aydüz, "Lâle Devri'nde Yapılan İlmî Faaliyetler", Divan: İlmî Araştırmalar, II/3, İstanbul 1997, s. 143 vd.; Irène Melikoff, "Lāle Devri", EI² (Fr.), V, 645-648.

Abdülkadir Özcan

EDEBİYAT.

Gündelik hayatta, güzel sanatlarda, ilim ve teknik alanlarında yenileşmenin kısa fakat yoğun bir dönemi olan Lâle Devri edebiyatta da etkilerini göstermiştir. Dönemi yaşamış olan şairlerin eserlerinin çoğunda toplum yaşayışıyla divan şiiri arasındaki ilişkinin geçmiş yüzyıllara kıyasla en üst seviyede olduğu dikkati çeker. Bu ilişki bir taraftan örf ve âdetlerin, eğlence hayatının, çeşitli mekân tasvirlerinin, mahallî özelliklerin karmaşık mazmun ve belâgat oyunlarına sapmadan oldukça yalın ifadelerle şiire yansıması, diğer taraftan şiirin her dönemden daha fazla çeşitli halk tabakaları arasında ve gündelik hayat içinde okunması ve besteleriyle terennüm edilmesi suretiyle olmuştur. Bu karşılıklı etkileşimde, halkın itibar ettiği devletlerinin güzel sanatlara ve edebiyata gösterdikleri teşvik edici ilginin de rolü önemlidir. Başta devrin hükümdarı III. Ahmed ve sadrazamı Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa olmak üzere devlet ricâlinin şiir, mûsiki, mimari, nakış gibi sanat eserlerine yakından ilgi duyması saray çevresinde sanatçıların yer almasına, böylece giderek estetik duyarlığa sahip şahsiyetlerin yetişmesine zemin hazırlıyordu. Başka bir açıdan saray mensuplarının ve İstanbul halkının eğlence hayatına aşırı düşkünlüğü şiiri de kaynağını sathî bir dünya lezzetinde ve zevkperestlikte bulan bir hayat felsefesine (hédonisme) sevketmekteydi. Nedîm'in, "Gülelim eğlenelim kâm alalım dünyâdan / Gidelim serv-i revânım yürü Sâdâbâd'a" mısraları bu felsefeyi özetleyen bir formül olmuştur.

Şehrin yeniden imarı, başta Kâğıthane olmak üzere İstanbul'un bazı mekânlarında eğlence âlemlerinin tertibi, giderek yaygınlaşan bir moda halinde saray, kasır, köşk yahut çeşme, sebil, havuz ve bahçelerin inşası gibi faaliyetler dönemin şairlerini de kasideler ve tarih manzumeleri yazmaya yönlendiriyordu. Sanatın devlet adamlarınca özendirilmesi ve sanatkârların himaye edilmesi şairlerin de hemen her fırsatı değerlendirip ramazâniyye, ıydiyye, şitâiyye, bahâriyye, kasriyye gibi türlerde şiir yazmalarına vesile oluyordu. Bu döneme ait divanların kaside bölümleri sosyal olayların, tarih manzumeleri mimari tarihinin, şarkılar ve gazeller eğlence hayatıyla sanat ve estetik anlayışının bir bakıma belgeleri durumundadır. Bu arada dünyevî zevkleri terennüm eden gazel ve şarkı gibi nazım şekilleri de halk arasında rağbet görüyordu. Yazın açık mekânlara has eğlence ve şenliklerde kışın da helva sohbetleri ve saz fasıllarında mûsiki ve şiir birbirine bağlı iki sanat

olarak itibardaydı.

Lâle Devri'ni idrak eden pek çok şair, III. Ahmed ile veziri Damad İbrâhim Paşa'nın sanat zevkine uygun olarak değişik şiirler yazıyor, bunlardan özellikle Nedîm, Seyyid Vehbî, Nahîfî, Ahmed Neylî, reîs-i şâirân Osmanzâde Ahmed Tâib, İzzet Ali Paşa, tarihçi Râşid Mehmed, Dürrî Ahmed Efendi, Şeyhülislâm Ebûishakzâde İshak Efendi, Kâmî, Mustafa Sâmi, Râsih, Çelebizâde Âsım Efendi, Nazîm, Münif ve Hâtif gibi şairler, İstanbul'daki sanat ve eğlence ortamından ilham alarak yerli hayatı şiirlerine yansıtıyorlardı. Daha önceki yıllarda başlamış olan mahallîlik cereyanı bilhassa bu dönemde şiire halk hayatından ve halk zevkinden çizgiler kazandırmış, Türkçe, halk deyimleri ve halk söyleyişleriyle zengin ve sade bir güzelliğe kavuşmuştu. Dürrî Ahmed Efendi'nin kardeşi olan Sâdî Çelebi'nin, "Eğer memdûh ise Türkî lisanda nazmperverlik

/ Selîs ü vâzıh ister dinleyen fehm eyleyen anı / Nice Türkî denir ol şi're kim her lafzının halli / Lugatlar bakmağa muhtâç ede meclisde yârânı" dediği anlayış, devrin şiir meclislerinde bir Türk nazım şekli olan şarkıların çoğalmasına ve hece vezniyle şiirler söylemeye kadar varacak bir mahallîlik fikrine kapı araladı. Bunun sonucu olarak divanlarda halk deyimleri, halk töresi ve halk felsefesine ait ifadeler çoğalmaya başladı. Bu anlayışın bir bakıma öncüsü sayılan Nedîm'in divan şiirine getirdiği yenilikler, Lâle Devri'nin Osmanlı edebiyat ve sanatında bir neoklasizm olarak gücünü hissettirmesine yol açtı. Bu doğrultuda İstanbul'a dair hayat sahnelerini şiirleştiren Nedîm, eğlence ve mahallî hayatı anlattığı şarkı ve gazelleri kadar divan şiirinin aşk anlayışını da hayata yansıttı; zihinlerdeki sevgiliyi sokağa indirerek dokunulabilen, hatta sitem edilebilen şuh bir sevgili haline getirdi.

Çağın Nedîm kadar önemli diğer şairi Seyyid Vehbî de bu döneme ait olaylardan ilham alarak manzumeler yazmıştır. Saraya yakınlığı ile başta eğlence meclisleri olmak üzere hayatı ve zevki ilgilendiren her şey onun konuları arasındadır. Ayasofya'ya açılan Bâb-ı Hümâyun önündeki meydana yaptırdığı çeşme için bizzat III. Ahmed'in, "Besmeleyle iç suyu Hân Ahmed'e eyle dua" biçimindeki tarih mısraını, başına "aç" kelimesini ilâve ederek hem ebced yönünden hem de uygun bir kaside ile tamamlaması onu Lâle Devri'nin önemli şairleri arasına sokmuştur. Padişah tarafından

verilen “reîs-i şâirân” rütbesiyle şairliği resmiyet kazanan Osmanzâde Ahmed Tâib ise bu dönemin sade dille yazan güçlü şairlerindendir.

Lâle Devri’nde Türk şiiri İran geleneğinin etkisinden sıyrılmış, İran kaynaklı klasik mesnevi konuları bırakılarak değişik konularda gazellerle millî nazım şekli olan şarkılar yanında yerli hayattan veya tasavvuftan ilham alan mesneviler de yazılmıştır. Bu döneme ait şarkı ve gazellerin daha ziyade bestelenmek için yazılmış olması dilleri ve konuları yönünden onları halka yakınlaştırmakla kalmamış, mûsiki ile de bütünleşmelerine fırsat tanımıştır. Gerek pek çok şairin aynı zamanda mûsikişinas olması, gerekse bestekâr sayısında görülen artış (Şeyhülislâm Esad Efendi, Atrabü’l-âsâr fî tezkireti urefâi’l-edvâr [nşr. H. S. Arel], Mûsiki Mecmuası, sy. 9-24, Kasım 1948 - Şubat 1950) bu dönemde şiirle mûsiki ilişkisini açıkça gösterir. Bestekârlar arasında Nazîm, Nâyî Osman Dede, Ebûbekir Ağa ile Kadızâde Mustafa Çavuş, icracılardan Reşid Çelebi ile Eyüplü Mehmed Rızâ devrin en ünlü mûsikişinaslarındandır. Bu devrin şair ve bestekârlarından çoğu ilmî hayatın da merkezinde yer alıyor ve tercüme heyetinde üye bulunuyordu (Uzunçarşılı, IV/1, s. 153). Ünlü nakkaş Levnî, pek çok edebî esere çizdiği minyatürler sayesinde renk ile şiiri buluşturmuştur. Devrin tezkirelerini ise Safâî Mustafa, Sâlim ve İsmâil Belîğ yazmıştır.

Lâle Devri yaşandığı çağdan sonra da pek çok şiire (bibl. Akay) ve edebî esere konu olmuştur. Ahmet Refik’in (Altınay) döneme ad olan incelemesi Lâle Devri: 1130-1143 (İstanbul 1331), Musâhibzâde Celâl’in Odeon Tiyatrosu’nda sahnelenen oyunu Lâle Devri (1914), Faik Âli Ozansoy’un Nedim ve Lâle Devri adlı tiyatro eseri (İstanbul 1950), Enver Behnan Şapolyo’nun Lâle Devrinde Şair Nedim’in Aşkı ismini verdiği tarihî romanı (Ankara 1952) ve Ahmet Kabaklı’nın Şair-i Cihan: Nedim adlı senaryo-romanı (İstanbul 1996) bu hususta yazılmış müstakil eserlerden önemli olanlarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Nedim, Dîvan (nşr. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1951, neşredenin önsözü, s. I-XIII; Esad Efendi, Atrabü'l-âsâr fî tezkireti urefâi'l-edvâr (nşr. Hüseyin Sâdeddin Arel, MM içinde), sy. 9-24 (1948-50); M. M. Montagu, Türkiye Mektupları: 1717-1718 (trc. Aysel Kurutluoğlu), İstanbul, ts. (Tercüman Gazetesi), s. 139-142; Ahmed Refik [Altınay], Lâle Devri, İstanbul 1912, tür.yer.; İbrahim Alâettin [Gövsa], Nedim, İstanbul 1932, s. 8-13; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 153; Nihad Sâmi Banarlı, Resimli Türk Edebiyâtı Târihi, İstanbul 1979, II, 745-747; Hasibe Mazıoğlu, Nedim, Ankara 1988, s. IX-X; a.mlf., Nedim'in Divan Şiirine Getirdiği Yenilik, Ankara 1992, s. 1-10; Hasan Akay, Fetih'ten Günümüze Şairlerin Gözüyle İstanbul, İstanbul 1997, s. 997, 1002, ayrıca bk. İndeks; Muhammet Nur Doğan, Şeyhülislâm İshak Efendi: Hayatı, Eserleri ve Divanı'nın Edisyon Kritiği, İstanbul 1997, s. 26-27, 33-36; Muhsin Macit, "Mahallîleşme Cereyanı ve Nedîm", Osmanlı, Ankara 1999, IX, 711-717; Mustafa Armağan, "Lâle Devrinin Siyah Beyaz Fotoğrafı", İstanbul Armağanı IV, İstanbul 2000, s. 25-39; Emine Eroğlu, "Cevad Rüştü Bey'in Lâle Devriyle İlgili Yazıları", a.e., s. 143-156; İskender Pala, "Nedim ve Lâle Devri", a.e., s. 75-86; Salim Aydüz, "Bilimsel Faaliyetler Açısından Lâle Devri", a.e., s. 159-193; Hayri Yenigün, "Lâle Devri Bestekârları", TY, I/4 (1960), s. 47-48; II/5, s. 59-60; II/6, s. 53-54; II/7 (1960), s. 47-48; W. Heinz, "Die Kultur der Tulpenzeit des Osmanischen Reiches", WZKM, sy. 61 (1967), s. 62-116; Abdülkadir Karahan, "Seyyid Vehbî", İA, X, 543-547; Irène Melikoff, "Lâle Devri", EI^2 (Fr.), V, 645-648; Öztuna, BTMA, I, 472; Beşir Ayvazoğlu, "Lâle Devri", TDEA, VI, 64-65; Necdet Sakaoğlu, "Lâle Devri", DBİst.A, V, 182-185.

İskender Pala

LÂLEKÂÎ

(اللالكائي)

Ebü'l-Kāsım (Ebü'l-Hüseyn) Hibetullāh b. el-Hasen b. Mansûr el-Lâlekâî et-Taberî er-Râzî (ö. 418/1027)

Hadis hâfızı, kelâm âlimi ve Şâfiî fakihi.

Takunya yapıp sattığı için Arapça'da bu anlama gelen "levâlik" kelimesine nisbetle Lâlekâî diye tanındı (Sem'ânî, V, 669). Taberistanlı olup bir müddet orada yaşadıktan sonra önce Rey'e gitti, ardından Bağdat'a yerleşti. Ebû Hâmid el-İsferâyînî, Ca'fer b. Abdullah el-Fennâkî, Îsâ b. Ali b. Îsâ el-Vezîr, Ebû Tâhir el-Muhallis, Ebü'l-Hasan İbnü'l-Cündî, Ebû Ahmed el-Faradî, İbn Ebü'l-Fevâris ve Ebû Mes'ûd ed-Dımaşkī'nin de aralarında bulunduğu yüzü aşkın hocadan hadis dinledi. Kendisinden Hatîb el-Bağdâdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Ukberî, oğlu Ebû Bekir Muhammed b. Hibetullah ve İbn Zehrâ Ahmed b. Ali et-Tureysîsî hadis rivayet etti. Bağdat'a göç edinceye kadar sadece hadis ilimleriyle meşgul olan Lâlekâî'nin Ebû Hâmid el-İsferâyînî'den Şâfiî fıkhı öğrendiğine dair bilgilerden hareketle (Hatîb, XIV, 70; İbnü'l-Cevzî, VIII, 34) onu Şâfiî fakihleri arasında sayanlar olmuşsa da (Brockelmann, GAL, I, 192; Sezgin, I, 501) Sübkî'nin Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyyeti'l-kübrâ'sında yer almaması, kendisinin amelî mezhebi konusunda kesin bir bilgi bulunmadığını göstermektedir.

İyi bir hadis münekkidi kabul edilen ve görüşlerine başvurulan Lâlekâî amelde ehl-i hadîs, itikadda Selef yolunu benimsemiştir (İbn Kesîr, XII, 25). Silefî, Lâlekâî'nin tedlîs yaptığını söylemiş, râviler hakkında verdiği bazı bilgiler dolayısıyla yanılmakla suçlandığı olmuştur. Lâlekâî 6 Ramazan 418'de (10 Ekim 1027) Dînever'de vefat etti. Erken yaşta öldüğü için hadis bilgisinden ve eserlerinden yeterince istifade edilemediği belirtilmektedir.

Eserleri. 1. Şerḥu uṣûli iʿtiḳādi Ehli's-sünne ve'l-cemâʿa. Çeşitli kaynaklarda es-Sünne, Şerḥu's-sünne, Şerḥu iʿtiḳādi Ehli's-sünne, Ḥucecü

uṣûli iʿtiḳādi Ehli's-sünne ve'l-cemâʿa, Şerḥu ḥuceci uṣûli iʿtiḳādi Ehli's-sünne ve'l-cemâʿa, Meẕâhibü Ehli's-sünne gibi adlarla da anılır. Lâlekâî'nin hayatının sonlarında kaleme aldığı anlaşılan eserin mukaddimesinde Selef'in sünnete bağlılığı, aklı esas

alan Mu'tezile'nin hadisi bilmediği, bid'at karşısında âlimlerin tavrı ve ehl-i hadîsin üstünlüğü ele alınmış, daha sonra Allah'ın birliği, isimleri ve sıfatları, Ehl-i sünnet'in Kur'an'a bakışı, Allah'ın zâtını düşünmekten nehiy, kader, mûcize, iman, günah, tövbe, kabir, kıyametin alâmetleri gibi konular işlenmiştir. Eser, Ebû Muâz Mahmûd b. İmâm b. Mansûr tarafından el-Münteḳā min Şerḥi uṣûli iʿtiḳādi Ehli's-sünne ve'l-cemâʿa adıyla ihtisar edilmiş ve müellifin Kerâmâtü evliyâʾillâh adlı kitabının yine Ebû Muâz Mahmûd tarafından yapılan muhtasarı ile birlikte yayımlanmıştır (Cidde 1415/1994). Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de (Hadis, nr. 325) es-Sünen adıyla kayıtlı bulunan nüsha da bu eser olmalıdır. Ayrıca kimliği tesbit edilemeyen bir kişi rivayetlerin senedlerini çıkararak kitabı Kâşifü'l-ġumme fî iʿtiḳādi Ehli's-sünne adıyla ihtisar etmiş, bu muhtasar üzerinde Abdullah Sâlih el-Müşeykıh, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye'de (Külliyyetü usûli'd-dîn) yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1405/1985). Ahmed b. Sa'd b. Hamdân el-Gāmidî de eser üzerinde doktora çalışması yapmış (1402, Câmiatü Ümmi'l-kurâ külliyyetü'ş-şerîa) ve bunu dokuz cilt halinde yayımlamıştır (Riyad 1405-1415/1985-1994). 2. Kerâmâtü evliyâʾillâh. Müellifin akaide dair eserini ikmal eder mahiyetteki bu çalışmanın bir nüshası Almanya'da Leipzig Kütüphanesi'nde (Leipzig, nr. 318/2), bir bölümü de Chester Beatty Kütüphanesi'nde (nr. 4644/1) bulunmaktadır (Sezgin, I, 501). Kitap, Muḫtaṣaru Kerâmâti evliyâʾillâhi ʿazze ve celle adıyla Ebû Muâz Mahmûd b. İmâm b. Mansûr tarafından ihtisar edilerek neşredilmiştir (yk. bk.). 3. Esmâʾü ricâli'ṣ-Ṣaḥîḥayn (Maʿrifetü esmâʾi men fi'ṣ-Ṣaḥîḥayn). Günümüze ulaşmamakla birlikte Zehebî ve İbn Hacer el-Askalânî gibi müellifler özellikle Ṣaḥîḥayn'da rivayeti bulunan çeşitli râviler hakkında bu eserden yararlanmışlardır (Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, II, 445-446; İbn Hacer, I, 239-240, 311; II, 201, 241; III, 156, 237; VII, 215). Kehhâle'nin Kitâbü Ricâli'ṣ-ṣaḥâbe adıyla müellife nisbet ettiği çalışma da muhtemelen aynı eserdir. 4. el-Emâlî. Mecâlis adıyla kayıtlı, VII. (XIII.) yüzyılda istinsah edilen birkaç meclise ait bir cüzü ile kırkıncı meclise ait diğer bir cüzü Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de bulunmaktadır (Mecmua, nr. 63, 68). 5. Şerḥu Kitâbi ʿÖmer b.

el-Ḫaṭṭâb. Hz. Ömer'in Şam melikiyle yaptığı bir anlaşma üzerine ona gönderdiği mektubun şerhi olduğu anlaşılan eserden İbn Kayyim el-Cevziyye iktibaslarda bulunmuştur (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Lâlekâî, Şerḥu uṣûli iʿtiḳādi Ehli's-sünne ve'l-cemâʿa (nşr. Ahmed Sa'd Hamdân), Riyad, ts. (Dâru Tayyibe), neşredenin girişi, I, 69-101, 128-130; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIV, 70-71; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), V, 669; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VIII, 34; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 1083-1084; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 419-420; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, II, 445-446; İbn Kayyim el-Cevziyye, Aḥkâmü ehli'ẕ-ẕimme (nşr. Subhî es-Sâlih), Beyrut 1403/1983, I, 744, 749, 752, 761-764; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 366; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 25; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, I, 239-240, 311; II, 201, 241; III, 156, 237; VII, 215; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 504; Brockelmann, GAL, I, 192; Suppl., I, 308; Sezgin, GAS, I, 501, 513; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 29, 31, 352, 365.

İbrahim Hatiboğlu

LÂLELİ KÜLLİYESİ

İstanbul’da XVIII. yüzyılda inşa edilen külliye.

Sultan III. Mustafa tarafından 1174-1177 (1760-1764) yılları arasında yaptırılan külliye cami, imaret, çarşı, dükkânlar, çeşmeler, sebil, türbe, medrese, han ve mumhaneden oluşmaktadır. Daha sonra külliyeye bir de muvakkithâne ilâve edilmiştir. 15 Muharrem 1178 (15 Temmuz 1764) tarihli vakfiyesi Vakıflar Genel Müdürlüğü arşivinde 642 numaralı defterde kayıtlıdır. Adını Lâleli Baba denilen bir velî türbesinden alan külliyenin inşasına hassa başmimarı Kara (Hacı) Ahmed Ağa tarafından başlanmış ve Mehmed Tâhir Ağa tarafından tamamlanmıştır. 1782’deki yangında külliyenin bazı dükkânları yanmış, harap olan cami 1197 (1783) ve 1262 (1846) yıllarında tamir edilmiştir. Külliye yapılarından medrese günümüze ulaşmamıştır.

Farklı yönlerde yuvarlak kemerli dört kapı ile geçişi sağlanan büyük bir dış avlunun ortasında yer alan cami fevkanî olup taş ve tuğla örgülü almaşık duvarlara sahiptir. Harimi sekiz destekli büyük bir kubbe ile örtülü caminin önünde şadırvanlı revaklı bir avlu bulunmaktadır. Üç yönde yelpaze biçiminde düzenlenmiş merdivenlerle ulaşılan avlu kapıları yanlarda sütun, köşeli pilastr, başlık ve silmelerle hareketlendirilmiş olup yuvarlak kemerli açıklıklara sahiptir. Avluda sütunlara oturan yuvarlak kemerli revaklar on sekiz kubbe ile örtülmüştür. Alt sırada dikdörtgen, üst sırada yuvarlak kemerli pencereler vardır. Beş kubbeli son cemaat yeri ortasında cümle kapısı, iki yanda da caminin dışında yer alan galerilere geçişi sağlayan birer kapı bulunmaktadır. Her üç kapı yuvarlak kemerli açıklıklıdır. Cümle kapısı pilastr ve silmelerle düzenlenmiş, üstte “C-S” kıvrımlı bir taçla süslenmiştir. İki yanda yer alan mihrap nişleri oval formlu geçişlere sahiptir. Üstteki balkonlar (mükebbireler) “C-S” kıvrımlı, oval biçimli taş konsollara oturmaktadır. Caminin iki yanında yer alan sofalar ikişer aynalı tonoz ve ikişer oval kubbe ile örtülüdür. Mermer sütunlara oturan ve on iki yuvarlak kemerle dışa açılan sofaların kıble duvarlarında birer mihrap nişi vardır.

Cami harimine biri mihrap ekseninde, ikisi kuzeyde yan sofalara açılan üç

yuvarlak kemerli kapıyla geçilmektedir. Harim kıble istikametinde dikine yerleştirilmiş ve mihrap yönünde biraz genişletilmiştir. Mekânı örten ana kubbe sivri kemerler üzerine oturan ve ikisi kuzeyde serbest, ikisi mihrap sofası köşelerinde, dördü yanlarda duvar yüzeylerinde toplam sekiz pâye ile taşınmaktadır. Bu kubbe dördü köşelerde, ikisi mihrap ekseninde olmak üzere altı yarım kubbe ile desteklenmiştir. Mihrap önündeki ve kuzeydeki yarım

kubbeler diğerlerine göre daha derin tutulmuştur. Kuzeyde son cemaat yeriyle birleşen iki köşede birer küçük kubbe vardır. Harim, duvarlar ve kubbe eteklerinde yer alan beş sıra pencereyle aydınlatılmaktadır. Alt sıra pencereler dikdörtgen, üst sıra pencereler yuvarlak kemerli açıklıklıdır. Yan duvarlarda üçüncü sıra pencereler yuvarlak olarak düzenlenmiştir. Kuzeyde mahfile denk gelen ikinci sıra pencereler de dikdörtgen biçimindedir. İçeride duvar yüzeyleri serpantin breşi, pembe breş ve koyu gri renkte taş levhalarla kaplanmıştır. Özellikle mahfilin kuzey duvarında iki adet renkli taş kakma pano dikkat çekicidir. Pâye başlıkları hizasından yukarıda yarım kubbelerle ana kubbenin içi kalem işleriyle süslenmiştir.

İki yanda birer sütunla sınırlandırılmış olan mihrap mermerdir ve mihrap nişi koyu yeşil renkli taşla kaplanmıştır. Ortada zincirden sarkan, altın yaldızla yapılmış bir kandil motifi mevcuttur. Nişin üzeri renkli taşlarla süslenmiş "C-S" kıvrımlı bir yaşmağa sahiptir. Mermer minber renkli taşlarla süslenmiştir. Köşeli pilastrlar ile köşeli yivli pilastrların kullanıldığı minberde kapı ve geçiş açıklıkları yuvarlak kemerlidir. Geçiş açıklıkları üzerinde her iki yönde Sultan III. Mustafa'nın birer tuğrası işlenmiştir. Renkli taşların kullanıldığı korkuluk ve yan cepheler ise düzdür. Köşk kısmı dört zarif sütun üzerine yuvarlak kemerli olarak düzenlenmiştir. Etrafı taçlarla süslenen köşk onikigen bir külâhla örtülüdür. Ahşap üzerine fildişi kakma vaaz kürsüsü klasik formdadır. Dört ayak üzerinde kübik gövde kare ve dikdörtgen panolara bölümlenerek süslenmiştir. Korkulukları düz olan kürsünün sırt kısmı bitkisel kompozisyonludur. Harimin kuzeyinde ince zarif sütunlara oturan yuvarlak kemerlerin taşıdığı mahfil "U" şeklinde yerleştirilmiştir. Cümle kapısının iki yanında yer alan merdivenlerle ulaşılan mahfilin doğu ucu barok süslemeli kafesli olup hünkâr mahfili olarak düzenlenmiş, yuvarlak kemerli bir kapı ile caminin yanında yer alan hünkâr rampasına bağlantı sağlanmıştır. Hünkâr rampası dışta yuvarlak kemerli bir

kapıya sahip olup camiyle birleştiği köşede bir helâ ve bir çeşmeye sahiptir.

Son cemaat yerinin dış köşelerinde iki minare yer almış, çokgen gövdeli ve tek şerefeli minarelerden doğudaki hünkâr rampası içinden yükselmiştir. "C-S" kıvrımlı, oval formlu profillerle geçişleri sağlanan şerefelerde düğümlü geçmeli, ajurlu şebekeler vardır. Üstte XIX. yüzyılda yenilenmiş olan taş külâhlar boğumlu ve yivlidir. Minarelere avlu dışında merdiven sahanlığında yer alan kapılarla ulaşılmaktadır. Batıdaki minarenin kaidesinde 1193 (1779) tarihiyle iki adet güneş saati mevcuttur.

Revaklı avlunun ortasında yer alan şadırvan, sekiz sütuna oturan ve iki yanı "S" kıvrımlı yuvarlak kemerlerle taşınan geniş saçaklı bir kubbeyle örtülmüştür. Mermer su haznesi yuvarlak olup plastrlarla bölümlenmiş, her bir yüzey iri yaprak motifli aynalarla işlenmiştir. Haznenin üstünde barok düzenlemeli, ajurlu, madenî bir şebeke vardır.

Fevkanî olarak inşa edilen revaklı avlulu caminin altında çarşı bulunmaktadır. Hünkâr rampası ile Ordu caddesi yönündeki kapıya doğru biraz genişleyen çarşı dış avluya iki kapı ile bağlanmaktadır. Biri kuzeydoğuda revaklı avlunun yan merdiveni altında, diğeri batı yönündeki avlu kapısı önünde yer alan çarşı kapıları yuvarlak kemerli ve dövme demir kanatlıdır. Batı yönündeki kapı, içinde altı dükkânın bulunduğu kırık kollu bir koridorla çarşıya bağlanır. Çarşı cami ve revaklı avlunun temel planına göre düzenlenmiştir. Altta kalın tutulan duvar ve pâyeler arasında ahşap bölmeli dükkânlar vardır. Kalın kemer ve tonozlarla örtülmüş olan çarşı, cami ve revaklı avlunun beden duvarları altında bulunan yuvarlak kemerli tepe pencerelerine sahiptir. 1957-1958 yıllarında Ordu caddesinin genişletilmesi esnasında kotun da düşürülmesiyle bu yöndeki avlu duvarı üzerinde bir sıra tonozlu dükkân yapılmış, arkada avlunun altında da çok sayıda dükkân inşa edilerek eski çarşıya bağlanmıştır. Caminin doğu yönündeki avlu duvarında bulunan dükkânlar külliye ile birlikte yaptırılmıştır. Kuzeydeki bazı dükkânlar zamanla ortadan kalkmış ve yerlerine binalar yapılmıştır. Güneydoğu köşesinde yer alan avlu kapısının solunda iki, sağında yedi dükkân tuğladan yuvarlak kemerli ve tonoz örtülü olarak günümüze ulaşmıştır.

Caminin dış avlusunda kuzeybatı köşesinde aşhane-imaret yer almaktadır.

Kareye yakın dikdörtgen planlı bir iç avluya sahip yapıda fırın, mutfak, yemekhane, kiler ve görevliler için barınma mekânları vardır. İki yanı birer köşeli sütunla sınırlanan kapı yuvarlak kemerli açıklığa sahiptir. İç avlu doğu ve kuzey yönden revaklıdır. Güneyde bulunan fodla fırınına doğudaki revak içinde yer alan yuvarlak kemerli kapı ile geçilir. Mekân aynalı tonoz ve pandantiflerle geçişi sağlanan bir kubbe ile örtülmüştür. Kubbeli birim

avluya üç yuvarlak kemerli pencere ile açılmaktadır. Üç ocaklı fırında bacalardan ikisi kare, biri sekizgen kesitlidir. Ocakların üstünde bulunan hamurun yoğrulduğu yer aynalı tonoz örtülüdür. Fırının bitişiğindeki mekân mutfak olarak düzenlenmiş olup buraya avluda pahlı köşede yer alan yuvarlak kemerli kapı ile geçilir. Dikdörtgen planlı mekân, ortada bir pâyenin dört yönde kemerlerle bağlanması ile bölümlenmiştir. İkisi kubbeli, ikisi aynalı tonoz örtülü yapıda sekizgen kesitli iki baca ile altıgen kesitli iki aydınlık feneri bulunmaktadır. Batıda yer alan dikdörtgen planlı mekân yemekhanedir. Kuzeydeki revak içinden yuvarlak kemerli kapı ile geçilen mekân tonoz örtülüdür ve avluya iki pencere ile açılmaktadır. Kuzeyde mevcut küçük oda ise kilerdir. Bu yönde revak içinde bulunan bir merdivenle üst katta yer alan ve görevliler için ayrılmış olan barınma birimlerine ulaşılmaktadır.

Caminin batısında ayrı bir avlu içinde bulunan türbe ongen planlıdır. Pandantiflerle geçişi sağlanan kubbe ile örtülü yapının önünde üç birimli bir revak vardır. Üç cephesi dışa taşkın olarak yerleştirilen türbede her cephe iki sıra pencerelidir. Cadde yönündeki alt sıra pencereler basık kemerli, diğerleri dikdörtgen, üst sıra pencereler ise yuvarlak kemerli olarak düzenlenmiştir. İçte bir mihrap, her iki yanında mermer panolar, kapının karşısında kadem-i saâdet, mihrabın karşısında dolap nişleri bulunmaktadır. Duvar yüzeyleri alt sıra pencerelerin üst hizasına kadar çinilerle kaplanmıştır. Bu çiniler XVI. yüzyılın mercan kırmızılı İznik çinileri olup Üsküdar Sarayı’ndan sökülerek buraya getirilmiştir. Pencerelerin arasında yer alan iri kitâbe kuşağı mekânı dolanmaktadır. Yukarıda pencere aralarındaki duvar yüzeylerinde pandantifler ve kubbede kalem işi süslemeler vardır. Yakın zamana kadar geç devrin kalem işleriyle süslü olan yapıda uygulanan raspa ile devrine ait bitkisel kompozisyonlu orijinal kalem işleri bir miktar ortaya çıkarılmıştır.

Türbenin önündeki üç birimli revak ortada kubbe, yanlarda aynalı tonozla örtülmüştür. Yüksek kaideli zarif sütunlara oturan ve yuvarlak kemerli açıklıkları bulunan revakın geç dönemde ahşap bir camekânla kapatılmış olduğu, kemer içlerinin de örülerek sıvandığı görülmektedir. Türbe içinde sekiz ahşap sanduka mevcuttur. III. Mustafa ile III. Selim'in dışında III. Mustafa'nın çocukları Şehzade Mehmed, Hibetullah Sultan, Mihrişah Sultan, Şerife Havvâ Sultan, Fatma Sultan ve Beyhan Sultan'ın burada yattığı bilinmektedir. Türbenin sağında yapıya bitişik olarak kare planlı bir türbe daha bulunmaktadır. Vakfiyede belirtilen bu yapı, on mermer sütunla taşınan ve pandantiflerle geçişi sağlanan bir kubbe ile örtülüdür. Burada III. Mustafa'nın kadınlarından Aynülhayat Kadın ile III. Selim'in başkadını Lef'üzar Kadın yatmaktadır. Avlunun batısında üzeri aynalı tonoz örtülü bir türbedar odası mevcuttur. Hazîrede yaklaşık otuz kadar kabir tesbit edilmiştir. Özellikle avlu duvarı önünde yer alan ve Âdilşah Kadın'a (ö. 1218/1803) ait olan kabir madenî şebeke ile bir kafes gibi düzenlenmiş olup dikkat çekicidir. Bu sebeple 1219 (1804) yılında hazîrenin cami avlusuna bakan cephesinde bir hâcet penceresi açılmıştır.

Ordu caddesi üzerinde dış avlu kapısı yanında yer alan sebil dışa taşkın beş cepheli olarak düzenlenmiştir. Avludan yuvarlak kemerli kapı ile önce kare planlı ve aynalı tonoz örtülü bir ön mekâna, bir pencere ile hazîreye bakan bu mekândan da yine yuvarlak kemerli bir kapı ile sebile geçilir. Dilimli cephelere sahip sebil yüksek gövdeli olup geniş saçaklı bir kubbe ile örtülmüştür. Altta köşeli pilastrlarla bölümlenen etek kısmı üstünde zarif altı mermer sütunla düzenlenen volütlü başlıklı ve "C-S" kıvrımlı kemerli cepheler yer alır. Cephelerdeki madenî şebekeler altı adet su verme açıklığına sahip olup dikey akslarda yerleştirilen oval kabaralarla ve bunların etrafında ters düz yerleştirilen barok geçmelerle şekillenmiştir. Yukarıda köşeli ve yivli pilastrlarla devam eden gövdenin her yüzünde ikişer satırlı kitâbeler vardır. Mermer bloklardan oluşan geniş saçak barok kıvrımlı kompozisyonların alternatif uygulanmasıyla süslenmiştir. Külliyede üçü devrinden kalma, ikisi 1804'te ilâve edilmiş beş çeşme mevcuttur. Caminin güneydoğu köşesindeki dış avlu kapısının iki yanında birer çeşme vardır. Bunlar köşeli pilastrlarla sınırlanan, üstte barok kıvrımlı tepelikle son bulan zarif çeşmelerdir.

Avlu duvarının doğu yönünde dükkân dizisi arasında bir birim sivri kemerli

çeşme olarak düzenlenmiştir. Mermer ayna taşı dilimli kaş kemerli olup ortada kabarık rozet, iki yanda servi ağacı motiflidir. Hazîrenin bulunduğu avlu duvarı üzerinde 1219 (1804) yılında Âdilşah Kadın için açılmış olan hâcet penceresinin iki yanında barok düzenlemeli ince uzun birer çeşme bulunmaktadır. Dış avluda caminin doğu yönünde XIX. yüzyıl içinde bir su havuzu inşa edilmiş, fakat daha sonra yıkılmıştır. Dış avlunun batı yönünde büyük bir su haznesi mevcuttur. Su haznesinin doğu cephesinde bir sıra abdest muslukları bulunmaktadır. Kuzeydeki avlu kapısı önünde ise helâlar mevcuttur. Yuvarlak kemerli bir kapıdan helâların bulunduğu alana geçilir. Üç yönde "U" şeklinde sıralanan on beş hücre yuvarlak kemerli açıklıklara sahiptir. Dış avlunun batı yönünde rampalı yolun başlangıcında kareye yakın dikdörtgen planlı bir muvakkithâne bulunmaktadır. Yapı taş söveli kapı ve pencerelere sahiptir. Bugün önüne ilâve edilmiş bölümüyle birlikte meşruta olarak kullanılmaktadır. Yapının külliyeye 1770'li yıllarda eklendiği tahmin edilmektedir.

Külliyenin doğusunda yangında evsiz kalanlar için yaptırılan Harikzedegân apartmanları bugün otel olarak kullanılmaktadır; bu binaların yerinde eskiden medrese bulunuyordu. Medresenin temelinin 1760 yılında atıldığı, dokuz odası ve bir dershanesinin olduğu bilinmektedir. 1894 depreminde harap olan yapı 1911'de yanmış ve dört duvar haline gelmiş, daha sonra yerine apartmanlar yaptırılmıştır. Medresede ayrıca bir kütüphane oluşturulmuştur (bk. LÂLELİ KÜTÜPHANESİ).

Külliyenin kuzeyinde yer alan han Taşhan olarak tanınmakla beraber bazı kaynaklarda Sipahiler, Çukur Çeşme, Katırcıoğlu Hanı adlarıyla da zikredilmiştir. Fethibey caddesi üzerinde bulunan, kesme taş örgülü cepheye sahip hanın diğer cepheleri taş, tuğla almaşık örgülüdür. Üç avlulu olarak düzenlenen han iki katlıdır. Cephede yuvarlak kemerli kapı açıklığı ile önce ince uzun bir koridora, daha sonra büyük avluya ulaşılır. 27 × 14 m. ölçüsündeki bu büyük avlulu binanın altında

eskiden ahır olarak kullanılan bodrum katı mevcuttur. İki katlı revaklı avluda revaklar beşik tonoz, odalar ise aynalı tonozludur. Batı yönünde ikinci avlulu bölümle bunun da güneyinde üçüncü avlulu bölüm yer almıştır. Yapıdaki kemerler yuvarlak ve tuğladan, pâyeler kesme taştan kare kesitlidir. Pencereler dikdörtgen, kapılar ise yuvarlak kemerli açıklıklıdır.

Yapı bugün çarşı olarak kullanılmaktadır. Caminin kuzeyinde dış avlu duvarına bitişik olarak yer alan bir yapı daha vardır. Mumhâne olarak tanınan bu yapı, önde açık avlu ile arkada aynalı tonoz örtülü kapalı bir mekândan oluşmaktadır. Tonozlu mekân önündeki avlu dışında yandan yuvarlak kemerli bir kapı ve üç yuvarlak kemerli pencere ile de caminin dış avlusuna açılmaktadır.

Lâleli Camii ve Külliyesi batıdan gelen barok üslûbunun hâkimiyetinde kendinden önce yapılan Nuruosmaniye Camii'nin aksine klasik Türk mimarisinden bazı esasların ve izlerin yaşatıldığı bir eser olarak Türk sanat tarihinde önemli bir yere sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA

Sultan III. Mustafa'nın Vakfiyesi, VGMA, nr. 642; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 23-24; Doğan Kuban, Türk Barok Mimarisi Hakkında Bir Deneme, İstanbul 1954, s. 30-31, 107-108; Ekrem Hakkı Ayverdi, 19. Asırda İstanbul Haritası, İstanbul 1958, Pafta C4; Semavi Eyice, "İstanbul Minareleri", Türk San'atı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul 1963, I, 65; Metin Sözen v.dğr., Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan, İstanbul 1975, s. 285-286; Ayda Arel, Onsekizinci Yüzyıl İstanbul Mimarisinde Batılılaşma Süreci, İstanbul 1975, s. 69-72; A. Süheyl Ünver, "Osmanlı Türkleri İlim Tarihinde Muvakkithaneler", Atatürk Konferansları V: 1971-1972, Ankara 1975, s. 246-247; Ceyhan Güran, Türk Hanlarının Gelişimi ve İstanbul Hanları Mîmârisi, Ankara 1978, s. 138-139; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimârisi, İstanbul 1986, s. 395-398; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, New York 1987, s. 388-391; Nusret Çam, Osmanlı Güneş Saatleri, Ankara 1990, s. 93-95; Hakkı Önkal, Osmanlı Hanedan Türbeleri, Ankara 1992, s. 220-224; Filiz Özer, "III. Mustafa Devri'nin Mimari Üslubu", 9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi, Bildiriler, Ankara 1995, III, 59-68; Ömer Faruk Şerifoğlu, Su Güzeli: İstanbul Sebilleri, İstanbul 1995, s. 70-71; Mübahat S. Kütükoğlu, XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri, Ankara 2000, s. 164-165; Gülsün Tanyeli, "18. Yüzyıl Osmanlı Mimarlığında Yapım Süreci: Laleli Külliyesi

Örneği”, Celal Esad Arseven Anısına Sanat Tarihi Semineri Bildirileri (haz. Banu Mahir), İstanbul 2000, s. 317-326; a.mlf., “Laleli Külliyesi”, DBİst.A, V, 190-193; Aras Neftçi, Laleli Külliyesi’nin İnşaat Süreci (doktora tezi, 2002), İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ahmet Vefa Çobanoğlu

LÂLELİ KÜTÜPHANESİ

Sultan III. Mustafa’nın İstanbul’un Lâleli semtindeki külliye içinde bulunan medresesinde kurduğu kütüphane.

27 Muharrem 1174’te (8 Eylül 1760) inşasına başlanan cami, medrese, imaret ve şadırvan 2 Ramazan 1177’de (5 Mart 1764) tamamlanarak padişahın da katıldığı bir merasimle açılmıştır. III. Mustafa’nın vakfiyesinde (VGMA, Kasa nr. 187) Lâleli Medresesi Kütüphanesi personeliyle ilgili herhangi bir kayıt yoktur. İstanbul kütüphanelerine dair listelerde kütüphanenin kurucusu III. Mustafa veya III. Selim gösterilmekte, kuruluş tarihi olarak da 1217 (1802-1803) yılı verilmektedir. Süleymaniye Kütüphanesi’nin Lâleli bölümünde yer alan kitapların çoğunun III. Mustafa’nın vakıf mührünü taşıdığı dikkate alınarak (Dener, s. 43) bu kütüphanenin kurucusunun III. Mustafa olduğu söylenebilirse de aynı padişahın Bostancılar Ocağı’ndaki kütüphanesinin 1247’de (1831-32), uzun zamandan beri istifade edilemediğinden II. Mahmud’un emriyle Lâleli Medresesi Kütüphanesi’ne nakledilmiş olması sebebiyle (VGMA, Defter, nr. 642, s. 103-145) sadece vakıf mühründen hareketle bu görüşü desteklemek zorlaşır. Çünkü halen Lâleli koleksiyonunda bulunan kitapların hangilerinin Lâleli Medresesi’nden, hangilerinin Bostancılar Ocağı Kütüphanesi’nden geldiğini belirlemek güçtür. Ancak Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi’ndeki, “Lâleli Câmi-i şerîfi civarında kâin medresesi derûnunda olan kütübhâne-i münîfesinde fi’l-asıl mevzû olan kütüb-i şerîfe tam kütüphane tertibi olmayıp nâkıs olduğuna ...” ifadeli bir belge (VGMA, Defter, nr. 642, s. 145), III. Mustafa’nın Lâleli Medresesi’nde bir kütüphane kurduğunu açıkça belirtmektedir.

Kütüphanede mevcut koleksiyon, daha sonraları III. Selim’in yaptığı vakıflarla zenginleştirilip personel tayin edilerek düzenli bir hale getirildiğinden bazı araştırmacılar bu kütüphaneyi III. Selim’e nisbet etmişlerdir (Dener, s. 43; Emsem, IX/1-2 [1960], s. 24). III. Selim medrese arsasına yeni bir kütüphane binası yaptırmış ve bu bina için de kütüphane personeli görevlendirmiştir. Bu vakfın hazine defterine göre yeni yapılan kütüphanede üç hâfız-ı kütüb, iki müstahfız, bir ferrâş ve bir mücellit

bulunmaktaydı. III. Selim babasının medrese içindeki kütüphanesine de üç hâfız-ı kütüb, üç müstahfız ve bir mücellit tayin etmiştir (VGMA, nr. 93, Lâleli Sultan Mustafa Hazine Defteri, s. 125-127).

Lâleli Medresesi 1911'deki büyük Aksaray yangınında yanarak geriye dört duvar kalmışsa da (Kütükoğlu, s. 165) 11 Temmuz 1327 (24 Temmuz 1911) tarihli bir belgeden anlaşıldığına göre medrese içindeki kütüphanenin kitapları yangından kurtulmuştur (BA, MF. KTV, Dosya nr. 8, belge nr. 23). 1914 yılında Sultanselim'de kurulan kütüphaneye, 1918'de de Süleymaniye Kütüphanesi'ne nakledilip halen burada bulunan Lâleli Kütüphanesi'nde 3777 yazma eser mevcuttur. Kütüphanenin yazma fihristleri yanında (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3792; Yazma Bağışlar, nr. 2732) Defteri Kütübhâne-i Lâleli adıyla matbu bir katalogu da vardır (Dersaâdet 1311).

BİBLİYOGRAFYA

Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), II/A, s. 63-64; Halit Dener, Süleymaniye Umumi Kütüphanesi, İstanbul 1957, s. 43; Günay Kut - Nimet Bayraktar, Yazma Eserlerde Vakıf Mühürleri, Ankara 1984, s. 37-38; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s.102-103, 119; Mübahat S. Kütükoğlu, XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri, Ankara 2000, s. 164-165; O. Rescher, "Über Arabische manuscripte der Lâleli-mosche", MO, sy. 7 (1913), s. 97-136; Şemim Emsem, "Osmanlı İmparatorluğu Devrinde Türkiye Kütüphanelerinin Tarihçesi", Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni, IX/1-2, Ankara 1960, s. 24.

İsmail E. Erünsal

LÂLEZÂRÎ

(لالهزاري) (لاله زاري)

(ö. 1204/1789)

Osmanlı âlimi, kadı.

Mehmed Tâhir Lâlezârî ed-Dürretü’ẓ-ẓâhire adlı risâlesinde İstanbul’da doğup büyüdüğünü kaydetmekte ve İstanbulî nisbesini kullanmaktadır (vr. 82b). Babası, Tefsirî Şeyh Ahmed Efendizâde Lâlezârî Mehmed Efendi’dir. Lâlezârî sonraları Kadı Mehmed diye şöhret bulmuştur. Nisbesini, Bursalı Mehmed Tâhir’e göre, muhtemelen İstanbul’da oturduğu Fâtih Camii yakınlarındaki Lâlezar semtinden, M. Münir Aktepe’ye göre ise III. Ahmed’in çiçekçibaşısı olan babası Lâlezârî Mehmed Efendi’den almıştır. Hüseyin Ayvansarâyî, dedesi tarafından tamir edilen mescide babasına nisbetle Lâlezârî Mescidi adının verildiğini kaydetmekte ve Lâlezârî adında bir mahallenin bulunmadığını bildirmektedir (Hadîkatü’l-cevâmi‘, I, 190).

Lâlezârî, tahsilini İstanbul’daki çeşitli medreselerde tamamladıktan sonra ilmiye sınıfına intisap ederek müderris oldu ve 1786-1787’de Eyüp kadılığında bulundu. Bu görevden ayrılınca Rumelihisarı’ndaki evinde oturdu ve 30 Muharrem 1204’te (20 Ekim 1789) vefat etti. Lâlezârî şerh ve risâlelerinin çoğunu kelâm ve tasavvuf konularında yazmıştır. Eserlerinde Gazzâlî, Abdülkādir-i Geylânî, Fahreddin er-Râzî, Muhyiddin İbnü’l-Arabî ve Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes‘ûd gibi şahsiyetlere atıfta bulunmuş, kelâmla tasavvufun sentezini yapmaya çalışmıştır.

Eserleri. Lâlezârî’nin tesbit edilebilen eserlerinin çoğu risâle hacminde olup bunlar Süleymaniye Kütüphanesi’nde kayıtlı (Hafîd Efendi, nr. 124, 130) Mecmaʿu esrâri’l-cevâhiri’r-rûḥâniyye fî maṭlaʿi envâri’ẓ-ẓevâhiri’r-reyḥâniyye’de toplanmıştır. 1. ed-Dürretü’l-beyżâʾ. İbn Berrecân’ın, Allah’ın yeri ve gökleri altı günde yarattıktan sonra arşa istivâ ettiğini bildiren âyet (el-A‘râf 7/54) hakkındaki görüşlerinin şerhidir (nr. 124/1, 130/1). 2. el-Yâḳūtetü’l-ḫaḍrâʾ. Birgivî’nin nefiy ve ispat yönüyle kelime-i

tevhidi ele alan görüşlerinin şerhidir (nr. 124/2, 130/2). 3. el-Yâḳūtetü'l-ḫamrâ˒. Mâtürîdî'nin Te˒vîlâtü'l-Ḳur˒ân'ından Fâtiha sûresinin 5. âyetinin tefsirini şerhetmektedir (nr. 124/3, 130/3). 4. el-Cevâhirü'ẓ-ẓâhire. Gazzâlî'nin, "Leyse fi'l-imkân ebda˓ mimmâ kân" sözüne dair bir ta'liktir (nr. 124/6). 5. Risâle fî efḍaliyyeti resûli'l-beşer ˓alâ resûli'l-melâ˒ike. Necmeddin en-Nesefî'nin el-˓Aḳā˒id'inin sonunda yer alan ve insanlarla melekleri fazilet yönünden karşılaştıran bölümün şerhidir (nr. 124/10). 6. el-Mîzânü'l-muḳīm fî ma˓rifeti'l-ḳısṭâsi'l-müstaḳīm (el-Mîzânü'l-ḳavîm). Gazzâlî'nin el-Ḳısṭâsü'l-müstaḳīm adlı eserinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1758, müellif hattı). 7. el-Cevâhirü'l-ḳalemiyye fî tasṭîri es-râri'n-Nûniyyeti'l-kelâmiyye. Hızır Bey'in el-Ḳaṣîdetü'n-Nûniyye'sinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1214, Hafîd Efendi, nr. 142, Reşid Efendi, nr. 141; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 648). 8. ez-Zümürrüdetü'l-ḫaḍrâ˒. Abdülkādir-i Geylânî'nin salavât-i şerîfe hakkındaki görüşlerinin şerhidir (nr. 124/4). 9. et-Tibrü'l-aḥmer fî kelâmi'ş-Şeyḫi'l-Ekber. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin varlıkları üç mertebe halinde inceleyen devâir nazariyesinin şerhidir (nr. 124/5). 10. el-Kevkebü'd-dürrî fî şerḥi ṣalâti'l-Meşîş. Abdüsselâm b. Meşîş'e ait evradın şerhidir (nr. 124/7). 11. ed-Dürretü'ẓ-ẓâhire. Şâzelî'nin el-Ḥizbü'l-kebîr adlı eserinin şerhidir (nr. 124/8). 12. Ta˓lîḳāt ˓alâ mevâżi˓a mine'l-Fütûḥâti'l-Mekkiyye. el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'nin "er-Risâletü'l-beşeriyye" adlı bölümünde yer alan "yâ" harfinin esrarına dair görüşlerin şerhidir (nr. 124/9). 13. Risâle fî def˓i i˓tirażı Râğıb Meḥmed Bâşâ fî ḥaḳḳi'l-Fuṣûṣ li'ş-Şeyḫ Ekber (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3771/2). Râgıb Mehmed Paşa, Sefîne'sinde kendisinden nakilde bulunduğu Hasan b. Abdürrezzak el-Lâhicî'nin görüşlerine itiraz ederek Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Füṣûṣü'l-ḥikem'i ile el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'sinde ilham ve Firavun'un imanı konularında çelişkiler bulunduğunu ileri sürmüş, Lâlezârî, bu risâlesinde Lâhicî'yi savunup Râgıb Paşa'nın görüşlerine karşı çıkmıştır. Râgıb Paşa'ya göre İbnü'l-Arabî Füṣûṣü'l-ḥikem'de ilhamını Resûlullah'tan aldığını kaydederken el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'de doğrudan Allah'tan aldığını iddia etmektedir. Füṣûṣ'ta Firavun'un iman ettiğini söylediği halde el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'de küfrüne hükmetmektedir. Lâlezârî'nin bunlardan başka Mecmû˓atü'ṣ-ṣalavât adlı bir risâlesiyle (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1392) Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye dair Arapça bir şiiri bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., Hafîd Efendi, nr. 124, vr. 38a).

BİBLİYOGRAFYA

Lâlezârî, ed-Dürretü'ẓ-ẓâhire, Süleymaniye Ktp., Hafîd Efendi, nr. 124/8, vr. 82b; a.mlf., el-Mîzânü'l-muḳīm fî maʿrifeti'l-ḳısṭâsi'l-müstaḳīm, Süleymaniye Ktp., Es'ad Efendi, nr. 1758, vr. 2a; a.mlf., Mecmaʿu esrâri'l-cevâhiri'r-rûḥâniyye, Süleymaniye Ktp., Hafîd Efendi, nr. 124, vr. 38a; a.mlf., el-Kevkebü'd-dürrî, Süleymaniye Ktp., Hafîd Efendi, nr. 124, vr. 181b; Râgıb Mehmed Paşa, Sefînetü'r-Râġıb ve defînetü'l-meṭâlib, Bulak 1255, s. 80; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 190; Sicill-i Osmânî, III, 243; Osmanlı Müellifleri, I, 349-350; Îżâḥu'l-meknûn, I, 378; M. Münir Aktepe, "Mehmet Tâhir", İA, VII, 612; "Lālezārī, S̲h̲ayk̲h̲ Mehmed Ṭāhir", EI² (İng.), V, 644.

İlyas Çelebi

LÂ‘LÎZÂDE ABDÜLBÂKİ

(لعلي زاده عبد الباقي)

(ö. 1159/1746)

Bayramî-Melâmî tarikatına mensup sûfî.

İstanbul’da doğdu. Önemli eseri Sergüzeşt’i yazdığı 1156’da (1743) altmış altı yaşında olduğunu söylediğine göre 1090 (1679) yılında doğmuş olmalıdır. Babası La‘lî Mehmed Efendi, Bayramî-Melâmîleri’nden Meṡnevî şârihi Reîsülküttâb Sarı Abdullah Efendi’nin kız kardeşinin oğludur. Dayısı, Sarı Abdullah Efendi vasıtasıyla Bayramî-Melâmîleri’yle temas kurup dönemin kutbu Seyyid Hâşim Efendi’den feyiz alan La‘lî Mehmed Efendi medrese tahsilini tamamlayıp Mekke ve İstanbul kadılıklarına kadar yükselmiş, İstanbul kadısı iken Magosa’ya sürgüne gönderilmiş ve orada vefat etmiştir (1119/1707).

La‘lîzâde Abdülbâki Efendi dinî ve tasavvufî ilimleri “âlim-i rabbânî, âmil-i hakkānî” ve “mürşidim” diye tanımladığı babasından öğrendi. Ondan Meṡnevî’yi, İbnü’l-FâRız divanını, Dâvûd-i Kayserî’nin Fuṣûṣü’l-ḥikem şerhini daha küçük yaşlarda iken okudu. Riyâziye ve felsefe ile meşgul oldu. Medrese tahsilini tamamladıktan sonra müderris olarak görev yapmaya başladı. 1117 Ramazanında (Ocak 1706) Habyar mahallesindeki Kâtib Mustafa Efendi Medresesi müderrisliğinden azledildiği bilindiğine göre (Şeyhî, s. 628) onun bu tarihten birkaç yıl önce müderrisliğe başladığı söylenebilir.

Babası Mekke’de kadı iken tanıştıkları Nakşibendî şeyhi Murad Buhârî’ye şeyhin İstanbul’a geldiği 1120 (1708) yılından sonra intisap eden La‘lîzâde, bu dönemde III. Ahmed’in kızı ile nişanlanıp damat unvanını alan Ali Paşa’nın (Sadrazam *Damad* Şehid Ali Paşa) muallimi oldu (Müstakimzâde, vr. 74a). 1123’te (1711) Tevkiî Câfer Çelebi Medresesi müderrisi iken Hoca Hayreddin Medresesi’ne nakledildi. Sadrazam Damad Ali Paşa’nın maiyetinde Mora seferine katılan La‘lîzâde (1126/1714) sefer dönüşü

Şeyhülislâm Zekeriyyâ Efendi Medresesi müderrisi oldu. Avusturya seferinde Damad Ali Paşa'nın Petro Varadin Savaşı'nda şehid düşmesinin (1128/1716) ardından kâhinlik yaptığı suçlamasıyla tutuklanıp Belgrad Kalesi'ne hapsedildi (Râşid, II, vr. 166a). Ali Paşa'nın daha önce çıkardığı ferman gereği 1128 Ramazanında (Eylül 1716) göreve başlamak üzere Kudüs kadılığına tayin edilmiş olduğu halde azledilip Limni'ye sürgüne gönderildi (a.g.e., II, vr. 167b). Devlet nezdinde büyük itibarı olan şeyhi Murad Buhârî, onun affedilip Bursa'ya kendi yanına gönderilmesi ricasında bulunduysa da kendisi bu sırada İstanbul'a davet edildiğinden serbest bırakılması gecikti. On sekiz ay Limni'de sürgünde kaldıktan sonra İstanbul'a döndüğünde şeyhinin vefat etmiş olduğunu (1132/1720)

söylediğine göre (Mebde ve Meâd, vr. 86a) İstanbul'a 1720'den sonra gelmiş olmalıdır. Ardından Vâlide Sultan Medresesi müderrisliğine tayin edilen La'lîzâde bu görevi sürdürürken 1137'de (1725) Kudüs kadılığına gönderildi, ancak bilinmeyen bir sebeple göreve başlamadan azledildi. 1143'te (1730-31) Mısır mollası, ertesi yıl Mekke pâyelisi oldu.

1149'da (1736-37) İstanbul kadılığına getirilen La'lîzâde'ye daha sonra Anadolu kazaskerliği pâyesi verildi. Hayatının son dönemlerini Eyüp'te yaptırdığı evde geçiren La'lîzâde, 1153 (1740) yılında evinin yanına bir mekteple bir kalenderhâne tekkesi inşa ettirdi. Vefat ettiğinde kalenderhânenin bahçesine defnedildi. Kalenderhânenin yerinde bugün Eyüp Müftülüğü binası bulunmaktadır. Müstakimzâde, yedi sekiz yaşlarında iken babasının bir bayram günü kendisini La'lîzâde'yi ziyaret etmeye götürdüğünde elini öpme şerefine nâil olduğunu anlatır ve ölüm tarihine işaret eden, "Defter erbâb-ı mahabbet rihletim târîhin / La'lîzâde Seyyid Abdülbâki girdi cennete" beytinin bizzat La'lîzâde'ye ait olduğunu söyler. "Gülşen-i cennete gülbîn ola La'lîzâde" mısraı ölümüne tarih düşürülmüştür.

İlmiye sınıfına mensup olmasına ve uzun yıllar müderrislik ve kadılık göreviyle Osmanlı bürokrasisinin içinde bulunmasına rağmen La'lîzâde'nin hayatında tasavvuf daima ön planda yer almıştır. La'lîzâde, Hacı Bayrâm-ı Velî'den itibaren devletin takibatına uğrayan, İsmâil Ma'şûkī, Hamza Bâlî ve Sütçü Beşir Ağa adlı kutubları idam edilen, Osmanlı din ve kültür tarihinde önemli bir yeri olan Bayramî-Melâmîliği'ne mensup bir aile

çevresinde yetişmiştir. Tarikatın tarihine ve geleneklerine dair bilgileri babasından ve büyük dayısı Sarı Abdullah Efendi'nin babasına anlattıklarından öğrenmiş, babasının ölümü üzerine tarikatın tamamen içe kapandığı Şeyhülislâm Paşmakçızâde Ali Efendi ve Şehid Ali Paşa'nın kutbiyyet dönemlerini bizzat yaşamış, bu konularda bildiklerini hayatının son döneminde yazdığı Sergüzeşt adlı eserinde anlatarak tarikatın tarih ve geleneklerinin günümüze aktarılmasında önemli bir katkıda bulunmuştur.

Bununla birlikte Seyyid Hâşim Efendi'ye mensup olan babasının ölümünün ardından Şeyhülislâm Paşmakçızâde Ali Efendi'nin kutbiyyet döneminde (1677-1712) mürşid arayışı içine girip Bayramî-Melâmî neşvesiyle Hâcegân tarikinin birbirine benzediğini söyleyerek Nakşibendî şeyhi Murad Buhârî'ye intisap etmesi, Mebde ve Meâd adlı eserini Nakşibendî bağlamı içinde kaleme alıp Bayramî-Melâmîliği'nden hiç söz etmemesi, yakınında bulunduğu Şehid Ali Paşa'nın kutbiyyet döneminde (1712-1716) ve sonrasında Murad Buhârî'ye bağlılığını sürdürmesi, Sergüzeşt'te Şehid Ali Paşa'nın adını zikretmeden ölüm tarihini vererek bu tarihten beri tam yirmi sekiz yıldır zamanın kutbunu bilmediğini söylemesi gibi çelişkili ifadeler La'lîzâde'nin kişiliğini izah etmeyi güçleştirmektedir. Bu ifadelerden, Şeyhülislâm Paşmakçızâde Ali Efendi'nin hiç kimseyi kabul etmediği tarikatın tamamen içe kapanma döneminde La'lîzâde'nin gerçekten onun ve Şehid Ali Paşa'nın kutub olduğunu bilmediği, Şehid Ali Paşa'dan sonra da tarikatta gizliliğin devam ettiği, La'lizâde'nin tarikatın dışında kaldığı, ancak hayatının Sergüzeşt'i yazdığı son dönemlerinde bazı bilgilere ulaştığı, bu sebeple eserde verilen bilgilerin Bayramî-Melâmîleri'nin görüşlerini tam olarak yansıtmadığı sonucu çıkarılabilir.

Eserleri. 1. Sergüzeşt. Sarı Abdullah Efendi'nin Semerâtü'l-fuâd'ındaki bazı kısımlar dışında Bayramî-Melâmîleri'nin tarih ve geleneklerine dair ilk müstakil eserdir. Müstakimzâde Risâle-i Melâmiyye'sinde geniş ölçüde bu eserden yararlanmış, hatta bazı yerlerini aynen aktarmıştır. Eserde Somuncu Baba'dan başlayarak tarikatın kuruluş süreci anlatılmış ve Şehid Ali Paşa'nın vefatına kadar gelen Bayramî-Melâmî kutublarının biyografileri verilmiş, daha sonra "Beyân-ı Meşreb ve Revş-i Melâmiyyûn", "Âdâb-ı Tarîkat-ı Ehl-i muhabbet ve Melâmet", "Keyfiyyeti Cem'iyyet", "Kesb-i Maâş" başlıklı bölümlerde tarikatın fikriyatı incelenmiş, ardından Sarı Abdullah Efendi'nin "Meslekü'l-uşşâk" adlı manzumesiyle kendisinin bu

manzumeye yaptığı zeyil iktibas edilmiştir. Eserin sonunda yer alan sebeb-i te'lîf kısmında La'lizâde'nin hayatına dair bazı bilgiler bulunmaktadır. Sergüzeşt'in, aynı zamanda iyi bir tâlik hattatı olan La'lîzâde'nin hattıyla bir nüshası, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde diğer bazı risâlelerini de içeren mecmua içinde yer almaktadır (Emanet Hazinesi, nr. 1274). Eser, "Tarîkat-ı aliyye-i Bayramiyye'den tâife-i Melâmiyye'nin an'ane-i irâdetleri ve keyfiyyeti sohbetleri ve aşk-ı mahabbetullāha cümleden ziyade rağbetleri beyanındadır" başlığıyla tarihsiz olarak basılmıştır. Basım sırasında bazı kısımlarının çıkarılmış olduğu görülmektedir. Kitap eksik ve özensiz bir sadeleştirmeyle Sergüzeşt, Aşka ve Aşıklara Dair adı altında yayımlanmıştır (İstanbul 2001). 2. Mebde ve Meâd. La'lîzâde cebr ve ihtiyâr, ezel, ebed, ân-ı dâim, insanın zuhuru, harflerin esrarı, insân-ı kâmil, hazarât-ı hams vb. tasavvufî konuları ele aldığı bu hacimli eserinin (94 varak) sonunda Hâcegân tarikatıyla ilgili bilgilere yer vermiştir. Hayatına dair bazı bilgilerin de yer aldığı eserin çeşitli nüshaları bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2366, 2456, 2471). 3. Zeyl-i Meslekü'l-uşşâk.

Sarı Abdullah Efendi'nin "Meslekü'l-uşşâk" adlı manzumesine aynı vezin ve kafiyede kırk yedi beyit ekleyen La'lîzâde, bu beyitlerde Melâmîler'e göre Hz. Peygamber'den Şehid Ali Paşa'ya kadar gelen kutubların isimlerini zikretmiştir. Bu iki manzume Sergüzeşt'in içinde ve Sâdık Vicdânî'nin eserinde yer almaktadır (Tomar-Melâmîlik, s. 71-83). 4. Hediyyetü'l-müştâk. "Meslekü'l-uşşâk" kasidesinin şerhidir. La'lîzâde bu eseri 1129 (1717) yılında Limni'de sürgünde bulunduğu sırada yazmıştır (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1312). 5. Risâletü'l-Murâdiyye fi't-tarîkati'n-Nakşibendiyye. Murad Buhârî'nin, baş tarafında Nakşibendî silsilesini ihtiva eden tarikat âdâbına dair Silsiletü'z̠-z̠eheb adlı Arapça eserinin tercümesi ve şerhidir. Müellif nüshası Sergüzeşt'i içeren mecmuanın içinde bulunmaktadır. 6. Tercüme-i Risâle-i Ünsiyye. Bahâeddin Nakşibend'in halifelerinden Ya'kūb-i Çerhî'nin Bahâeddin Nakşibend'e intisap edişini anlatan ve tarikat âdâbına dair bilgi veren Farsça risâlesinin tercümesidir (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 636; TSMK, Hazine, nr. 247). 7. Tercüme-i Silsiletü'l-ârifîn ve tezkiretü's-sâdıkīn. Ya'kūb-i Çerhî'nin halifesi Ubeydullah Ahrâr'ın müridlerinden Muhammed Kādî-i Semerkandî'nin Ubeydullah Ahrâr'ın hayatı, sohbet ve kerâmetlerine dair eserinin bazı bölümlerinin tercümesidir (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr.

636). 8. Metâlibü’l-vusûl fî hulâsati Nevâdirü’l-usûl. Hakîm et-Tirmizî’nin 291 hadisin şerhini ihtiva eden Nevâdirü’l-uṣûl adlı eserinin özet çevirisidir (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 61, nr. 332).

La‘lîzâde ayrıca Abdülkerîm el-Cîlî’nin el-İnsânü’l-kâmil’ini (Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 167) ve Ḥaḳīḳatü’l-yaḳīn ve zülfetü’t-temkîn adlı risâlesini (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 636) Türkçe’ye çevirmiştir. Kaynaklarda Gazzâlî’nin Kîmyâ-yı Saʿâdet’ini de tercüme ettiği (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 432) ve Gıdâ-yı Rûh (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2744) adlı bir eserinin olduğu kaydedilmektedir (Osmanlı Müellifleri, I, 159). Ancak bu iki eser muhtemelen ona ait değildir. Bursalı Mehmed Tâhir, La‘lîzâde’nin şer‘î sicillerin yazılış usulüne dair Zübdetü’s-sukûk adlı bir eserinin bulunduğunu kaydeder. La‘lîzâde, Yetîm mahlası ile şiirler de yazmıştır, ancak şiirlerinin sayısı oldukça azdır.

BİBLİYOGRAFYA

La‘lîzâde Abdülbâkī, Sergüzeşt (Baha Doğramacı Özel Kitaplığı’ndaki mecmua içinde), vr. 141b-199b; a.mlf., Mebde ve Meâd (a.e. içinde), vr. 1b-94b; Sarı Abdullah Efendi, Semerâtü’l-fuâd, İstanbul 1288, s. 227-265; Şeyhî, Vekāyiu’l-fuzalâ, s. 365, 403, 518, 530, 628, 660, 724; Râşid, Târih, İstanbul 1153, II, vr. 166a, 167a-b; Hüseyin Ayvansarâyî, Mecmûa-i Tevârîh (haz. Fahri Ç. Derin - Vahid Çabuk), İstanbul 1985, s. 268-269; Müstakimzâde, Risâle-i Melâmiyye-i Şüttâriyye, İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 3357, vr. 73b-78a; Tomar-Melâmîlik, s. 71-83; Sicill-i Osmânî, III, 299; Osmanlı Müellifleri, I, 159; Abdülbakî [Gölpınarlı], Melâmîlik ve Melâmîler, İstanbul 1931, s. 153-155; Mehmet Nermi Haskan, Eyüp Tarihi, İstanbul 1993, I, 217-218; II, 22; Thierry Zarcone, “Histoire et croyances des derviches turkestanais et indiens à Istanbul”, Anatolia Moderna = Yeni Anadolu, II, Paris 1991, s. 155.

Nihat Azamat

LÂM

(ل)

Arap alfabesinin yirmi üçüncü harfi.

Türk alfabesinde on beşinci sırada yer alan, ebced tertibindeki sırası on iki, sayı değeri otuz olan harfin adı Fenike alfabesinde lamd (üvendire, baston), Ârâmîce ve İbrânîce'de lamed (lamad), Yunanca'da lambda ve Arapça'da lâm olup baston veya üvendire biçimindeki Hiyeroglif remzinden doğup geliştiği kabul edilir. Ebced tertibini esas alan Fenike alfabesinden doğup gelişmeleri sebebiyle dünya alfabelerinin çoğunda on ikinci sırada yer alır.

Lâmın mahreci, dilin iki kenarı ile dilin uç kısmının temas ettiği üst damak ve azı dişlerini izleyen dört dişin üst kısımları olarak geniş bir alanı kaplar. Sahip olduğu cehr, beyniyye, istifâl, terkīk, izlâk, inhirâf, infitâh ve zuhûr sıfatlarının gereği olarak lâm sesi çıkarılırken dilin uç tarafının üst damağa kuvvetle dayanmasından dilin üst kısmında nefes cereyanı hapsolur (cehr), bu sırada dilin uç kısmı üst damağa doğru yükselip meylederek kavisli bir hal alır (inhirâf); ancak dilin iki yanından nefes akışı devam ettiğinden nefesin tam akması veya tam hapsolması söz konusu değildir (beyniyye). Dilin uç tarafı dışındaki kısımları ile üst damak arasının açık olması (infitâh) ve dilin yukarıya yükselmeyerek aşağıda kalması (istifâl) sebebiyle söylenişi kolay (izlâk), ince ve açık seçik bir ses (terkīk, zuhûr) çıkar. Şarkiyatçılara göre lâm sesi sürtüşmeli (fricative), yanal (latérale), yumuşak (sonore) ve akıcı (liquide) bir ünsüz olup nefes akışı dilin iki (bilatérale) veya tek (unilatérale) yanından olabilir.

Belirlilik (mârife) takısı olan ve bu sebeple harf-i ta'rif / lâm-ı ta'rif denilen "ال" takısının sadece "lâm"ı mârife harfidir. Sâkin olması sebebiyle öndeki hemze ona ulanarak seslendirme işlevi (vasl) görür. Halîl b. Ahmed'e göre "ال" birlikte mârife edatıdır. Hurûf-ı şemsiyye adı verilen "ت ث د ذ ر ز س ش ص ض ط ظ ل ن" harflerinden biriyle başlayan bir kelimenin başına "ال" takısı geldiğinde "lâm"ı okunmayarak bu harflere katılır (idgām-ı şemsiyye) ve kelimenin ilk harfi iki defa okunmak üzere şeddelenir:الشّمس ← شمس +ال

gibi. Bunların dışında kalan ve hurûf-ı kameriyye adı verilen”ا ب ج ح خ ع غ ف ق ك م و هـ ي “harflerinde ise “ال” takısının “lâm”ı okunur (izhâr-ı kameriyye): ال+ باب ← الباب gibi. Ayrıca lâmelifte (لا) asıl harf elif olup sâkin olması sebebiyle lâm onun okunmasını sağlama (vasl) işlevi görür (İbn Cinnî, I, 409-410).

Kur’an kıraatinde kelime sonundaki sâkin lâm, arkadan gelen kelime başındaki “râ”ya katılarak (idgām-ı mütekāribeyn: mahrecleri birbirine yakın olan iki harfin idgamı), sâkin nûn ise kendisini izleyen lâma katılarak (idgām-ı bilâgunne: gunnesiz -geniz sesi olmayan-idgam) telaffuz edilir:قل ربّ ← قرْربّ ← قرّبّ؛ من لدن ← مللدن ← ملّدن gibi. Ayrıca “Allah” kelimesinin “lâm”ı, önde ötreli veya üstünlü bir harf bulunup kendisine ulanması durumunda kalın okunur.

Lâm, kelimelerin yapısında asıl harf olarak bulunduğu gibi zâit (ziyade) harf olarak da gelir:عبد ← عبْدل؛ ذك ← ذلك؛ علّ ← لعلّ gibi. Ancak “ذلك، تلك، أولالك، هنالك، لعلّ” gibi işaret isimlerindeki bu ziyade lâmların uzaklık / uzağa işaret (lâm-ı teb‘îd) ve pekiştirme işlevi gördüğü belirtilir. “ر ض ع ف ق ك ن” harfleri “lâm”a dönüşerek (ibdâl) ikincil ve eş anlamlı kelimeler oluşturduğu gibi “lâm”ın, başta ve en çok “ن” olmak üzere “م و هـ ي” harflerine dönüşerek de anlamdaş-ikincil kelimeler oluşturduğu görülür: Hetele → hetene, ḥalis → ḥamis, lekz → vekz, lemz → hemz, celẖ → ceyẖ ... gibi (Ebü’t-Tayyib el-Lugavî, II, 378-422).

Edat (mâna harfi) olarak da kullanılan “lâm”ın cer lâmı, tarif lâmı, ibtidâ lâmı, emir lâmı, kasem lâmı gibi çeşitleri vardır. İbtidâ lâmı, mübtedâ ve haberiyle “lev” ve “levlâ”nın haberleri başına gelerek pekiştirme işlevi yapar. Kasem lâmı da hem yemin ifadesinin hem de cevabının

başına dahil olup pekiştirme vazifesi görür. Her iki tür “lâm”ın harekesi üstündür. Cer lâmının harekesi zamirlere ve nidâ “yâ”sının hemen ardından gelen müstegāse (yardıma çağırılan) bitişirse üstün, diğerlerinde ise esredir. Gramer kitaplarında cer harfinin istihkak, ihtisas, milk, ta‘lîl, olumsuzluğu pekiştirme / tekit (olumsuz “kvn” maddesinden sonra), kasem, taaccüb, ta‘diye gibi yirmiden fazla anlamı örneklerle açıklanmıştır (meselâ bk. Ebü’l-Kāsım ez-Zeccâcî, Kitâbü’l-Lâmât, tür.yer.; İbn Abdünnûr, s. 293-329; İbn Hişâm, s. 274-312). Zeccâcî, edat olan (harf-i ma‘nâ) lâmı

ayrıntılarıyla incelediği bir eser kaleme alarak otuz bir çeşit “lâm”dan söz etmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “l” md.; Sîbeveyhi, Kitâbü Sîbeveyhi (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1403/1983, II, 206-207, 237, 278, 376; IV, 240, 433-483; V, 344-345; Ebü’l-Kāsım ez-Zeccâcî, Kitâbü’l-Lâmât (nşr. Mâzin el-Mübârek), Beyrut 1412/1992; Ebü’t-Tayyib el-Lugavî, Kitâbü’l-İbdâl (nşr. İzzeddin et-Tenûhî), Dımaşk 1379/1960, II, 378-422; İbn Cinnî, Sırru ṣınâʿati’l-iʿrâb (nşr. Hasan Hindâvî), Dımaşk 1405/1985, I, 43-76, 321-411; II, 423, 652, 758, 818, 830; Ebû Ca‘fer İbnü’l-Bâziş, el-İḳnâʿ fi’l-ḳırâʾâti’s-sebʿ (nşr. Abdülmecîd Katâmiş), Dımaşk 1403, I, 337-445; İbn Yaîş, Şerḥu’l-Mufaṣṣal, Beyrut, ts. (Âlemü’l-kütüb), X, 36-37, 45-46; Radî el-Esterâbâdî, Şerḥu’ş-Şâfiye (nşr. M. Nur el-Hasan v.dğr.), Beyrut 1402/1982, III, 250, 253; İbn Usfûr el-İşbîlî, el-Mümtiʿu’l-kebîr fi’t-taṣrîf (nşr. Fahreddin Kabâve), Beyrut 1996, s. 145-147, 268; İbn Abdünnûr, Raṣfü’l-mebânî (nşr. Ahmed M. el-Harrât), Dımaşk 1405/1985, s. 160-164, 293-329; İbn Hişâm, Muġni’l-lebîb (nşr. Mâzin el-Mübârek - M. Ali Hamdullah), Beyrut 1985, s. 274-312; Süyûtî, el-Müzhir fî ʿulûmi’l-luġa ve envâʿihâ (nşr. M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr.), Kahire, ts. (Dâru ihyâi’l-kütübi’l-Arabiyye), I, 476, 565; J. Cantineau, Esquisse, Paris 1960, s. 183, 288; H. Fleisch, Traité de philologie arabe, Beyrouth 1961, I, 3, 224; a.mlf., “Lām”, EI² (İng.), V, 644-645; İsmail Karaçam, Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri ve Okunma Kaideleri, İstanbul 1984, s. 198-199, 210, 218-219, 222, 225-226, 233, 243, 249; Hasan Abbas, Ḫaṣâʾiṣu ḥurûfi’l-ʿArabiyye ve meʿânîhâ, Dımaşk 1998, s. 79-83.

Ahmet Turan Arslan

LAMARTINE, Alphonse de

(1790-1869)

Fransız şairi, yazar ve devlet adamı.

Asil bir ailenin oğlu olarak 21 Ekim 1790'da Mâcon'da doğdu. Çocukluğunu Mâcon ve yakınlarındaki Milly'de geçirdi. Öğrenimini mahallî kilise okulunda, Lyon'da Institution Puppier ve Belley'de Collège des Pères de la Foi'da tamamladı. 1808-1819 yılları arasında avare bir aristokrat hayatı yaşayan Lamartine'in edebî kişiliğinin gelişmesinde okuduğu klasikler, XVIII. yüzyıl filozofları ve Kitâb-ı Mukaddes'in önemli rolü vardır. 1811-1812'deki İtalya seyahati, hayatında önemli bir dönüm noktası oldu. Napoli'de işçi bir kızla yaşadığı aşk birçok eserine, özellikle Graziella adlı romanında idealize ederek işlediği kadın kahramanına ilham kaynağı olmuştur. 1820'de duygusal ve samimi tonu ile çok beğenilen, Fransız şiirine yeni bir âhenk getiren Méditations poétiques'i yayımladı. Daha sonra Nouvelles méditations poétiques ve Mort de Socrate'ta metafiziğe yer verdi. Bazı Avrupa şehirlerinde elçilik kâtibi ve ateşe olarak görev yaptığı bu yıllarda yayımladığı Le dernier chant du pèlerinage d'Harold romantik akımın önemli eserleri arasına girdi. 1830'da dinî duyguları işleyen ve panteizme geniş yer veren Harmonies poétiques et religieuses adlı iki ciltlik eserini neşretti. 1832-1833'te Lübnan, Suriye, Filistin ve İstanbul'u kapsayan uzun bir yolculuğa çıktı. Seyahati gerçeklere ulaşmanın tek yolu olarak gören şair Doğu'ya, kutsal topraklara yaptığı yolculuklardan din anlayışı, duygu ve düşünceleri bakımından büyük bir değişim geçirerek döndü. Bu yolculuk sırasında kızı Julia'nın ölümü şairi derinden sarstı. Voyages en orient hemen tamamı Osmanlı sınırları içinde geçen bu yolculuğun kitabıdır. 1833'te milletvekili seçilen Lamartine 1851'e kadar devam eden siyasî hayatında liberal, insaniyetperver ve barışçı bir politika izledi. Güçlü bir hatip olarak parlamentoda çok defa "Şark meselesi" üzerine yaptığı konuşmalarda Batı'nın Doğu'yu, özellikle Osmanlılar'ı iyi tanıyamamış olmaktan kaynaklanan yanlış hükümler verdiğini, böylece bütün dünyayı yanılttığını sık sık dile getirdi. 1847'de yayımlanan L'histoire des girondins, siyasî açıdan çalkantılar içinde olan

Fransız toplumuna itidalli ve meziyetli davranış dersi veren, genç nesillerin zihinlerinde devrim ateşini körükleyen bir eserdir. 1848 olaylarında gösteri yapan sosyalistlerin kızıl bayraklı gösterilerine karşı üç renkli Fransız bayrağını savunması, Lamartine'i o yıl kurulan geçici hükümette kısa bir süre dışişleri bakanlığına getirdi, ancak 2 Aralık 1848'deki hükümet darbesiyle bu görevinden uzaklaştırıldı.

Bu hayal kırıklığıyla 24 Nisan 1849'da Sultan Abdülmecid ve Sadrazam Reşid Paşa'ya birer mektup yazarak Türkler'e olan sevgisini ve derin dostluğunu dile getirdi. İstanbul'a yakın bir yerde, İzmit veya İzmir yakınlarında bir çiftliğin kendisine tahsis edilmesini istedi. Bu topraklarda modern yöntemlerle tarım yapmayı planlayan Lamartine'e Aydın yakınlarında bir arazinin verilmesi uygun görülerek devletçe satın alınan çiftlikler yirmi beş yıl süreyle kendisine verildi. 21 Haziran - 6 Ağustos 1850 tarihleri arasında ikinci defa Türkiye'ye gelen Lamartine, Ihlamur Kasrı'nda Sultan Abdülmecid tarafından kabul edildi. Daha sonra İzmir ve Aydın'a giderek çiftlik arazisini gezdiyse de işletecek sermayeyi bulamadığından Türkiye'ye yerleşmekten vazgeçti. Louis Napoléon'un cumhurbaşkanı seçilmesiyle politik hayatı sona erdi (1851). Fransız halkının Napoléon serabına kapılarak hürriyet yolundan dönmesi şairin bütün hayallerini yıktı. Ardından Les nouvelles confidences (1851), Geneviève histoire d'une servante (1851), Le tailleur de pierres de Saint-Point (1851), L'histoire de la restauration (1851), Les visions (1853), Histoire des constituants (1854), Histoire de la Turquie (1854-1855), Histoire de la Russie (1855), Cours familier de littérature (1856-1869) adlı eserlerini yayımladı. Politik hayatını vatanına ve insanlığın mutluluğuna adayan şair ömrünün son yıllarını maddî sıkıntı içinde geçirdi; Milly'deki evini satmak zorunda kaldı (1860). 1867'de III. Napoléon hükümeti tarafından kendisine 25.000 frank maaş bağlanan Lamartine 28 Şubat 1869'da Paris'te öldü. Ölümünden sonra Mémoires inédits (1870), Le manuscrit de ma mère (1871), Des poésies inédites (1873) ve altı ciltlik Correspondance (1873-1875) adlı eserleri neşredildi. Lamartine zengin imajları, güçlü ritmi, âhenkli mısraları ile XVIII. yüzyılın şiirine karşı bir tepki ve yeni bir soluktur. Şiirlerindeki lirizm içinde ruh bulan metafizik

boyut, güçlü mistisizm ve panteizm şairin sanatının özgün yönleridir. Varlığın es-rarı, ruhun ölümsüzlüğü, tabiat, hatıraların tabiata emanet

edilmesi gibi temaları eserlerinde ölümsüzleştirir.

Türkçe'de ilk defa Sahak'ın (Ebru) Avrupa'da Meşhur Ministoraların Tercüme-i Hallerine Dair Risâle'sinde (1271/1855) adı geçen Lamartine, edebiyatçı kimliğinin yanı sıra politik yönüyle de Türk edebiyatında uzun süre güncelliğini korumuş ve romantik akımın gelişmesinde etkili olmuştur (Lamartine'den Türkçe'ye yapılan çeviriler ve Türk edebiyatına tesirleri hakkında bk. bibl. Kefeli; Kolcu). Türkler'le ilgili olumlu düşünceleriyle minnet duygusunun ifadesi olarak Türkiye Tarihi (Histoire de la Turquie) adlı sekiz ciltlik bir eser yazması onun Türk dostu olarak anılmasında önemli bir faktördür. 1854-1925 yılları arasında Türkçe'de Méditations poétiques, Nouvelles méditations poétiques ve Recueillements poétiques'ten tercüme edilen şiirleri, ünlü "Le Lac" (göl) şiirinin tercümesi ve Graziella, Raphaël gibi romanları ile tanınır. 1925 sonrasında hayatı, şahsiyeti ve Osmanlılar ile olan ilişkileriyle ön plana çıkar. 1940'lı yıllardan sonra yapılan incelemelerde Lamartine'in Türkler'in olumlu bazı niteliklerinden söz etmesine rağmen Anadolu topraklarında Avrupa'nın bayraktarlığını yapmak istediği ve bir tür sömürgeci siyaset ile Doğu'ya yaklaştığı da vurgulanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Refik [Altınay], Lamartin, İstanbul 1925; L. Bertrand, Lamartine, l'homme et son oeuvre, Paris 1940; Reşid Saffet Atabinen, Les turcs occidentaux et la Méditerranée, İstanbul 1956, s. 9-43; a.mlf., Lamartine, fervent ami des turcs, İstanbul, ts. (Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu); Çelik Gülersoy, Alphonse de Lamartine ve İstanbul Yazıları, İstanbul 1971, s. 5-65; Jale Parla, Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik, İstanbul 1985, s. 41-55; H. Guillemin, Lamartine, Paris 1987; F. L'Huillier, Lamartine en politique, Strasbourg 1993; Emel Kefeli, 1854-1993 Yılları Arasında Lamartine'den Türkçe'ye Yapılan Tercümeler Üzerinde Bir Araştırma (doktora tezi, 1993), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü; Ali İhsan Kolcu, Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatında Alphonse de Lamartine Tercümeleri ve Tesirleri, Ankara 1999; Lâmia Kerman, "Lamartine et la Turquie", DTCFD, XV/4 (1957), s.

109-188; XVII/1-2 (1959), s. 209-260; a.mlf., “Lamartine’in Osmanlı İmparatorluğunu Ziyareti Hakkında Düşündükleri”, Batı Dil ve Edebiyatları Araştırmaları Dergisi, II/3, Ankara 1976, s. 1-19; Taha Toros, “Lamartine Türkiye’de Ölmek İstemişti”, Hayat Tarih Mecmuası, VI/63, İstanbul 1970, s. 10-17; VI/64 (1970), s. 61-66; Vedad Örs, “Lamartine, Alphonse de”, TA, XXII, 462.

Emel Kefeli

LÂMEKÂNÎ HÜSEYİN EFENDİ

(ö. 1035/1625)

Bayramiyye-Melâmiyye tarikatına mensup sûfî, şair.

XV. yüzyılın ortalarında Rumeli'de doğdu. Hüseyin olarak bilinen adı, divanının Saraybosna nüshasındaki (Gazi Hüsrev Bey Ktp., nr. 3049) bir gazelin başlığında Hüsâmeddin olarak kaydedilmekte, bazı şiirlerinde Hüsâm ve Hüsâmî mahlasını kullandığı görülmektedir. Ancak bu nisbeyi tarikatın kutublarından Hüsâmeddin Ankaravî'ye hürmeten kullanmış olması mümkündür. Şiirlerinde genellikle, tasavvufta mutlak fenâ makamında olduğunu simgeleyen "evsiz barksız" anlamındaki Lâmekânî nisbesini mahlas olarak kullanmış ve bu mahlasıyla tanınmıştır.

Lâmekânî'nin doğum yeri hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Kâtib Çelebi Bosnalı olduğunu söylerken Atâî onun doğum yeri olarak Peşte'yi kaydeder. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi veren Evliya Çelebi de Tuna kenarındaki Peşte şehrinden olduğunu bildirir. Kâtib Çelebi'nin Atâî'nin eserinden faydalandığı, ayrıca Bosna ve Peşte kelimelerinin yazım benzerliği göz önünde tutulursa Lâmekânî'nin Peşteli olması kuvvetle muhtemeldir. XVI ve XVII. yüzyıllarda Peşte'nin müslüman nüfusunun çoğunu Boşnaklar'ın teşkil ettiği dikkate alınarak Peşte'de doğmakla birlikte aslen Bosnalı olduğu da söylenebilir. Ayvansarâyî'nin onun Makedonya'da bulunan Horpeşte'den (Hrupişte) olduğunu söylemesi kelimenin yine yazım benzerliğinden kaynaklanan bir yanılma kabul edilebilir.

Atâî, Kâtib Çelebi ve Evliya Çelebi şiir ve risâlelerinden Arapça, Farsça ve dinî ilimlere vâkıf olduğu anlaşılan Lâmekânî'nin tahsilini tamamladıktan sonra tasavvufa yöneldiğini vurgulamakla beraber bu konuda ayrıntılı bilgi vermemişlerdir. Müstakimzâde onun Peşteli olduğunu ve "Kazzâz" (İpekçi) lakabıyla tanındığını söyler. Geçimini kendi el emeğiyle kazanmanın Melâmî ahlâk anlayışının bir gereği olduğu düşünülürse Lâmekânî'nin tasavvuf yoluna girmeden önce ipekçi es-nafından olduğu, daha sonra da bu

mesleği devam ettirdiği söylenebilir.

Lâmekânî'nin İstanbul'a ne zaman geldiği ve Hamza Bâlî'den sonra kutbiyyet makamına geçen Bursalı Hasan Kabâdûz'a ne zaman intisap ettiği bilinmemektedir. Hasan Kabâdûz'un 1010 (1601) yılında vefatının ardından kutub olan İdrîs-i Muhtefî döneminde ona tâbi olarak "kalbe bakıcılık" görevini sürdüren Lâmekânî meşhur sûfî Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi'yi yetiştirmiştir. Vahdetnâme adlı eserini Lâmekânî'nin mânevî emriyle kaleme aldığını belirten İbrâhim Efendi, Müfîd ü Muhtasar'ında onu "merd-i ma'nâ" olarak tanımlamış ve eserde anlattığı bütün tarikatların zevk ve irfanının onda toplandığını söylemiştir.

Lâmekânî temkinli davranışlarıyla İsmâil Ma'şûkī, Hamza Bâlî ve İdrîs-i Muhtefî ile ilgili suçlamalarla devlet, ulemâ ve diğer tarikat mensupları tarafından töhmet altında tutulan tarikata bu dönemde meşruiyet ve itibar kazandırmıştır. Şeyh Abdülmecid Sivâsî, Hamzavîler ve İdrîsîler diye andığı Bayramî-Melâmîleri'ni küfür ve ilhâd ile suçlarken Lâmekânî'den saygıyla bahsetmesi onun temkinli bir tutum izlediğini göstermektedir. Sadrazam Ferhad Paşa da kendisinden feyiz alanlar arasında zikredilebilir.

İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa Tıp Fakültesi'nin sınırları içinde kalan Şah Sultan Camii yakınında ikamet edip

sohbet meclisleri düzenleyen Lâmekânî'nin ölüm tarihi tezkirelerde 1034 (1625) olarak verilmektedir. Ancak divanının İstanbul nüshasında (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 800) onun 21 Rebîülevvel 1035'te (21 Aralık 1625) vefat ettiği kaydedilmekte, İbrâhim, Hüsâmî ve Hâdî adlı müridlerinin düştükleri tarih beyitleri de bunu göstermektedir. Kabri Şah Sultan Camii bahçesinde mihrabın önündedir. Kabrinin baş ve ayak ucunda dikdörtgen biçiminde kitâbesiz iki kalın taş bulunmaktadır. Evliya Çelebi "merd-i kâmil ve ârif billâh-ı âmil" diye tanımladığı Lâmekânî'yi sağlığında ziyaret ettiğini ve sohbetiyle müşerref olduğunu söyler.

Eserleri. 1. Divan. İki kaside, altmış beş gazel, mesnevi tarzında sekiz manzume, üç terciibend, bir terkibibend, iki murabba, dokuz kıta ve üç müfredi ihtiva eden divandaki şiirlerin üçü Farsça'dır. Lâmekânî'nin şiirleri tasavvufî görüşlerini yansıtması açısından önemlidir. Bununla birlikte

samimi ve zarif manzumeleri de vardır. “Pâk eyle gönül çeşmesini tâ durulunca / Dik tut gözünü gönlüne gönül göz olunca” beytiyle başlayan gazeline şiir mecmualarında çok sık rastlanmaktadır. İki nüshası bilinen divan (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 800; Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Ktp., nr. 3049), transkripsiyonlu metni ve Almanca tercümesiyle birlikte Slobodan Ilić tarafından yayımlanmıştır (Wiesbaden 1999). 2. Vahdetnâme. İnsân-ı kâmil bağlamında tasavvufî görüşlerini anlattığı birkaç sayfalık bu risâle, Lâmekânî’nin Sünnî kelâm anlayışıyla asla bağdaşmayacak fikirlere sahip olduğunu göstermektedir. Birçok nüshası bulunan risâleyi Bilâl Kemikli neşretmiştir (bk. bibl.). 3. Risâle-i Vahdet. Vahdet-i vücûda dair risâlenin çeşitli nüshaları olup Lâmekânî’nin mensuplarından Ahmed Hâdî tarafından şerhedilmiştir (Vatikan Ktp., Vol Turco, nr. 335). 4. Esrârnâme Tercümesi. Mesnevi tarzında yazılmış 537 beyit ihtiva eden eseri Abdülbaki Gölpınarlı Hâlet Efendi nüshasına dayanarak İnsân-ı Kâmil adıyla tanıtmıştır. Millî Kütüphane’deki nüshasının (nr. 5278) başında eserin Ferîdüddin Attâr’ın Esrârnâme’sinden yapılmış seçmeler olduğu kaydedilmiştir. Eserin bir nüshası daha bulunmaktadır (Cambridge Üniversitesi Ktp., Broan, Or., nr. E 8).

Lâmekânî’nin ayrıca, biri “küllü şey’in yerciu ilâ aslihî” hadisini şerheden (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 800, vr. 228b-229a), diğeri vahdet-i vücûda dair (Staatsbibliothek zu Berlin, MS, Or., oct., nr. 2761, vr. 48b-54a) Arapça ve atvâr-ı seb‘aya dair Türkçe bir risâlesi (Uppsala Üniversitesi Ktp., O. Nova, nr. 656) mevcuttur. Lâmekânî’nin, semâ ve devranın aleyhinde bulunan Halvetî Şeyhi Belgradlı Nûrullah Münîrî Efendi’ye, iki defa sadârete gelen ve 1003’te (1595) idam edilen İran savaşları serdarı Ferhad Paşa’ya, İdris Efendi’ye (muhtemelen İdrîs-i Muhtefî), Kurşuncuzâde’ye (muhtemelen Bosna Valisi Kurşuncubaşızâde Mustafa Paşa), müridlerinden Aşağıhisarlı İbrâhim Efendi ve Hüsâm Dede’ye (iki adet) yazdığı yedi mektubu tesbit edilmiştir. Çeşitli tasavvufî meselelere temas eden bu mektuplardan Ferhad Paşa’ya yazılanın bir bölümü Abdülbaki Gölpınarlı tarafından yayımlanmıştır. Belgradlı Münîrî Efendi’ye yazdığı mektup Müstakimzâde’nin eserinde yer almaktadır (Risâle-i Melâmiyye, vr. 37a-39a).

BİBLİYOGRAFYA

Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 64, 760; Olanlar Şeyhi İbrâhim, Müfîd ü Muhtasar (nşr. Bilal Kemikli), İstanbul 2003, s. 151-152; Kâtib Çelebi, Fezleke, II, 71; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 380; Hüseyin Ayvansarâyî, Vefeyât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1375, vr. 43a; a.mlf., Mecmûa-i Tevârîh (haz. Fahri Ç. Derin - Vâhid Çabuk), İstanbul 1985, s. 225; Müstakimzâde, Mecelletü'n-nisâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 376a; a.mlf., Risâle-i Melâmiyye-i Şüttâriyye, İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 3357, vr. 35b-36b, 37a-39a; Hüseyin Vassâf, Sefîne, II, 294-295; Osmanlı Müellifleri, I, 191; Mehmet Ali Ayni, Hacı Bayram Velî, İstanbul 1343, s. 123-125; Abdülbakî [Gölpınarlı], Melâmîlik ve Melâmîler, İstanbul 1931, s. 80-84, 209-210; Mehmed Handzić, "Husejn Lamekani", Kalendar Narodna uzdanica, Sarajevo 1934, s. 148-161; Hazim Šabanović, Knjizevnost muslimana BiH na orijentalnim jezicima, Sarajevo 1973, s. 216-219; Fehim Nametak, Divanska knjizevnost Bošnjaka, Sarajevo 1997, s. 49-52; Slobodan Ilić, Hüseyin Lamekani, Ein osmanischer Dichter und Mystiker und sein literarisches Werk, Wiesbaden 1999; a.mlf., "Jedan persijski gazel Huseina Lamekanija", Anali GHB, XIII-XIV (1987), s. 93-95; Bilal Kemikli, "Hüseyin Lâmekânî'nin İnsân-ı Kâmil Görüşü: Risâle-i Vahdetnâme", KAM, XXVI/3 (1997), s. 32-36; Nihat Azamat, "İbrâhim Efendi, Olanlar Şeyhi", DİA, XXI, 299.

Slobodan Ilıç

LÂMELİF

(اللام ألف)

Arap alfabesinde lâm desteğine yazılmış sâkin med harfi olan elifin aslî şekli.

Ana Sâmîce'de (Proto-Semitic / Common Semitic) sert ünsüz olarak kullanılan hemzenin (alef) zamanla yumuşayarak gerçek ses değerini yitirmesi neticesinde ortaya çıkan ve yumuşak elif, uzatan elif (uzun fetha) olarak bilinen sesi tarihî seyir içinde hemzeden ayırıcı işaretle gösterme teşebbüsleri olmuştur (DİA, XVII, 190). Uzatan elifin lâm desteği eşliğinde gösterilmesi bunlar arasındadır. İçerisinde lâmelifin bulunduğu bilinen en eski kitâbe Reinier Dussaud'nun keşfettiği, Nabatî alfabesiyle yazılmış olan ve I. İmruülkays'tan (İmruülkays b. Amr; ö. 328) söz edilen Dımaşk civarındaki Nemâre kitâbesidir. Bundan sonra gelen ve yine Dımaşk civarındaki Zeb(e)d, Harrân, Ümmü'l-Cimâl kitâbelerinde de bu harfe rastlanır.

Lâmelif, sanıldığının aksine lâm ve eliften oluşan birleşik bir harf olmayıp lâm desteğine yazılmış sâkin med elifinden ibaret bir tek harftir. Harfleri ortaya koyanın amacı, onların birbiriyle nasıl terkip oluşturduğunu göstermek değil aksine her harfi müstakil olarak belirlemektir. Böyle olmasaydı diğer bütün harflerin de birbiriyle terkip keyfiyeti verilirdi. Müberred ve İbn Cinnî gibi âlimler bu görüştedir (İbn Cinnî, I, 41; II, 651). İbn Cinnî lâmelif ifadesinin, alfabe harfleri hakkında bilgisi yetersiz kimselerin söyleyişi veya öğretme kolaylığı için öğretmenler tarafından kullanılan yanlış bir tabir sayıldığını, doğrusunun bâ (با), tâ (تا) gibi lâ (لآ) olduğunu kaydeder (a.g.e., I, 43). Harf adları belirlenirken adın ilk sesinin o harfin sesini göstermesi esas alınmıştır. Elif daima sâkin bir harf olduğu için onunla başlayan ve sesini hissettiren bir adın teşkil edilmesi mümkün olmadığından buna imkân veren vasıl harfi olarak başına fethalı bir lâm getirilmek suretiyle lâ adı elde edilmiş ve bununla vasıl lâmından sonra elifin uzun "â" sesi hissettirilmiş ve korunmuştur.

Lâ edat olarak düşünüldüğü takdirde “inne” ve “leyse” gibi amel eder, mutlak olumsuzluk bildirir, atıf veya cevap harfi durumunda bulunur; ayrıca nehiy ve ziyade harfi olarak da kullanılır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Cinnî, Sırru ṣınâʿati’l-iʿrâb (nşr. Hasan Hindâvî), Dımaşk 1405/1985, I, 41-47, 345-348; II, 409-411, 651-653; İbn Abdünnûr, Raṣfü’l-mebânî (nşr. Ahmed M. el-Harrât), Dımaşk 1405/1985, s. 329-345; Hasan b. Kāsım el-Murâdî, el-Cene’d-dânî fî ḥurûfi’l-meʿânî (nşr. Fahreddin Kabâve - M. Nedîm Fâzıl), Beyrut 1413/1992, s. 290-303; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ, III, 6-8, 16-18; İsmail Durmuş, “Hemze”, DİA, XVII, 190.

İsmail Durmuş

LÂMİÎ ÇELEBİ

(ö. 938/1532)

Daha çok Molla Câmî'den yaptığı çevirilerle tanınan divan şairi ve Nakşibendî şeyhi.

878 (1473) yılında Bursa'da doğdu. Asıl adı Mahmud'dur. Babası II. Bayezid'in hazine defterdarı Osman Çelebi, dedesi Yeşiltürbe'nin nakışlarını yapan Nakkaş Ali b. İlyâs Ali'dir. Gençliğinde Bursa Murâdiye Medresesi'nin hocaları olan Molla Ahaveyn ile Hasanzâde Molla Mehmed'den ders aldı. Daha sonra Nakşî şeyhlerinden Emîr Buhârî'ye intisap etti ve Bursa'nın zengin tasavvuf ve kültür ortamında tasavvuf ile edebiyatı buluşturan bir şeyh olarak yaşadı.

Otuz yedi yaşında eser vermeye başlayan Lâmiî Çelebi ömrünün geri kalan kısmını yoğun bir telif ve tercüme faaliyetiyle geçirdi. İstanbul'a hiç gitmediği halde eserleriyle İstanbul edebiyat ve tasavvuf muhitlerinde tanındı. Yavuz Sultan Selim'e takdim ettiği Hüsn ü Dil sayesinde 35 akçe yevmiye ile maaşa bağlanınca yalnız ilim ve tasavvufla, eser telif etmekle uğraşarak herhangi bir resmî görev almadı. "Lâmiî'nin Hak ede rûhunu şâd" mısraının gösterdiği 938 yılında vefat ettiğinde bir tekkede şeyh olduğu mezar taşındaki "el-merhûm Şeyh Lâmiî b. Osman" ibaresinden anlaşılmaktadır. Mezarı dedesi Nakkaş Ali'nin yaptırdığı Bursa Orta Pazar Camii hazîresindedir. Hüma Hatun adlı bir hanımla evlenmiş olan Lâmiî'nin Ahmed, Mehmed ve Abdullah adlı üç oğlu ile Safiye adlı bir kızının olduğu, bunlardan Mehmed Çelebi'nin Lem'î mahlasıyla şiirler yazdığı bilinmektedir.

Emîr Buhârî'nin mânevî kişiliğiyle paralel olarak Nakşîbendîliğe olan bağlılığı, genç yaşta başlattığı şiir ve inşa çalışmalarında onu yine bir Nakşî olan Molla Abdurrahman-ı Câmî'ye yönlendirmiş ve daha sonra Câmî'nin önemli eserlerini Türkçe'ye çevirmesini sağlamıştır. Nitekim bu tercüme yoğunluğu sebebiyle bazı kaynaklar (meselâ bk. Âşık Çelebi, vr. 108b; Latîfî, s. 290) kendisini Câmî-i Rûm olarak anmış, bazısı da bu lakabı

abartılı bularak şairlik yönünden Abdurrahman-ı Câmî ile kıyas edilemeyeceğini söylemiştir (Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı, s. 266-267).

Lâmiî Çelebi, çok iyi bildiği Arapça ve Farsça sayesinde İslâm coğrafyasının edebiyat ve tasavvuf birikimini iyi değerlendirmiş, bilhassa Molla Câmî'nin Farsça eserlerini tercüme ederken nazım ve nesirdeki başarısının en üst seviyesine çıkmıştır. Gerek medresede öğrendiği ilimler gerek tasavvuf çevrelerinde kazandığı irfan ve olgunluk gerekse araştırmacılığı, yaptığı tercümelerin monoton çeviriden ziyade günün şartlarına göre şekillenen adaptasyon çalışmaları biçiminde yazıya dökülmesini sağlamıştır. İnzivâyı seven ağır başlı bir kişiliğe sahip bulunmasına rağmen Lâmiî Çelebi'nin tok sözlü ve hazırcevap olduğu, fikirlerinde ısrarcı, hatta zaman zaman hezliyyâta meyyal bulunduğu bilinmektedir.

Lâmiî Çelebi divan edebiyatının en çok eser veren temsilcilerinden biridir. Nazım, nesir ve nazım-nesir karışık olarak telif ve tercüme ettiği kitaplarının sayısı otuzu bulmaktadır. Divan edebiyatı, o güne kadar Türkçe'de örneği bulunmayan bazı Şark mesnevilerini Lâmiî'nin kaleminden tanımış ve yine onun yaptığı tercümeler sayesinde yeni konular edinmiştir. Sanat gösterme endişesine fazla kapılmayan Lâmiî Çelebi, oluşturduğu nazım ve nesir dili sayesinde başta tasavvuf muhitleri olmak üzere ilmiye ve sanat ortamında haklı ve kalıcı bir şöhret kazanmıştır.

Eserleri. Lâmiî Çelebi, Şerefü'l-insân adlı kitabının başında eserlerinden gece ve gündüzün saatlerine tekabül eden yirmi dördünün ismini sayar (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1957, vr. 8b; Hacı Mahmud Efendi, nr. 2454, vr. 7a). Şerefü'l-insân ve daha sonra yazdıklarıyla sayıları artan eserleri şunlardır: A) Mensur. 1. Tercüme-i Şevâhidü'n-nübüvve. Abdurrahman-ı Câmî'nin siyer türündeki eserinin genişletilmiş tercümesi olup 1876'da İstanbul'da Matbaa-i Âmire'de basılmış, Latin harfli baskısı da Muzaffer Ozak tarafından gerçekleştirilmiştir (1958). 2. Tercüme-i Nefehâtü'l-üns (yazılışı 1521). Fütûhü'l-mücâhidîn li-tervîhi kulûbi'l-müşâhidîn adıyla da bilinen eser, Câmî'nin Nefeḥâtü'l-üns min ḥażarâti'l-ḳuds adlı evliya tezkiresinin genişletilmiş tercümesidir. 629 velînin hayat hikâyesinin bulunduğu eserin önemli bir yönü de Anadolu'da yetişen evliyayı ihtiva etmesidir. Kitabın eski harfli iki baskısı 1270 (1854) ve 1289

(1872) yıllarında İstanbul'da yapılmış, Latin harfli baskısını da Bugün gazetesi gerçekleştirmiştir (1971). 3. Hüsn ü Dil. İranlı şair Fettâhî'nin aynı adlı alegorik eserinin çevirisi olup manzum-mensur karışıktır (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 13, 220, 375, 424, 431). 4. Münâzara-i Bahâr u Şitâ. Bu da manzum-mensur karışık bir eserdir (İstanbul 1873). 5. Şerh-i Dîbâce-i Gülistân (yazılışı Ocak 1505). Sa'dî-i Şîrâzî'ye ait eserin dîbâcesinin şerhidir (İÜ Ktp., TY, nr. 578, 1013). 6. Münşeât-ı Mekâtib (Nisâbü'l-belâğa) (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3316). 7. Hall-i Muammâ-yı Mîr Hüseyin. Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ, Mir'âtü'l-esmâ ve Câm-ı Cihânnümâ,

Tefe'ülnâme gibi adlarla da anılan eser, Mîr Hüseyin b. Muhammed Şîrâzî'nin Allah'ın doksan dokuz ismini konu alan muammalarının şerhidir (Süleymaniye Ktp., Murad Buhârî, nr. 330, vr. 73b-79a). 8. Menâkıb-ı Üveys el-Karanî (Manisa İl Halk Ktp., Ricâlü'l-gayb adıyla, nr. 1307; TSMK, Hazine, nr. 283). 9. İbretnâme*. Tasavvufî-ahlâkî menkıbelerden bahseder (İstanbul 1273). 10. Şerefü'l-insân (yazılışı 1527). Lâmiî'nin bu önemli eseri, Resâʾilü İḫvâni'ṣ-Ṣafâʾ adlı Arapça felsefe ansiklopedisinin yirmi birinci kısmının çevirisi olup insanlarla hayvanlar arasında bir münazarayı konu alır. Pek çok kütüphanede 100'e yakın nüshası mevcuttur (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1508, 1509, 1894, 2740, 2741; Hacı Mahmud Efendi, nr. 1719, 2454, 2467, 2769). 11. Letâifnâme. İçinde bazı müstehcen hikâye ve hicivlerin de yer aldığı beş bölümlük bir eserdir. Tercüman 1001 Temel Eser serisi içinde Latîfeler adıyla Yaşar Çalışkan tarafından yayımlanmıştır (İstanbul 1978). 12. Nefsü'l-emr. Güzel davranışlardan bahseden bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 419/2). Lâmiî Çelebi'nin Risâle-i Tasavvuf ("Lâmiî'nin Terekesi"nde de anılır [Erünsal, bk. bibl.), Risâle-i Arûz, Risâle-i Usûl mine'l-fünûn adlı eserleri ise günümüze ulaşmamıştır.

B) Manzum. 1. Makteli Hüseyin. Kerbelâ Vak'ası'nı anlatan eserin minyatürlü bir nüshası Türk-İslâm Eserleri Müzesi'nde kayıtlıdır (nr. 1958). 2. Selâmân ü Ebsâl. Câmî'den çeviri felsefî-alegorik aşk mesnevisidir (İÜ Ktp., nr. 3088). 3. Şem' u Pervâne (yazılışı 1522). Tasavvufî-alegorik bir mesnevi olup Ehlî-i Şîrâzî'den tercümedir (Sadberk Hanım Müzesi Ktp., Hüseyin Kocabaş, nr. 299; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2744; Hüsrev Paşa, nr. 604). 4. Gûy u Çevgân. İranlı şair Ârifî-i Herevî'nin

Hâlnâme olarak da bilinen tasavvufî-alegorik mesnevisinin çevirisi olup Almanca bir önsözle birlikte 1994'te Stuttgart'ta neşredilmiştir (bk. bibl., Nuran Tezcan). 5. Ferhâdnâme (Ferhâd ü Şîrîn). Ali Şîr Nevâî'nin eserinden uyarlamadır (Levend, s. 85-111). 6. Vâmık u Azrâ. Unsûrî'den tercümedir (nşr. J. von Hammer, Viyana 1833; nşr. Gönül Ayan, Ankara 1998). Bu mesnevinin sonuna Lâmiî Çelebi, Kanûnî Sultan Süleyman için "Gül-i Sadberk" adlı bir kaside eklemiştir. Bazı nüshalarda 100, bazılarında 102 beyit olan kaside Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi'nde (nr. 2244) ayrı bir eser gibi kayıtlıdır. 7. Kıssa-i Evlâd-ı Câbir (Câbirnâme) (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 533). 8. Lugat-ı Manzûme (Tuhfe-i Lâmiî). Farsça-Türkçe 177 beyitlik bir lugatçedir (Manisa İl Halk Ktp., nr. 1656/7). 9. Dîvân-ı Eş'âr. Lâmiî'nin Şehrengîz-i Bursa ve Hayretnâme'sini de içine alan divanı, bazı tasavvufî terimlerin açıklandığı bir girişle (dîbâce) beş defterden oluşmaktadır (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 380). Divandan seçme şiirler yayımlanmıştır (bk. bibl. Burmaoğlu). 10. Şehrengîz-i Bursa. Kanûnî Sultan Süleyman'ın Bursa'yı ziyareti münasebetiyle yazılmıştır (nşr. A. Pfizmaier, Die Verherlichung der Stadt Bursa, Viyana 1839; nşr. M. İsen - H. Burmaoğlu, "Bursa Şehrengizi", MÜ Türklük Araştırmaları Dergisi, sy. 3 [1988], s. 57-106). 11. Vîs ü Râmîn. Fahreddin Es'ad Gürgânî'nin aynı adlı mesnevisinden çeviridir (Bursa İl Halk Ktp., Umumi, nr. 2278). 12. Heft Peyker. Nizâmî-i Gencevî'nin aynı isimdeki eserinden tercüme olup Lâmiî'nin ölümünden sonra damadı Rûşenîzâde tarafından tamamlanmıştır (Âşık Çelebi, vr. 135a; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2045). Lâmiî Çelebi'nin ayrıca Mevlidü'r-Resûl ve Risâle-i Hall-i Fâl adlı eserlerinin bulunduğu kaynaklarda belirtilmektedir.

Lâmiî Çelebi ve eserleri üzerine yerli ve yabancı üniversitelerde yirmi kadar tez hazırlanmış olup bunlardan bazıları halen devam etmektedir (Hatice Aynur, Üniversitelerde Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları, Tezler, Yayımlar, Haberler Toplu Sayı 1-10, İstanbul 2000).

BİBLİYOGRAFYA

Nuran Tezcan, Lāmiʿīs Gūy u Çevgān, Stuttgart 1994, s. 18-19; a.mlf., “Bursalı Lâmi‘ī Çelebi”, TDe., VIII (1979), s. 305-343; H. Bilen Burmaoğlu, Bursalı Lâmi‘î Çelebi Dîvânı’ndan Seçmeler, Ankara 1989, s. 24-28; Sehî, Tezkire (Kut), s. 164-166; Âşık Çelebi, Meşâirü’ş-şuarâ, vr. 108b-111a, 135a; Latîfî, Tezkire, s. 290-294; Künhü’l-Ahbâr’ın Tezkire Kısmı (haz. Mustafa İsen), Ankara 1994, s. 266-267; Kınalızâde, Tezkire, II, 830-834; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 533, 701, 905; II, 2045; Belîğ, Güldeste, s. 177 (aynı bilgi: Kadir Atlansoy, Bursa Şairleri, Bursa 1998, s. 265-268); Hammer, GOD, II, 20; Gibb, HOP, III, 20-27; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 412; Gönül Ayan, Lâmi‘î Vâmık u Azrâ: İnceleme-Metin, Ankara 1998; a.mlf., “Lâmi‘î Çelebi’nin Hayatı, Edebî Kişiliği ve Eserleri”, Türkiyat Araştırmaları Dergisi, sy. 1, Konya 1994, s. 43-65; Agâh Sırrı Levend, “Lâmi‘î’nin Ferhad ü Şirin’i”, TDAY Belleten (1964), s. 85-111; Günay Kut Alpay, “Lāmi‘ī Chelebi and His Works”, JNES, XXXV/2 (1976), s. 73-93; a.mlf., “Lâmiî Çelebi”, TDEA, VI, 67-69; İsmail Erünsal, “Türk Edebiyatı Tarihinin Arşiv Kaynakları II: Kanuni Sultan Süleyman Devrine Ait Bir İn‘âmât Defteri”, Osm.Ar., IV (1984), s. 5-6; a.mlf., “Türk Edebiyatı Tarihinin Arşiv Kaynakları IV: Lâmi‘î Çelebi’nin Terekesi”, TUBA, XIV (1990), s. 179-194; Erdoğan Uludağ, “Lâmi‘î’nin Salâmân u Absâl Adlı Mesnevisi”, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, sy. 8, Erzurum 1997, s. 67-77; Th. Menzel, “Lāmiʿī”, EI, III, 13-14; Abdülkadir Karahan, “Lâmi‘î”, İA, VII, 10-15; B. Flemming, “Lāmiʿī”, EI² (İng.), V, 649-651.

Günay Kut

LÂMİYYETÜ’l-ACEM

(لاميّة العجم)

Tuğrâî’nin (ö. 515/1121 [?]) şöhret kazanmasını sağlayan ve Şenferâ’nın “Lâmiyyetü’l-Arab”ına nisbetle “Lâmiyyetü’l-Acem” adı verilen “lâm” kafiyeli kasidesi

(bk. TUĞRÂÎ).

LÂMİYYETÜ'l-ARAB

(لاميّة العرب)

Câhiliye devri Arap şairlerinden Şenferâ'nın (ö. 525) "lâm" kafiyeli kasidesi

(bk. ŞENFERÂ).

LAMMENS, Henri

(1862-1937)

Belçikalı şarkiyatçı.

1 Temmuz 1862'de Belçika'nın Gand şehrinde doğdu. Felemenk asıllı olup rahip olarak yetişti. 1878'de gittiği Beyrut'ta Luvîs Şeyho'nun öğrencisi oldu. 1882'de Cizvit okulunda ders vermeye başladı. 1892-1897 yılları arasında İngiltere, İsviçre ve Avusturya'da kaldıktan sonra 1897'de Beyrut'a geri döndü. Saint-Joseph Üniversitesi'ne bağlı olarak 1907'de açılan Doğu Fakültesi'nde tarih dersleri okuttu. Bu dönemde İslâm'ın doğuşu, Suriye ve Lübnan tarihi, Ortadoğu'daki hıristiyanlar, bunların Fransa tarafından himayesi ve bağımsızlıklarını elde etmeleri gibi konular üzerinde yoğunlaştı. 1906-1916 yılları arasında Araplar'ın Osmanlı Devleti'nden bağımsızlıklarını kazanmaları için çalıştı ve Osmanlılar'ın bastırmaya uğraştığı Arap milliyetçiliğini destekledi. Bu hareketin önderlerinden Subhi Bey Bereket ile Emîr Şekîb Arslan onun öğrencileridir.

1889 yılından itibaren eser vermeye başlayan Lammens İslâm öncesi Arap tarihi, Hz. Muhammed'in hayatı ve ilk Emevî halifeleri konusundaki çalışmalarıyla tanınmaktadır. 1909-1910 yıllarını Kahire'de Saint Famille Kilisesi'nde pazar vaazları vererek ve araştırma yaparak geçirdi. Burada 1911'de Journal asiatique'te yayımlanan, "L'âge de Mahomet et la chronologie de la sîra" adlı makalesinde siyer kitaplarına eleştiriler yöneltti. Hz. Muhammed'in hayatının yeniden yazılması gerektiğini söyleyen ve Coran et tradition adlı eserini bu maksatla kaleme alan Lammens kitabını Mısır'da bastıramadı. Avrupa'da yayımlanan eser (Paris 1910) Hz. Muhammed'e bir hakaret olarak görüldü. 1911-1914 yılları arasında Institut Biblique'te ders vermek üzere Roma'ya davet edilen Lammens, burada tamamladığı Fatima et les filles de Mahomet, notes critiques pour l'étude de la sîra adlı eserinde (Romae 1912) ilk dönem İslâm tarihçilerini hadis kitaplarını kaynak olarak kullandıkları için eleştirdi ve verdikleri bilgilerin doğru olmadığını iddia etti.

Lammens, 1894 ve 1901-1903 yıllarında Cizvitler'in Beyrut'ta çıkardıkları dergilerden el-Beşîr'in, 1927-1934 yılları arasında el-Meşriḳ'in müdürlüğünü yaptı ve Fransızca yazdığı makalelerini Arapça'ya tercüme ettirerek burada yayımladı. 1920'den sonra Lübnan'da kurulan Fransız sömürgesi döneminde birçok konuda görüşlerine başvurulan Lammens, Nusayrîler üzerine yaptığı araştırmalarda bu toplumu hıristiyan asıllı göstermeye çalıştı ("Les nosairis furentils chrétiens? A propos d'un livre récent", Revue de l'orient chrétien, VI [Paris 1901], s. 33-50). Şarkiyat alanındaki çalışmaları sebebiyle Belçika, Lübnan ve Fransa tarafından madalyalarla ödüllendirildi. 1927 yılında düşerek sakatlanan Lammens bu tarihten sonra evinden pek çıkamadı ve 23 Nisan 1937'de Beyrut'ta öldü.

Eserleri ve dersleriyle şarkiyatçılığın gelişmesine önemli katkı sağlayan Lammens Carl Heinrich Becker, Ignaz Goldziher, Snouck-Hurgronje gibi dönemin önde gelen şarkiyatçılarıyla yakın dostluk kurmuş, Louis Massignon ve Gaston Wiet gibi şarkiyatçılar tarafından devamlı ziyaret edilmiş, La Mecque à la veille de l'Islam adlı eseri birçok âlim tarafından kaynak olarak kullanılmıştır. Carl H. Becker, "Prinzipielles zu Lammens' Sīrastudien" adlı makalesinde (Isl., IV [1913], s. 263-269) onun İslâm tarihi araştırmalarına yeni bir metot getirdiğini söyler.

Hz. Peygamber'in erken vefat etmesinin Kur'an'ı yeniden ele alıp ondaki bazı boşlukları doldurmasına fırsat vermediği, onun hayatını yüceltmek amacıyla hadislerin sonradan uydurulduğu gibi temelsiz iddiaları ve eserlerindeki benzer fikirleri sebebiyle müslümanlarca genelde İslâm düşmanı olarak görülen Lammens peşin fikirli oluşu, çalışmalarında mevcut bilgiler yerine var sayıma dayalı bilgilere başvurması yüzünden eleştirilmiştir. Muhammed Hamîdullah, Lammens'in Arap diline vukufunun zayıf olduğunu, kaynaklardan yaptığı alıntıları yanlış tercüme ettiğini, bu sebeple araştırmalarına şüphe ile bakmak gerektiğini söyler. Nitekim Encyclopaedia of Islam'ın ilk basımında yazdığı maddelerin bir kısmı ansiklopedinin ikinci baskısında başka müelliflere yazdırılmıştır.

Henri Lammens'in başlıca eserleri şunlardır: Ferâʾidü'l-luġa fi'l-furûḳ (Beyrut 1889); Cours gradué de traduction françaisearabe (Beyrouth 1891, 1925); Etudes de géographie et d'ethnographie orientales (Paris 1907); Etudes sur le règne du calife omaiyade Mo'awiya Ier (Beyrouth 1907);

Quran et tradition: Comment fut la composée de la vie de Mahomet (Paris 1910); Mahomet fut-il sincère? (Paris 1911); Tesrîḥu'l-ebṣâr fî mâ yaḥtevî Lübnân mine'l-âs̱âr (Beyrut 1913; el-Meşriḳ dergisinde çıkan yazılarından meydana gelmektedir); Le berceau de l'Islam. L'Arabie occidentale à la veille de l'hégire (Roma 1914); La Syrie: Précis historique (Beyrouth 1921); l'Islam: Croyances et institutions (Beyrouth 1921, 1943); Le califat de Yazīd Ier (Beyrouth 1921); La Mecque à la veille de l'hégire (Beyrouth 1924); l'Arabie occidentale avant l'hégire (Beyrouth 1928).

Lammens'in ayrıca "La cité arabe de Taif à la veille de l'hégire" (MFOB, VIII, Beyrouth 1922, s. 115-327); "L'âge de Mahomet et la chronologie de la sîra" (JA [1911], s. 209-250); "Ziād ibn Abīhi, viceroi de l'Iraq, lieutenant de Mo'āwia Ier" (RSO, IV [1912]); "Mo'āwia II ou le dernier des sofiānides" (a.g.e., VII [1915]) gibi çok sayıda makalesi bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

K. S. Salibi, "Islam and Syria in the Writings of Henri Lammens", Historians of the Middle East (ed. B. Lewis - P. M. Holt), London 1962, s. 330-342; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, II, 911-912; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, III, 293-296; Ahmed Bedevî, Mevsûʿatü'l-müsteşriḳīn, Beyrut 1984, s. 347-349; A. L. C., "L'oeuvre du P. Lammens", RMM, XXVI (1914), s. 90-95; R. Mouterde, "Henri Lammens (1862-1937)", En terre d'Islam, XII/23, Paris 1937, s. 267-283; G. Levi Della Vida, "Nécrologie: Le père Henri Lammens", Byzantion, XII, Bruxelles 1937, s. 701-708.

Ahmet Kavas

LANDBERG, Carlo de

(1848-1924)

İsveçli Arap dili âlimi.

Göteborg'da doğdu; aristokrat bir aileye mensup olup Landberg-Hallberger kontu unvanını taşımaktadır. Paris'te oturduğu için isminin Fransızca söylenişiyle tanınmıştır; ancak kendisi bazı eserlerinde adını Şeyh Ömer es-Süveydî (es-Süedî) şeklinde yazar. Asuroloji okuduğu Paris'te Arapça'yı öğrendikten sonra bilgisini

ilerletmek için on yıl kadar Arap ülkelerinde kaldı ve çeşitli lehçelerde Arap dili ve edebiyatı ile Araplar'ın sosyal hayatı hakkında geniş bilgi sahibi oldu. Bu arada halen New York Yale Üniversitesi'nin kütüphanesinde bulunan birçok yazma eser derledi. Proverbes et dictons du peuple arabe de la province de Syrie, section de Sayda başlıklı teziyle Leipzig Üniversitesi'nden doktor unvanını aldı. Avrupalı şarkiyatçıların ilk kongrelerinden biri onun himayesinde 1889 yılında Stockholm ve Oslo'da düzenlendi.

Çalışmalarını daha çok Arapça eserlerin neşri üzerine yoğunlaştıran de Landberg, "Turaf Arabiyye" (Primeurs arabes) adlı seriyi çıkardıktan sonra Mısır, Suriye ve Güney Arabistan lehçeleri üzerinde durdu, bu lehçelerin sözlüklerini hazırladı; ayrıca derlediği metinleri Fransızca'ya, bazı Fransızca eserleri de Arapça'ya çevirdi. "Nakd Arabî" (Critica Arabica) adıyla yayımladığı seride bir kısım Arapça eserlerin eleştirisine yer verdi; bazı yazmaların kütüphane katalogunu tanzim etti. Hayatı boyunca İsveçli şarkiyatçı Hermann Möller gibi Sâmî dillerle İndo-Germen dilleri arasında eski bir yakınlığın bulunduğu fikrini savunmuştu. Landberg İsviçre'nin başşehri Bern'de öldü.

Eserleri. 1. Primeurs arabes (Turaf Arabiyye). İki bölümlü Arapça metin neşirleri serisidir. Birinci bölüm (Leiden 1886) İbn Kemal'in Risâletü't-Tenbîh ʿalâ ġalaṭi'l-câhili ve'n-nebîh'ini, Burhâneddin el-Bikāî'nin

tefsirinden alınan “Luʿabü’l-ʿArab bi’l-meysir fi’l-Câhiliyyeti’l-ûlâ” başlıklı kısmı, Murtazâ ez-Zebîdî’nin Risâletü Neşveti’l-irtiyâḥ fî ḥaḳīḳati’l-meysir ve’l-ḳıdâḥ’ını ve Ebû Hilâl el-Askerî’nin şerhiyle birlikte Ebû Mihcen es-Sekafî’nin divanını; ikinci bölüm (Leiden 1889) Züheyr b. Ebû Sülmâ’nın divanını ve bunun Şentemerî şerhiyle Ebû Mihcen ve Züheyr divanlarında açıklanan kelimelerin indeksini kapsar. 2. Critica ʿArabica (Naḳd ʿArabî, Leiden 1886-1898). Bazı Arapça eserlerin eleştirisine dair beş bölümlük seridir. 3. Proverbes et dictons du peuple arabe de la province de Syrie, section de Sayda (Leiden 1883). 4. Bâsim el-Ḥaddâd ve Hârûnürreşîd (Leiden 1888). Kelime açıklamaları ve Fransızca tercümeleriyle birlikte Suriye ve Mısır halk ağızlarından hikâye metinlerini ihtiva eder. 5. el-Muġribü’l-muṭrib (Beyrut 1877, 1904). Hans Christian Andersen’in Fransızca hikâyelerinin Arapça’ya tercümesidir. 6. Etudes sur les dialectes de l’Arabie méridionale (I-II, Leiden 1901-1913). Metin örnekleri, şerh ve tercümeleriyle birlikte Güney Arabistan lehçelerinden Hadramut ve Datîne’ye dair incelemelerdir. 7. Glossaire de la langue des bédouins Anazah. Bedevî Aneze lehçesinin sözlüğüdür. I. cildi Leiden’de (1919), II. cildi Karl Wilhelm Zetterstéen tarafından Uppsala’da (1940) yayımlanan eser, bir Anezeli yerine Havranlı bir hıristiyan çiftçinin örnek alınması sebebiyle Jean Cantineau tarafından otantik olmadığı ileri sürülerek eleştirilmiştir (Etudes, I, 3). 8. Glossaire datinois. Datîne lehçesi sözlüğü olup I. cildi Leiden’de 1920’de, II. cildi 1923’te ve III. cildi yine Zetterstéen tarafından 1942’de yayımlanmıştır. Bu son iki eserinde yazar kelimelerin yakın ve uzak anlamları, kök ve iştikakları ile örnek beyitlerin izahı ve lehçeler arası fark ve benzerlikler üzerinde durmuştur. 9. el-Fetḥu’l-ḳussî fi’l-fetḥi’l-Ḳudsî (Leiden 1888). İmâdüddin el-İsfahânî’nin Hittîn Savaşı, Kudüs’ün fethi ve diğer bazı olayları ihtiva eden eserinin I. cildinin neşridir. 10. Catalogue de manuscrits arabes provenant d’une bibliothèque privée à El-Medina et apportenant à la maison E. J. Brill (Leiden 1883). 11. La langue arabe et ses dialectes (Leide 1905). 12. Lehcetü Ḥavrân müẕeyyel bi-muʿcem (Leiden 1909). 13. Ḳıṣaṣ ʿArabiyye cedîde (Leiden 1883). Guillaume Spitta Bey’in derleyip Fransızca’ya çevirdiği eserin indeksidir. 14. Chez les bédouins (nşr. A. Albert Kudsi-Zadeh, Leiden 1970).

BİBLİYOGRAFYA

J. Cantineau, Etudes sur quelques langues orientales, Cezayir 1936, I, 3; J. Fück, Die Arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, s. 307-308; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 66; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, III, 27-28; Abdurrahman Bedevî, Mevsûʿatü'l-müsteşriḳīn, Beyrut 1984; Ebü'l-Kāsım-ı Sehâb, Ferheng-i Ḫâverşinâsân, Tahran, ts., s. 223; Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1992, XV, 399-400; "Landberg", Brockhaus Enzyklopadie, Wiesbaden 1970, II, 71.

Mustafa Çiçekler

LANE, Edward William

(1801-1876)

Arapça-İngilizce sözlüğüyle tanınan İngiliz şarkiyatçısı.

Hereford'da doğdu. Orta öğrenimini Bath ve Hereford'da tamamlayıp Cambridge Üniversitesi'ne girdiyse de daha sonra buradan ayrılarak Londra'ya geçti ve gravür ressamlığı eğitimi gördü; bir yandan da Arapça öğrendi. Arap dilinde kısa zamanda uzmanlık düzeyinde ilerleme kaydetmesi şarkiyat araştırmalarına ilgi duymasına yol açtı. 1825'te Mısır'a gitti ve üç dönem halinde toplam on iki yıl kadar orada kaldı. Bu gidişlerinde Mısırlılar'ın örf, âdet, ahlâk ve geleneklerine dair yazmayı düşündüğü esere malzeme toplamak amacıyla Osmanlı kıyafeti giyip Mansurefendizâde adıyla halk arasında yaşadı; özel dersler alarak Arapça yazı dilinin yanında halk dilini de öğrendi. Müslüman bir Mısırlı gibi yaşayarak halkın dinî anlayışı hakkında geniş bilgi edindi.

1828'de İngiltere'ye döndükten sonra tuttuğu notlardan örf ve âdetlerle ilgili olanları Lord Brougham'a gösterdi; o da The Society for the Diffusion of Useful Knowledge'a Lane'in bu konudaki gözlemlerini genişletmesi için tekrar Mısır'a gönderilmesini teklif etti. Böylece 1833'te ikinci defa Mısır'a giden Lane iki yıl daha orada kaldı ve 1835'te geri döndü; birkaç ay sonra da kaleme aldığı eserini The Manners and Customs of the Modern Egyptians adıyla yayımladı (London 1836). Arkasından Elf leyle ve leyle'nin İngilizce'ye çevirisiyle ilgilendi. Ortaya koyduğu çalışma eserin Avrupa dillerine yapılan tercümeleri içinde aslına en uygun olanıdır; William Harvey tarafından resimlendirilip önce aylık fasiküller halinde, ardından ciltlenerek basılmıştır (I-III, London 1839-1841). Lane'in koyduğu zengin notların esere Ortaçağ Arap toplumunun kültür ve hayatına ilişkin tam bir ansiklopedi hüviyeti kazandırdığı görülür. Daha sonra bu notlar, yeğeni Stanley Lane-Poole tarafından Arabian Society in the Middle Age. Studies from the Thousand and One Nights adıyla müstakil olarak da yayımlanmıştır (London 1883). Yine bu sıralarda Kur'an'ın inanç esaslarıyla ilgili âyetlerini seçip İngilizce tercüme, not ve tefsirleriyle

birlikte neşretti: Selections from the Ḳurʾān (London 1843).

Lane, 1842-1849 yılları arasında Mısır'da geçirdiği üçüncü devrede yazmayı

planladığı Arapça-İngilizce sözlük için malzeme topladı ve Ezher şeyhi İbrâhim b. Abdülgaffâr ed-Desûkī'den yararlandı. Desûkī'den, önce Süyûtî'nin sözlük metodolojisine dair el-Müzhir fî ʿulûmi'l-luġa'sını, arkasından yedi yıl boyunca Murtazâ ez-Zebîdî'nin Tâcü'l-ʿarûs'unu okudu ve eseri İngilizce'ye çevirdi. Bu sebeple hazırladığı sözlüğün temel kaynağını Fîrûzâbâdî'nin el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ'i ile onun şerhi olan Tâcü'l-ʿarûs teşkil eder. 1849'da topladığı malzemeyle İngiltere'ye dönen Lane, Worthing'e yerleşti ve 10 Ağustos 1876'da ölümüne kadar bu sözlük üzerinde çalıştı.

Lane'e büyük şöhret kazandıran Arapça-İngilizce sözlüğü (An Arabic-English Lexicon), edebî eserlerin taranmasından çıkarılmış, eski sözlüklerde yer almayan birçok yeni kelime veya anlam içermesi, kelimelerin karşılıklarını titizlikle ve hatasız bir şekilde vermesi, yazarın Arap dili ve edebiyatına dair derin bilgisine dayanan birçok tenkit, ta'lik ve şerh ihtiva etmesi gibi yönleriyle daha önceki benzer sözlüklerden çok üstündür. Kazimirski, Badger ve Dozy gibi daha sonra sözlük yazan şarkiyatçıların temel kaynağını teşkil eden eser bir Batılı'nın Arap diline yaptığı en büyük hizmet olarak kabul edilmiştir. Mukaddimesi de Arap dili ve sözlük çalışmalarının gelişimi üzerine kaleme alınmış başlı başına bir çalışma olup büyük bir değer taşımaktadır. Eser iç kapağında yazıldığına göre iki kitap (kısım) halinde hazırlanmış, bunlardan birincisi alfabetik düzende ve 3064 sayfa halinde sekiz cilt olarak basılmış (London 1863-1893), nâdir kelimeleri içereceği belirtilen ikinci kitap ise bazı malzemesi toplandığı halde hiç kaleme alınmamıştır; bunda, aynı konuda Dozy'nin Mülḥaḳu'l-meʿâcimi'l-ʿArabiyye adlı eserinin yayımlanması etkili olmuştur. Birinci kitabın Lane'in ölümünden sonra neşredilen son üç cildini baskıya hazırlayan kişinin, üstünde yazmamasına rağmen yeğeni Stanley Lane-Poole olduğu bilinmektedir. Mısır'da bulunduğu sıralarda çizdiği, orijinalleri "The Draft of the Description of Egypt" adı altında Oxford Bodleian Kütüphanesi'nde muhafaza edilen resimler de yine Lane-Poole tarafından Cairo Fifty Years Ago adıyla neşredilmiştir (London 1896).

Lane’in ayrıca Kur’an, Arap edebiyatı, Arap ahlâk ve âdetlerine dair birçok makalesi basılmıştır. En büyük şarkiyatçılardan sayılan Lane’in hayatı, kişiliği ve eserleri hakkında başta yakın dostu İbrâhim ed-Desûkī olmak üzere (Ali Mübârek, XI, 9-13) birçok kişi tarafından çeşitli çalışmalar yapılmıştır (başlıcaları için bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭaṭü’t-Tevfîḳıyye, Bulak 1305, XI, 9-13; S. Lane-Poole, The Life of Edward William Lane, London-Edinburgh 1877; a.mlf., The Dictionary of National Biography, London 1949-50, XI, 512-515; A. Arberry, Oriental Essays, London 1960, s. 87-121; Ahmed Emîn, Feyżü’l-ḫâṭır, Kahire 1965, III, 39-66; a.mlf., “Ḳıṣṣatü ʿAlemiddîn”, es̱-S̱eḳāfe, CXXVIII/1, Kahire 1360/1941, s. 749-754; Adlî Tâhir Nûr, Edvârd Vilyem Lîn: el-Müsteşriḳu’l-kebîr, Kahire 1973; Leila Ahmed, Edward W. Lane, London-New York 1978; J. Rodenbeck, “Edward Said and Edward William Lane”, Travellers in Egypt, London 1998, s. 233-243; G. Roper, “Texts from Nineteenth-Century Egypt, The Role of E. W. Lane”, a.e., s. 244-254; H. L. Fleischer, “Edward William Lane”, ZDMG, XXX (1876), s. 612-616; A. Borruso, “Viaggi e scritti sull’Egitto di Edward William Lane”, Islàm. Storia e civiltà, XVIII/1, Tripoli 1987, s. 41-47; J. Thompson, “Of the ‘Osma’nlees, or Turks: An Unpublished Chapter from Edward William Lane’s Manners and Customs of the Modern Egyptians”, TSAB, XIX/2 (1995), s. 19-39; a.mlf., “Edward William Lane’s Description of Egypt”, IJMES, XXVIII (1996), s. 565-583; M. H. Monés, “Edward W. Lane and Joseph McPherson: Two Images of Islam”, Mecelletü Külliyyeti’l-âdâb, LVII/3, Kahire 1997, s. 15-33; D. S. Richards, “Edward Lane’s Surviving Arabic Correspondence”, JRAS, Series 3, IX/1 (1999), s. 1-25.

İsmail Durmuş - Phılıp Sadgrove

LANE-POOLE, Stanley

(1854-1931)

İngiliz şarkiyatçısı.

Londra'da doğdu. Şarkiyatçılardan Edward Stanley Poole'ün oğlu, Reginald Stuart Poole ve Edward William Lane'in yeğenidir. Oxford ve Dublin üniversitelerinde okudu. Doktorasını verdikten sonra 1874-1892 yıllarında British Museum'un İslâmî sikkeler bölümünde yönetici olarak görev yaptı ve 1894-1904 yılları arasında Dublin Üniversitesi Trinity College'da Arapça profesörü olarak çalıştı. Bu arada çeşitli bilimsel görevlerle 1883'te Mısır'da, 1886'da Rusya'da, 1890'da Avustralya'da ve 1895-1897 yıllarında tekrar Mısır'da bulundu. 29 Aralık 1931'de Londra'da öldü.

Lane-Poole, en önemli eserlerini British Museum'da görev yaparken nümismatik alanında vermiştir. Essays in Oriental Numismatics adlı üç ciltlik eseriyle (London 1874, 1877-1892) Coins of the Urtuki Turkomans (London 1874) ve on ciltlik Catalogue of Oriental Coins in the British Museum (London 1875-1890) bunlar arasındadır. Aynı dönemde Doğu milletlerinin paraları ile ilgilenirken hânedanlar hakkındaki belirsizlikleri ortadan kaldırmak için çeşitli eserler kaleme almıştır. Bunlardan The Mohammadan Dynasties: Chronological and Genealogical Tables with Historical Introductions adlı eserinde (Westminster 1894) Hulefâ-yi Râşidîn ile Emevî ve Abbâsî halifelerinin şecerelerini verdikten sonra İslâm coğrafyasının en batısındaki Endülüs'ten başlayarak doğuya doğru Hindistan ve Afganistan'a kadar kurulmuş olan bütün hânedanların şecerelerini tablolar halinde düzenlemiştir. Bu eser Düvel-i İslâmiye: Tarihî Medhaller ile Takvimî ve Ensâbî Cetvelleri Muhtevîdir adıyla Türkçe'ye (trc. Halil Edhem, İstanbul 1927 [1345]) ve Ṭabaḳātü selâṭîni'l-İslâm adıyla Arapça'ya (trc. Abbas İkbal, Mekkî Tâhir al-Ka'bî, Ali el-Basrî, Bağdad 1968) tercüme edilmiştir. Ahmed Saîd Süleyman da eseri Halil Ethem Eldem'in tercümesinden Târîḫu'd-düveli'l-İslâmiyye ve muʿcemü'l-üseri'l-ḥâkime ismiyle Arapça'ya çevirmiştir (I-II, Kahire 1972).

Stanley Lane-Poole'ün diğer bir önemli kitabı Turkey'dir (London 1888). The Story of Nations dizisinde çıkan eser Osmanlı tarihini XIII. yüzyıldan başlayarak ele almaktadır. Kitap, benzeri diğer Osmanlı tarihlerinden, meselâ bu alanda otorite kabul edilen von Hammer-Purgstall'ın Geschichte des Osmanischen Reiches'inden veya Sir Edward Creasy'nin History of the Ottoman Turks'ünden daha anlaşılır ve kolay bir dile sahiptir. Lane-Poole'ün yankı uyandıran eserlerinden biri de Sind'in, VIII. yüzyılda Araplar tarafından fethiyle başlayarak XIX. yüzyılın ortalarında Bâbürlüler'in yıkılmasına kadar uzanan müslüman hâkimiyetinin anlatıldığı Mediaeval India under Mohammedan Rule (A. D. 712-1764) adlı eseridir (London 1903). Kitapta ele alınan dönemlerdeki kültürel faaliyetlere ve paraların özelliklerine de yer ayrılmıştır.

A History of Egypt in the Middle Ages adlı eserinde de (London 1901) Mısır'ın Hz. Ömer zamanında fethedilişinden 1517'de Osmanlılar'a geçmesine kadarki tarihine yer verilmiştir. On bir bölümden oluşan kitapta fetihten sonra Emevîler ve Abbâsîler, Tolunoğulları ve İhşîdîler, Fâtımîler, Eyyûbîler ve Memlükler dönemi bütün kültürel özellikleriyle birlikte anlatılmaktadır. Saladin and the Fall of the Kingdom of Jerusalem adlı eseri (New York-London 1898), Selçuklu Devleti'nin Melikşah'ın ölümüyle parçalanmaya başlamasından dolayı Haçlılar'ın Suriye'yi işgallerinin kolaylaşması, Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin hayat hikâyesi, Mısır ve Suriye'yi fethi, Haçlılar'a karşı verdiği savaşlar ve İngiltere Kralı I. Richard ile (Arslan Yürekli Rişar) yaptığı düello hakkındadır. The Story of the Moors in Spain'de (London 1887, 1915) İberya yarımadasındaki Gotlar'ın son yıllarından başlayarak müslümanların fetihleri, burada kurdukları medeniyet ve Nasrîler'in (Benî Ahmer Sultanlığı) yıkılışı anlatılmaktadır. Bu eser Ḳıṣṣatü'l-ʿArab fî İsbâniyâ adıyla Arapça'ya çevrilmiştir (trc. Ali el-Cârim, Kahire 1960). The Life of the Right Honorable Stratford Canning, Viscount de Redcliffe (London 1888), Sultan Abdülmecid dönemiyle sonrasındaki Osmanlı Batılılaşma çabalarında önemli bir rol oynayan İngiltere'nin İstanbul sefiri Stratford Canning'in hayat hikâyesini anlatmaktadır. Kitap, Can Yücel tarafından sadece Türkiye'ye ait parçaları seçilerek Lord Stratford Canning'in Türkiye Anıları adıyla tercüme edilmiştir (Ankara 1959).

Lane-Poole’ün diğer bazı eserleri de şunlardır: The Speeches and Tabletalk of the Prophet Muhammad (London 1882, 1905); Le Coran, sa poésie et ses lois (London 1882); Social Life in Egypt (London 1884); Coins and Medals: Their Place in History and Art (London 1885); The Art of the Saracens in Egypt (London 1886); The Story of Cairo (London 1902; Hasan İbrâhim Hasan v.dğr. tarafından Sîretü’l-Ḳāhire adıyla Arapça’ya çevrilmiştir, Kahire 1993); The Prophet and Islam (Lahor 1952).

BİBLİYOGRAFYA

S. Lane-Poole, Sîretü’l-Ḳāhire (trc. Hasan İbrâhim Hasan v.dğr.), Kahire 1993, tercüme edenlerin önsözü, s. 11-13; L. A. Mayer, Bibliography of Muslim Numismatics, London 1939, s. 54-57; Necîb el-Akīkī, el-Müşteşriḳūn, Kahire 1980, II, 164; Mîşâl Cühâ, ed-Dirâsâtü’l-ʿArabiyye ve’l-İslâmiyye fî Ûrûbbâ, Beyrut 1982, s. 41-42; Halil Edhem, “Stanley-Lane Poole”, TTK Belleten, I/3-4 (1937), s. 673-678.

Ali Murat Yel

LÂNET

(اللعنة)

Allah’ın bağış ve merhametinden uzak olma anlamında bir terim.

Sözlükte “kovmak, uzaklaştırmak, iyilik ve faydadan mahrum bırakmak” anlamındaki la‘n kökünden türemiş bir isim olup dinî bir terim olarak Allah’ın bağış ve merhametinden uzak bırakılmayı ifade eder. Aynı kökten türeyen mel‘ûn ve laîn kelimeleri “kovulmuş” mânasına gelir. İslâm öncesi Hicaz-Arap toplumunda ailenin veya kabilenin dışına atılmış kişiye laîn denilirdi. Allah’ın rahmetinden uzaklaştırıldığı için şeytan laîn veya mel‘ûn olarak da anılır. Lânetleme Allah tarafından olursa “dünyada iyilik ve hidayetten, âhirette lutuf ve merhametten mahrum bırakma”, insan tarafından olursa “küfür, sövme, hakaret, beddua” anlamına gelir (Lisânü’l-ʿArab, “laʿn” md.; Kāmus Tercümesi, IV, 750-752). Diğer taraftan lânet kelimesinin mümin kişi hakkında kullanılması durumunda “Allah’ın o kişiyi iyi ve sâlih kimselerin mertebesinden uzaklaştırması, işlediği günah ölçüsünde cezalandırması” şeklinde mecazi bir mâna ifade edeceği de belirtilmiştir (Tehânevî, II, 1309; Bedreddin el-Aynî, VIII, 417). Eşine zina isnadında bulunan, ancak bu hususta yeterli sayıda şahit getiremeyen kocanın hâkim huzurunda karısıyla karşılıklı yeminleşerek lânetleşmesi usulü (en-Nûr 24/6-9) İslâm hukukunda liân terimiyle ifade edilir.

Kur’an’da ve hadislerde lânet kelimesinin kullanımının çoğunlukla Allah ve Resulü’ne, zaman zaman da meleklere, diğer peygamberlere ve insanlara izâfe edildiği görülür (Wensinck, el-Muʿcem, “laʿn” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “laʿn” md.). Kur’ân-ı Kerîm’de kırk bir yerde geçen lânet kavramı “hakaret” (el-A‘râf 7/38), “beddua” (el-Bakara 2/159), “Allah’ın rahmetinden uzaklaştırma” (meselâ bk. el-Bakara 2/88; el-Mâide 5/78; el-Ahzâb 33/57) anlamlarında kullanılmıştır. Bu âyetlerde Allah’ın kâfirlere, münafıklara, zalimlere, dinî konularda yalan söyleyenlere, kasten adam öldürenlere, akrabalık bağlarını koparanlara, iftiracılara ve bozgunculuk yapanlara lânet ettiği, onlara kötü bir varış yeri olarak cehennemi hazırladığı (el-Feth 48/6) bildirilir. Ayrıca şeytan (Sâd 38/78), Âd kavmi

(Hûd 11/60), Hz. Mûsâ'ya ve Tevrat'ın hükümlerine karşı gelen yahudiler (el-Mâide 5/13, 64, 78), Firavun ve beraberindekiler de (el-Kasas 28/42) lânetlenenler arasında zikredilmiştir. Tefsir âlimlerinin çoğunluğu Bakara sûresinin 159. âyetinde yer alan "lâinûn" (lânetleyenler) kelimesinin melekleri, peygamberleri ve sâlih kimseleri kapsadığı, "Kur'an'da lânetlenmiş olan ağaç" ifadesinin de (el-İsrâ 17/60) zakkum ağacına işaret ettiği görüşündedir (Fahreddin er-Râzî, IV, 164; XX, 236).

Hadislerde de lânet kelimesinin hem "Allah'ın rahmetinden mahrum bırakılma" hem de "beddua" mânalarında geçtiği görülmektedir. Hırsızlık, eşcinsellik, faizcilik, ana babaya karşı gelme gibi büyük günahları işleyenlere Allah ve Resulü'nün lânet ettiği belirtilmektedir. Ayrıca İslâm'a ve müslümanlara düşman olanların (Buhârî, "Feżâˀil", 12), atış tâliminde canlı hayvanı hedef olarak kullananların, arazi sınırlarını değiştirenlerin, karaborsacılık yapanların (Buhârî, "Ẕebâˀiḥ", 25; İbn Mâce, "Ticârât", 6) lânetlendiği bildirilmiştir. Hadislerde lânete konu olan hususların genellikle toplum düzenini, insanlar arasındaki huzur ve güveni bozan, dinî ve ahlâkî çöküntüye sebep olan veya bunlara zemin hazırlayan davranışlar olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in beddua ve lânet okumaktan kaçındığı, ashabına da bu yönde tavsiyelerde bulunduğu görülmektedir (meselâ bk. Buhârî, "Edeb", 44; Ebû Dâvûd, "Edeb", 45). Nitekim Resûl-i Ekrem bir mümine lânet etmenin onu öldürmek demek olduğunu belirtmiş, kendisinden bazı kişi ve kabilelere lânet etmesi istendiğinde bunu kabul etmemiş (Müslim, "Birr", 87), hayvanlara lânet etmeyi de yasaklamıştır (Müslim, "Birr", 80).

İslâm bilginleri de Firavun ve Ebû Cehil gibi, insanlara baskı yaparak acı çektiren kâfirlerle şeytanın dışında herhangi bir kimseyi lânetle anmayı, hatta ölmeden önce iman etmesi ihtimalinden dolayı kâfirlere dahi lânet etmeyi câiz görmemişlerdir. İbn Hacer el-Askalânî, bir kimseye adını anarak lânet etmenin onu günah işleme konusunda ısrara veya tövbesinin kabulü hususunda ümitsizliğe sevkedebileceğine dikkat çekerek bunun insanî yönden uygun olmadığını ifade eder (Fetḥu'l-bârî, XXV, 210). Bazı âlimler, lâneti hak edenlere bile lânet okumanın doğru olmayacağını belirtmişlerdir (meselâ bk. Gazzâlî, III, 125-126). Bu sebeple Şîa'nın ve çeşitli Râfizî gruplarının, Hz. Ali'nin hilâfet hakkını gasbettiklerini ileri

sürerek ilk üç halife ile başta Muâviye b. Ebû Süfyân olmak üzere Emevî hükümdarlarını ve genel olarak Şîa'ya muhalif olanları

lânetle anıp bunu dinî bir gelenek haline getirmeleri Şiî olmayan âlimler ve halk toplulukları tarafından büyük bir tepkiyle karşılanmış, bu durum, İslâm dünyasında Şiî-Sünnî ayrılığının süreklilik kazanmasının başlıca sebeplerinden birini teşkil etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "laʿn" md.; Lisânü'l-ʿArab, "laʿn" md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1309; Kāmus Tercümesi, IV, 750-752; Wensinck, el-Muʿcem, "laʿn" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "laʿn" md.; Buhârî, "Feżâʾil", 12, "Cihâd", 17, "Edeb", 44, "Ẕebâʾiḥ", 25; Müslim, "Birr", 80, 87-88; İbn Mâce, "Ticârât", 6; Ebû Dâvûd, "Edeb", 45; Gazzâlî, İḥyâʾ (Beyrut), III, 123-126; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, IV, 164; XX, 236; Zehebî, el-Kebâʾir ve tebyînü'l-meḥârim (nşr. Muhyiddin Müstû), Beyrut-Dımaşk 1411/1991, s. 148-150; Şemseddin İbn Müflih, el-Âdâbü'ş-şerʿiyye (nşr. Şuayb el-Arnaût - Ömer el-Kayyâm), Beyrut 1416/1996, I, 285-295; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (Sa'd), XXV, 210; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1392/1972, VIII, 417; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, IV, 410; Muhammet Beyler, Hadislere Göre Lânet (yüksek lisans tezi, 1996), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Mustafa Çağrıcı, "Beddua", DİA, V, 297-298.

Kâmil Yaşaroğlu

LAOUST, M. Henri

(1905-1983)

İbn Teymiyye üzerine araştırmalarıyla tanınan Fransız şarkiyatçısı.

Babası Emile Laoust Berberî lehçeleri uzmanıydı. M. Henri ailesiyle birlikte Fas'a giderek bir müddet orada kaldı. Ecole Nationale Supérieure'den mezun olduktan sonra (1926) Paris Doğu Dilleri ve Medeniyetleri Enstitüsü ile Sorbonne Üniversitesi'nde felsefe ve Arapça okudu. Kahire'deki Institut Français d'Archéologie Orientale'de öğrenim gördü ve 1937 yılında Institut Français des Etudes Arabes de Damas'ın önce sekreterliğine, ardından müdürlüğüne getirildi. Çalışmalarında önceliği eski metinlerin ilmî neşrine verdiği için çok sayıda eseri yayımlandı. Farklı kütüphanelerdeki yazma kitapların tesbit edilmesi amacıyla enstitüye bağlı araştırmacıların serbest çalışmaya yönlendirilmesinde önemli katkıları oldu.

Müdürlük yaptığı sürece Suriye'nin iç meselelerinden uzak tuttuğu enstitüde sosyoloji ve siyaset konuları üzerindeki çalışmalarla fazla ilgilenmediyse de enstitünün ülkesinin dış siyasetine hizmet etmesi amacıyla kurulmuş olması dolaylı da olsa Henri Laoust'un günlük siyasetten uzak kalmasına imkân vermedi. Bu sebeple Fransız sömürge idaresinin sivil ve askerî memurları burada belli dönemlerde eğitim gördü. Laoust, İslâm ve Arap dünyası hakkındaki bilgisi ve ılımlı şahsiyeti sayesinde müslüman çevrelerle rahatça münasebet kurabiliyordu. Louis Massignon'un telkiniyle başladığı Takıyyüddin İbn Teymiyye hakkındaki çalışmaları Vehhâbîler'in dışında Mısır, Cezayir ve Fas'taki ıslah hareketlerinin İbn Teymiyye ile yakından ilgilendikleri döneme rastlamıştır.

1946'da Fransa'ya dönen Laoust, 1956 yılına kadar Lyon Üniversitesi'nde öğretim görevlisi olarak çalıştı. Louis Massignon, 1927'de yayımlamaya başladığı Revue des études islamiques adlı dergiyi 1956-1962 yılları arasında Laoust ile birlikte idare etti. Onun 1962'de ölümünden sonra 1981 yılına kadar derginin müdürlüğünü Laoust üstlendi. Collège de France'a

1957'de üye kabul edilen Laoust burada Massignon tarafından kurulan İslâm Sosyolojisi Kürsüsü'nün başına geçti (1962); 1975 yılına kadar ders verdi ve çok sayıda araştırmacı yetiştirdi. Louis Massignon, Jean Sauvaget, Regis Blachère, J. Berque ve Claude Cahen gibi Laoust da özel kütüphanesini buraya bağışlayarak Arap, Türk ve İslâm Tedkikleri Kütüphanesi'nin oluşmasına yardımcı oldu.

Henri Laoust'un araştırmaları daha ziyade kelâm, usûl-i fıkıh, fıkıh ve tarih alanında yoğunlaştı. XIX. yüzyıl şarkiyatçıları gibi klasik konulara ağırlık verdiği için doktora konusu olarak İbn Teymiyye'nin düşünce yapısını tercih etti. Mısır'da bulunduğu yıllarda bu ülkenin dinî ve siyasî konumuyla da ilgilenerek makaleler yazdı. Islah hareketinin önderlerinden Reşîd Rızâ'nın hilâfet ve imâmete dair eseri üzerine hazırladığı çalışmasını ikinci tez olarak takdim etmek istediyse de hem yazarının hayatta olması hem Mısır'ın o dönemdeki konumu sebebiyle bundan vazgeçti. İbn Teymiyye'nin içtimaî ve siyasî fikirleri hakkında yaptığı asıl teziyle devlet doktoru unvanını alırken sonraki yıllarda gerçekleştireceği araştırmalarının istikametini de bu çalışması belirledi. Bu tezini tamamlamak üzere İbn Teymiyye'nin fıkıh usulü üzerine yazdığı eseri ikinci tezi olarak takdim etti.

Daha sonraki yıllarda Henri Laoust ilgi alanını genişletti. Ebü'l-Alâ el-Maarrî, Mâverdî, Gazzâlî, İbn Tûmert, Mavaffakuddin İbn Kudâme, İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, İbn Kesîr ve İbn Haldûn gibi âlimlerin görüşleri üzerine daha çok makale tarzında araştırmalar yaptı. İslâm dininin geçirdiği tarihî süreç içinde Hanbelîliğin konumunu belirlemek amacıyla tarih kaynaklarına ve özellikle halifelik konusunda İbn Kesîr'in el-Bidâye ve'n-nihâye'sine önem verdi, yalnız onun eserlerine dayalı makaleler yazdı. Laoust, Sünnî mezheplere olan ilgisi yanında Hillî'nin eserleri ışığında Şiî mezhebine dair makaleler de yayımladı. Bazı İslâm kaynaklarını Fransızca'ya çevirirken bunlara yazdığı girişler ve eklediği dipnotlar ilmî araştırmalara önemli katkılar olarak kabul edilmiştir. Ayrıca İslâm ülkeleri hukukçuları ile Fransız hukukçuları arasında diyalog kurmaya gayret gösteren Laoust, bu amaçla insan hakları ve İslâm konusunda ilk üçü Riyad'da yapılan toplantıların ardından Paris, Viyana, Cenevre ve Strasburg'da benzerlerinin düzenlenmesinde önemli rol oynadı.

Eserleri. 1. Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taimiya

(Kahire 1939). Muhammed Abdülazîm Ali tarafından Naẓariyyâtü şeyḫi'l-İslâm İbn Teymiyye fi's-siyâse ve'l-ictimâʿ adıyla Arapça'ya çevrilmiştir (Kahire 1396/1976). 2. Contribution à une étude de la méthodologie canonique d'Ibn Taimiya (Kahire 1939). 3. Les schismes dans l'Islam (Paris 1962, 1969, 1977). İslâm mezhepleri konusunda araştırmacılar için rehber kitap özelliği taşımaktadır. 4. La politique de Ghazali (Paris 1970).

Tercümeleri. 1. Le califat dans la doctrine de Rasid Rida (Beyrut 1938). el-Ḫilâfe ve'l-imâmetü'l-ʿuẓmâ'nın çevirisidir. 2. Le traité de droit public d'Ibn Taimiya (Beyrouth 1948). es-Siyâsetü'ş-şerʿiyye fî ıṣlâḥi'r-râʿî ve'r-râʿiyye'nin tercümesidir. 3. La profession de foi d'Ibn Taymiyya (Paris 1986). el-ʿAḳīdetü'l-Vâṣıṭıyye'nin çevirisidir. 4. La profession de foi d'Ibn Batta (Damas 1958). eş-Şerḥ ve'l-İbâne ʿalâ uṣûli's-sünne ve'd-diyâne'nin tercümesidir. 5. Les gouverneurs de Damas sous les mamlouks et les premiers ottomans

(Damas 1952). İbn Tolun'un İʿlâmü'l-verâ bimen vülliye nâʾiben mine'l-Etrâk bi-Dımaşḳı'l-kübrâ'sının çevirisidir. 6. Histoire des pachas et des cadis de Damas depuis le règne du Sultan Salim (922-1156/1516-1744). Muhammed İbn Cum'a'nın Kitâbü'l-Bâşât ve'l-ḳuḍât'ının tercümesi olup bir önceki eserle birlikte yayımlanmıştır. 7. Le précis de droit d'Ibn Qudama (Beyrouth 1950). el-ʿUmde fi'l-fıḳhi'l-Ḥanbelî'nin çevirisidir.

Makalelerinden bazıları da şunlardır: "Le réformisme des salafiya" (REI, VI/2 [1932], s. 175-224); "Le Caire et sa fonction dans l'Islam contemporain" (Afrique Française [1933], s. 318-321); "L'évolution politique et culturelle de l'Egypte contemporaine" (Entretiens sur l'évolution des pays de civilisation arabe [Paris 1937], s. 68-94); "Quelques opinions sur la théodicée d'Ibn Taimiya" (Mélanges Maspéro, III [Le Caire 1937], s. 431-438); "Un risala d'Ibn Taimiya sur le serment de répudiation" (BEO, VII [1937-1938], s. 215-236); "La biographie d'Ibn Taimiya d'après Ibn Katir" (a.g.e., X [1943], s. 115-162); "Ibn Katīr historien" (Arabica, II [1955], s. 42-88); "La critique du sunnisme dans la doctrine d'al-Hilli" (REI, XXXIV [1966], s. 35-60); "Les fondements de l'imamat dans le Minhag d'al-Hilli" (a.g.e., XLVI [1978], s. 3-56); "Comment définir le sunnisme et le chiisme" (a.g.e., XLVII/1 [1979], s. 3-17). Laoust'un 1932-1980 yılları arasında Revue de etudes islamiques'te yayımlanan on bir

makalesi D. Sourdel - J. Soudel-Thomine tarafından Pluralismes dans l’Islam adıyla kitap haline getirilmiştir (Paris 1983; eserlerinin geniş bir listesi için bk. Sourdel, LII [1984], s. 3-16).

BİBLİYOGRAFYA

Necîb el-Akīkī, el-Müsteşrikūn, Kahire 1980, I, 321-323; R. Avez, L’institut français de Damas au palais Azem (1922-1946) à travers les archives, Damas 1993, s. 148-150; D. Reig, Homo orientaliste, Paris 1998, s. 104; Amar Samb, “Hommage à M. Henri Laoust”, BEO, XXX (1978), s. 197-200; D. Sourdel - J. Soudel-Thomine, “Henri-Laoust (1905-1983)”, REI, LII (1984), s. 3-16; G. Makdisi, “Henri Laoust (1905-1983)”, JA, CCLXXII (1984), s. 219-222.

Ahmet Kavas

LÂR

(لار)

Güney İran'da Lâristan bölgesinin merkez şehri

(bk. LÂRİSTAN).

LÂRENDE

(bk. KARAMAN).

LÂRÎ, Muslihuddin

(مصلح الدين اللاري)

Molla Muslihuddîn Muhammed (Mehmed) b. Salâh b. Celâliddîn Mültevî el-Lârî (ö. 979/1572)

Hâşiye ve risâleleriyle tanınan âlim.

916 (1510) yılı civarında bugün İran sınırları içinde bulunan Lâristan bölgesinin merkezi Lâr şehrinde doğdu. Kaynaklarda geçen Ensârî, Sa‘dî ve Ubâdî nisbeleri, bizzat kendisi tarafından belirtildiği üzere ashaptan Sa‘d b. Ubâde el-Ensârî'nin soyundan gelmesiyle ilgilidir (Storey, I, 116). Mîr Gıyâseddin Mansûr ve Mîr Kemâleddin Hüseyin Lârî gibi âlimlerden ders aldı. 1530'da Hindistan'a gitti; Argun hânedanı hükümdarlarından Hüseyin Şah Argun'a ve himayesine mazhar olduğu Bâbürlü Hükümdarı Hümâyun'a hocalık yaptı. Hümâyun'un ölümünden (963/1556) sonra meydana gelen karışıklıklar sebebiyle Hindistan'ı terkederek Halep'e geldi. Kısa bir süre sonra hacca gidip tekrar Halep'e döndü. Ardından İstanbul'a geçti. Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi ve diğer bazı âlimlerle mübâhaselerde bulunarak yetkinliğini ispat etti ve 50 akçe maaşla müderris tayin edildi. Fakat umduğu itibarı bulamayan Lârî maaşının azlığını bahane ederek İstanbul'dan ayrılıp Diyarbekir'e gitti. Vali İskender Paşa onu çok iyi karşıladı, kendisine ve çocuklarına hoca olarak tuttu. Ayrıca 967 (1560) yılında Diyarbekir'in en yüksek medresesi olan Hüsrev Paşa (Hüsreviye) Medresesi müderrisliğine ve Diyarbekir müftülüğüne tayin etti. Lârî bu görevini hayatının sonuna kadar sürdürdü ve Diyarbekir'de vefat ederek Safa Camii'nin hazîresine defnedildi.

Muslihuddîn-i Lârî aklî ve naklî ilimlerde geniş bilgiye sahipti. Kâtib Çelebi eserleri hakkında bilgi verirken birçoğunun benzerinin yazılmadığını söyler (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 60, 191; II, 1372). Lârî Arapça ve Farsça şiirler de kaleme aldı; İstanbul'da iken Ebüssuûd Efendi'nin el-Ḳaṣîdetü'l-mîmiyye'sine yazdığı nazîre pek başarılı bulunmamıştır. Şiirde "Kelâmî" mahlasını kullanan Lârî muhtemelen Türkçe de biliyordu, çünkü Arapça ve

Farsça bilmeyen İskender Paşa'nın çocuklarına hocalık yapması mümkün olmazdı.

Eserleri. 1. Ḥâşiye ʿalâ Envâri't-tenzîl (Manisa İl Halk Ktp., nr. 37). 2. Tefsîru sûreti'l-ḳadr (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3182). 3. Şerḥu'l-Erbaʿîn li'n-Nevevî (Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 102; Fâtih, nr. 781). 4. Şerḥu Şemâʾili'n-nebî. Tirmizî'nin eserinin Arapça ve Farsça şerhidir (İÜ Ktp., nr. 5544; Süleymaniye Ktp., Beşir Ağa, nr. 121, Şehid Ali Paşa, nr. 477). 5. Şerḥu'l-İrşâd fî furûʿi'ş-Şâfiʿiyye. İbnü'l-Mukrî el-Yemenî'ye ait eserin şerhi olup asıl adı Taʿyînü'r-reşâd ve tebyînü'l-irşâd'dır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 69). 6. Ferâʾiżü'l-Lârî (Şerḥu's-Sirâciyye). Hanefî fakihi Sirâceddin Muhammed b. Mahmûd es-Secâvendî'nin el-Ferâʾiżü's-Sirâciyye adlı eserinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 792). 7. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Mevâḳıf. Cürcânî'nin Adudüddin el-Îcî'ye ait el-Mevâḳıf'ına yazdığı şerh üzerine hâşiyedir (a.g.e., II, 1893; Süleymaniye Ktp., Beşir Ağa, nr. 396). 8. Ḥâşiye ʿalâ Meṭâliʿi'l-enẓâr. Beyzâvî'nin Ṭavâliʿu'l-envâr'ına Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî tarafından Meṭâliʿu'l-enẓâr adıyla yazılan şerhin hâşiyesidir (İÜ Ktp., nr. 2396). 9. Risâle fî baḥs̱i'l-ḥaşri ve'l-meʿâd (Risâle fî is̱bâti'l-ḥaşri'l-cismânî) Köprülü (Mehmed Asım Bey, nr. 224) ve Râşid Efendi (nr. 11277) kütüphanelerinde nüshaları bulunmaktadır. 10. Risâle fî beyâni ḳudretillâh (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3235). 11. Risâle fî burhâni't-temânuʿ fî âyeti "Lev kâne fîhimâ âlihe" (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3235; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3790, Hüsrev Paşa, nr. 244/2). 12. Risâle fî ḥalli muġāleṭâti ictimâʿi'n-naḳīżayn (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 791/5). 13. Risâle fi'l-ḥareke (Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1220). 14. Risâle fî baḥs̱i'l-irâde (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 385/6). 15. Risâle fî mesʾeleti'l-ebʿâd (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 791/3). 16. Mecmûʿu'r-resâʾil (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 791). 17. Baḥs̱ü tamâmi'l-müşterek (Gotha Ktp., nr. 87/2, 88/2; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 385/4). 18. Risâle fî taḥḳīḳi sâlibâti'l-maḥmûl (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 791/4). 19. Mürşidü'l-ġınâʾ şerḥu Ems̱ileti'l-binâʾ (Millet Ktp., nr. 4328; Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 1229; Râşid Efendi Ktp., nr. 11287). 20. Ünmûẕecü'l-ʿulûm (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 2145). 21. Ḥâşiye ʿale'l-Muṭavvel. Saʻdeddin et-Teftâzânî'nin belâgata dair eserinin

hâşiyesidir (Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 1027; Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 867, Şehid Ali Paşa, nr. 2188). 22. Ḥâşiye ʿale'l-Fevâʾidi'ż-Żiyâʾiyye. Molla Câmî'nin İbnü'l-Hâcib'e ait el-Kâfiye adlı esere yazdığı şerhe hâşiyedir (Köprülü Ktp., Mehmed Âsım Bey, nr. 569; Süleymaniye Ktp., Celâl Ökten, nr. 439, Şehid Ali Paşa, nr. 2374). "Lârî" nisbesi sebebiyle Abdülgafûr-i Lârî ile (ö. 912/1506) Muslihuddîn-i Lârî birbirine karıştırılarak Abdülgafûr'un aynı esere yazdığı hâşiye Muslihuddin'e nisbet edilmiştir (Serkîs, II, 1584; Abdülhâdî el-Fazlî, s. 82). 23. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Tehẕîbi'l-manṭıḳ ve'l-kelâm. Sa'deddin et-Teftâzânî'nin eserine Celâleddin ed-Devvânî tarafından yazılan şerhin hâşiyesidir (Râşid Efendi Ktp., nr. 1438; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1788, Hacı Beşir Ağa, nr. 105). 24. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Ḳāḍî Mîr ʿalâ Hidâyeti'l-ḥikme. Esîrüddin el-Ebherî'nin Hidâyetü'l-ḥikme adlı eseri üzerine Kādî Mîr Meybüdî tarafından yapılan şerhin hâşiyesidir (İstanbul 1271, 1289, 1302, 1307, 1309, 1318). Gelenbevî de Lârî'nin hâşiyesine bir hâşiye yazmıştır (İstanbul 1270). 25. Şerḥu'l-ʿAḍudiyye fi'l-âdâb. Adudüddin el-Îcî'nin münazara kurallarına dair el-Âdâbü'l-ʿAḍudiyye adlı risâlesinin şerhidir (Manisa İl Halk Ktp., nr. 1373). 26. Mirʾâtü'l-edvâr ve mirḳātü'l-aḫbâr. Farsça bir dünya tarihi olup Osmanlı Padişahı II. Selim'e takdim edilmiştir. Eserin son bölümünde Kanûnî Sultan Süleyman'ın ölümüne kadar (974/1566) Osmanlı tarihine ve daha önce ölmüş olan devlet adamlarının, âlimlerin ve müelliflerin bir listesine yer verilir. Eser, Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa'nın isteği üzerine Hoca Sâdeddin Efendi tarafından düzeltilip genişletilmiş ve dokuz bölümü Türkçe'ye çevrilmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1646). Yazma nüshaları Nuruosmaniye (nr. 3156) ve Süleymaniye (Ayasofya, nr. 3085; Âşir Efendi, nr. 245) kütüphanelerinde bulunmaktadır. Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, bu tercümeden de faydalanarak Mirʾâtü'l-edvâr'ı Zîbâ-yı Tevârîh adıyla yeniden tercümeye başlamışsa da tamamlayamamıştır. Ârif Nevşâhî, Mirʾâtü'l-edvâr ve mirḳātü'l-aḫbâr'ın Timurlular döneminde Horasan ve Mâverâünnehir'de yaşamış âlimlerin hayatından bahseden bazı bölümlerini neşretmiştir (bk. bibl.). 27. Şerḥ-i Risâle der ʿİlm-i Heyʾet. Ali Kuşçu'ya ait risâlenin Farsça şerhidir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 900). Müellifin Bâbürlü Hükümdarı Hümâyun'a takdim ettiği Teẕkire fî ʿilmi'l-heyʾe bu eser olmalıdır (Şerḥ-i Risâle'nin yazma nüshaları için bk. İhsanoğlu v.dğr., I, 181-182). 28. Risâle fî taḥḳīḳi ḫaṭṭi'l-fecr (ḥiṣṣeteyi'l-fecr) ve'ş-şafaḳ. Lârî'nin, Mekke'de iken fecirle şafak arasındaki farkın tesbiti konusunda sorulan bir soruya verdiği cevabı ihtiva

eder (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2722/1).

BİBLİYOGRAFYA

Hısım Ali Çelebi, el-ʿİḳdü'l-manẓûm fî ẕikri efâḍıli'r-Rûm (Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳu'n-nuʿmâniyye içinde), Beyrut 1395/1975, s. 419-422; Atâî, Zeyl-i Şekāik, İstanbul 1268, s. 169-172; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 60, 69, 191, 475, 516, 900; II, 1060, 1116, 1251, 1372, 1646, 1893, 2029; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât (Arnaût), X, 510-511; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IV, 55; Sicill-i Osmânî, IV, 494; Serkîs, Muʿcem, II, 1584; Brockelmann, GAL, II, 553-554; Suppl., II, 620-621; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 251; Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Nes̱r, I, 355-356; Ahmed Gülçîn-i Meânî, Târîḫ-i Teẕkirehâ-yı Fârsî, Tahran 1350, II, 775-777; Babinger (Üçok), s. 105-106; Ömer Ferruh, Meʿâlimü'l-edebi'l-ʿArabî fi'l-ʿaṣri'l-ḥadîs̱, Beyrut 1985, I, 456-459; Abdülhâdî el-Fazlî, Fihristü'l-kütübi'n-naḥviyyeti'l-maṭbûʿa, Zerkā (Ürdün) 1407/1986, s. 82; Safâ, Edebiyyât, V/1, s. 304-305; V/3, s. 1663-1669; Storey, Persian Literature, I, 116-117; Şevket Beysanoğlu, Anıtları ve Kitâbeleri ile Diyarbakır Tarihi, Ankara 1996, II, 448, 658-659; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi, İstanbul 1997, I, 179-183; Khalid Alavi, "The Life and Scholarship of al-Lari", Journal of the Research Society of Pakistan, XVIII/3, Lahore 1981, s. 45-66; Ârif Nevşâhî, "Mirʾâtü'l-edvâr ve mirḳātü'l-aḫbâr", Maʿârif, XIII/3, Tahran 1375/1997, s. 91-113; Kāmûsü'l-a'lâm, V, 3966; H. Sohrweide, "al-Lārī, Muḥammad b. Ṣalāḥ", EI² (İng.), V, 682.

Hulûsi Kılıç

LÂRİSTAN

(لارستان)

İran’da coğrafî bir bölge.

Adı yörenin en önemli şehri Lâr’dan gelir; İran’ın güneyindeki Zağros dağlarının güneydoğu ucuyla Hürmüz Boğazı arasında yer alan yarı tropikal iklim özelliklerine sahip alanı kapsar. Toprakları farklı coğrafî özellikler taşır; sahilleri nemli ve sıcak, iç kesimleri çok sıcak ve kuraktır. Başlıca geçim kaynağı meyvecilik, sebzecilik ve koyun yetiştiriciliğidir. En yüksek zirvesi Furgun’dur (Kûh-i Furgun, 3279 m.). Lâristan aynı zamanda bir deprem kuşağı üzerinde yer alır.

XIII. yüzyılın sonunda Kürbâl civarına yerleşen Moğol gruplarının yanı sıra XIV. yüzyılda Lâr şehrine nüfuz eden Türkmenler, XVI. yüzyıldan itibaren Hunc’da görülmeye başlayan Kaşkaîler, Yezdihast’ta Baharlılar, kış aylarını Servistan ve Kürbâl’de geçiren bazı Bâşirî grupları, Dürc, Sâyibân, Sahrâyıbağ, Eşkenân, Bîdşehir ve Cüyûm’da yaşayan göçebe ve yarı göçebe Türkler bölgenin başlıca sakinleridir; yerleşik Araplar da sahil boyunca Benderabbas ve Benderlinga’da otururlar. İslâmiyet, ilk zamanlarda Lâristan bölgesinde özellikle Sünnî tarikatlarının ağırlığını hissettirecek biçimde yer alıyordu; Şiîlik Safevîler’le birlikte yaygınlık kazandı. Bugünkü yerleşik Araplar Sünnî iken bazı Türkler’le diğer göçebe toplulukları Şiî’dir. Lâristan’ın sınırlarının değişkenliği nüfusu hakkında kesin bir rakam vermeyi mümkün kılmamaktadır. Bölgenin önemli şehirleri Lâr, Bîdşehir, Cüyûm, Hunc, Fûmistân-ı Lâristan, Benderlinga ve Kavristan’dır; bunların en büyüğü olan Lâr son idarî bölünmede Fars eyaletine bağlanmıştır.

İran’la ilgili tarihî kaynaklarda Lâristan’dan ancak XIII-XIV. yüzyıllara gelince bahsedilmeye başlanır; daha öncesine ait bilinenler, genellikle başlıca şehirlere ait efsanevî ve kısmen de arkeolojik bilgiler niteliğindedir. XIII-XVI. yüzyıllar arasında bölgede etnik kökenleri kesin şekilde bilinmeyen, ancak İbn Battûta’ya göre Türkmen asıllı olan bir hânedan

hüküm sürmüş ve babalarından tevarüs ederek tahta geçen on beş emîr özellikle bastırdıkları sikkelerle istikrarlı bir görünüm vermiştir. 748'de (1347) Lâr'a gelen İbn Battûta burayı büyük çarşılı ve suyu bol bir şehir olarak tanımlar; şehirde Şâfiî dervişlerine ait, ziyaretçileri ağırlayan bir de zâviyenin bulunduğunu söyler.

XV. yüzyılın sonunda bölgedeki ticarî yoğunluk, Portekizliler'in de görünmeye başlamasıyla Lârlı tüccarların Hindistan kıyılarına kadar yayılmalarına ve gittikleri yerlerde meşhur Lâr sikkelerinin tedavülde kalmasını sağlamalarına yol açtı. Safevîler'in güç kazanmasıyla birlikte 1508'de Lârlı elçiler emîrlerinin Şah İsmâil'e bağlılığını bildirmek için Şîraz'a gittiler ve o tarihten sonra Lâr emîrleri emîr-i dîvân unvanıyla Safevîler'e bağlandılar. XVI. yüzyıl Lâristan şehirlerinde zenginliklerin ve yapısal gelişmelerin yoğun olarak yaşandığı dönemdir. XVII. yüzyıl boyunca Safevîler'in gerileme devrine kadar Basra körfezine giden yolların geçtiği Lâr şehri birçok tüccar, seyyah ve diplomatın uğrak yeri oldu. Seyyahlar yolları ve seyahat şartlarını ayrıntılı bir şekilde anlatırlar ve özellikle bölgedeki yabancı devletlerin ticarî faaliyetleri hakkında ayrıntılı bilgi verirler. Bu bilgiler arasında, Hollandalılar'ın Hürmüz-Lâr-Şîraz-İsfahan

ekseninde koloniyal çalışmalarını yoğunlaştırmaları ve Portekizliler'in Benderkung'daki yerleşimlerini kuvvetlendirmeleriyle ilgili olanlar dikkat çekicidir. Bu sıkıntılı dönemde Lâristan yönetiminin de bir çeşit aile girişimciliği şeklinde olduğu anlaşılmaktadır.

Safevîler'in zayıflaması üzerine karadan Belûcîler'le Afganlar'ın, denizden Arap korsanlarının devamlı saldırılarına mâruz kalan Lâristan, XVIII. yüzyılın ortalarına doğru bölgenin içinde bulunduğu karışık durumdan faydalanan Nâsır Han Lârî adlı bir eşkiyanın kontrolüne girdi; Nâsır Han 1750'den sonra hâkimiyetini körfez sahiline kadar genişletti. Ancak Şîraz ve Kirman emîrleriyle mücadeleleri sonucunda gücü zayıflayınca ailesinden gelen valiler Zendler'e ve arkasından Kaçarlar'a bağlı kalarak yönetimlerini sürdürdüler. Kaçar döneminin sonuna doğru Lâristan 1877'de Fars kökenli bir vezir ailesi olan Kavâmîler'in kontrolü altına girdi. 1882'de Lâristan, Derâb, Hamse ve Fesâ valiliği Kıvâmülmülk Mirza Ali Muhammed Han'a verildi. 1913'te yeni bir idarî yapılanma geçiren Lâristan 1938'de Lâr

adıyla bir idarî bölge (şehristan), 1955'te dört şehrin (bahş) bağlı bulunduğu Lâristan adıyla anılan şehristan haline getirildi. 1960'tan itibaren yapılan düzenlemelerde ise Lâr şehri ve bölgenin büyük bir kısmı Fars eyaletine (üstan) bağlanırken Lâristan adıyla herhangi bir idarî yapılanmaya gidilmedi.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Battûta, Travels in Asia and Africa (trc. H. A. R. Gibb), London 1953, s. 120-121; T. Herbert, Travels in Persia: 1627-1629 (ed. W. Foster), London 1928, s. 55-61; Ahmed İktidârî Lâristânî, Lâristân-i Kohen, Tahran 1334 hş.; G. N. Curzon, Persia and the Persian Question, London 1966, II, 112, 114, 408, 426; Abdürrefî' Hakīkat, Ferheng-i Târîḫî ve Coġrafyâ-yi Şehristânhâ-yi Îrân, Tahran 1376 hş., s. 519-520; V. Minorsky, "Lâr", İA, VII, 15-17; Jean Calmard, "Lār, Lāristān", EI² (İng.), V, 665-674; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), XII, 17224-17225.

Rıza Kurtuluş

LARNAKA

Kıbrıs'ta Osmanlılar zamanında adı Tuzla olan bir liman şehri.

Kıbrıs'ın güneydoğusunda, Lefkoşe'ye 42 km. uzaklıkta Doğan Burnu ile Poyraz Burnu arasındaki körfezde yer alır. Bugünkü Larnaka, milâttan önce 1000 yıllarında Fenike Kralı Hiram tarafından kurulduğu sanılan eski Kition'un yanında bulunmaktadır. Deniz taşımacılığındaki uygun konumu ve özellikle Finikeliler zamanında önemli bir liman ve askerî üs olması Eskiçağ'lardan itibaren Larnaka'yı istilâcı kavimlerin hedefi yapmıştır. Milâttan önce VIII. yüzyılın sonlarında Asurlular'ın istilâsı altında ve uzun süren Grek-Pers savaşları yüzünden tahribata uğramıştır. Stratejik önemi burayı Kıbrıs'ı ele geçirmek isteyenlerin ilk hedefi haline getirmiştir. Önce Asurlular, ardından sırasıyla Mısırlılar (m.ö. 560), Persler (m.ö. 525), Büyük İskender (m.ö. 333), Romalılar (m.ö. 58) ve Bizanslılar (395) şehre hâkim olmuşlardır.

Kıbrıs'a ilk müslüman akınlarının başlamasının hemen ardından Larnaka 632'de kısa bir süre için müslümanların eline geçti. Adanın tamamının fethi 649'da tamamlandı. Muâviye b. Ebû Süfyân'ın bu son seferine Hz. Peygamber'in sütteyzesi Ümmü Harâm da katılarak Larnaka'da atından düşüp şehid oldu ve burada kendisine bir türbe yapıldı. İslâm hâkimiyeti esnasında adanın savunmasına yeterince önem verilmediğinden 964'te tekrar Bizanslılar tarafından zaptedildi. Bizans hâkimiyeti, III. Haçlı Seferi sırasında adanın İngiliz Kralı Arslan Yürekli Richard tarafından alınmasına kadar sürdü (1191). Richard tarafından Dâviyye (Templier) şövalyelerine satılan ada ertesi yıl Suriye tahtından mahrum kalan Guy de Lusignan'a devredildi.

Lusignan hânedanının idaresindeki Larnaka'ya müslüman akınları 1425'te tekrar başladı; ilk seferlerinde Larnaka'yı yağma eden Memlükler ertesi yıl adayı vergiye bağladı. Lusignan hânedanı bu tarihten sonra geriledi ve 1473'te adanın yönetimi Venedik'e devredilince Larnaka da Venedikliler'in yönetimi altına girdi. Kıbrıs'ın fethi için hareket eden Osmanlı donanmasının Limasol'dan sonra geldiği ikinci liman Larnaka oldu. 29

Muharrem 978’de (3 Temmuz 1570) Larnaka körfezine demir atan donanma ertesi gün serdar Lala Mustafa Paşa’nın emriyle karaya asker çıkardı. Önce Piyâle Paşa askerleriyle Larnaka önlerine geldi; Larnaka’yı korumakla görevli Baglione’nin Lefkoşe ve Magosa’dan beklediği desteği alamaması ve Rumlar’ın da Osmanlılar’la iş birliği yapması üzerine önemli bir direnişle karşılaşmadan şehri ele geçirdi. Graziani’ye göre, bir kıyı köyü olan Lefkara’nın yerli halkı Türkler’le iş birliği yaptıkları gerekçesiyle Venedikli Yüzbaşı Dimitri Laskari tarafından barbarca kılıçtan geçirilmişti. 1878’de Kıbrıs’ın idaresi İngilizler’e devredilince Larnaka da onların kontrolü altına girdi. 1960’ta Kıbrıs Cumhuriyeti kuruluncaya kadar Larnaka İngiliz yönetiminde kaldı.

Larnaka’nın gerek fizikî yapısında gerekse ekonomik ve kültür hayatında en önemli gelişmeler Osmanlı döneminde gerçekleşti. Bu dönemde ada ile birlikte buranın da ekonomik alt yapısını tesbite yönelik sayım yapıldı ve Tuzla adıyla bir kaza idaresi kuruldu. Fetihten itibaren Osmanlılar’ın şehrin kalkınması ve sosyoekonomik yapısının güçlendirilmesi için yaptıkları çalışmalar seyyah raporları ve arşiv belgeleri sayesinde ayrıntılı bir şekilde öğrenilmektedir. Fetihten hemen sonra Larnaka’yı ziyaret eden seyyahların da vurguladığı gibi idarî değişiklik ve tuzlaların ihmali yüzünden âdeta küçük bir köyü andıran şehir, Teixeira’nın belirttiğine göre kerpiç ve taştan inşa edilmiş 300 hânelik bir yerdi. İlk Osmanlı sayımının sonuçlarına göre Larnaka mahalleden yoksun ve 80 akçe yevmiyeli bir kadıya (nâib) sahip küçük bir kaza merkezidir, burada sadece altmış üç hâne ve üç mücerred kayıtlıdır. Öte yandan kazaya bağlı yirmi beş köy ve beş mezraada toplam 394 hâne bulunmaktadır. Bu rakamlara göre Larnaka merkezi için tahminen 290-320

ve kaza geneli için yaklaşık 2000 kişilik bir nüfusa ulaşılabilir (TK, TD, nr. 64).

Fethin üzerinden yarım asır geçmeden Osmanlılar’ın uyguladığı sistemli imar ve iskân sayesinde Larnaka’nın durumunda gözle görülür bir iyileşme olduğunu kaydeden seyyahlar da vardır. Meselâ Henry de Beauvau 1604’te Larnaka’nın önemli bir ihracat limanı haline geldiğini yazar. Pietro della Valle ise (1625) bunlara ilâveten Larnaka’nın Levant’ta en sık uğranılan yerlerin başında geldiğini, burada çok sayıda yabancı tüccarın ve

konsolosun yaşadığını kaydeder. Seyyahların da belirttiği gibi başlangıçta emniyetli olmayan küçük liman, fetih sonrasında buraya muhafızlar yerleştirilmek suretiyle emniyet altına alınmıştı. Bununla yetinmeyen Osmanlı idaresi, Larnaka'yı her bakımdan geliştirme planları çerçevesinde şehre 1625 yılında bir kale yaptırarak asker yerleştirmişti. Ayrıca şehirdeki konsolos ve tüccarların can ve mal emniyetleri için kendilerine korumalar tahsis edildi. Böylece Larnaka'da ticarî hayat canlandı, şehre yoğun bir yabancı akını başladı, nüfus ve refah seviyesi yükseldi. 1683'te Larnaka'ya uğrayan Van Bruyn, şehirde çok sayıda Frank tüccarı bulunduğunu kaydettikten sonra çevredeki tuzlaların iyi işletildiğini ve çok miktarda tuz ihraç edildiğini belirtir. Ancak salgın hastalık gibi sebeplerle bu gelişmenin zaman zaman kesintiye uğradığı anlaşılmaktadır. Nitekim XVII. yüzyılın sonlarında buraya gelen Dapper, Mr. Robert ve Pococke gibi, tuz madenlerinin gerilemekte olduğunu ve limanın salgın hastalıklar sebebiyle tehlikeli bir hal aldığını kaydeden seyyahlar da az değildir. Bununla birlikte salgın hastalık ve haşerata karşı yapılan mücadelenin başarılı olması, özellikle 1746'da şehre muhassıl Ebûbekir Paşa tarafından su getirilmesiyle Larnaka, her şeye rağmen XX. yüzyıl başlarına kadar adanın en önemli limanı ve konsolosların ikametgâh yeri olma özelliğini korumuştur.

Fetihten sonra şehrin önem kazanmasında ve nüfusunun hem etnik hem dinî açıdan çeşitlenmesinde şüphesiz Osmanlılar'ın Larnaka'ya yönelik iskân siyasetlerinin büyük rolü olmuştur. Magosa'nın alınması üzerine buradan çıkarılan Katolikler ile Anadolu'dan getirilen Türkler'in bir kısmı Larnaka'ya yerleştirildi. XIX. yüzyıl ortalarına kadar nüfusun etnik ve dinî yapısı hakkında sağlıklı bilgiler bulunmamakla birlikte seyahatnâmelerle şer‘iyye sicillerindeki kayıtlar şehrin çok kozmopolit bir yapıya sahip olduğunu gösterir. 1850'de yapılan bir sayımda Larnaka'da 849 müslüman, 2426 gayri müslim hâne bulunduğu belirlenmiştir. Bu tarihten sonra da şehrin nüfusu sürekli artmış ve 1960'ta 58.619'a ulaşmış olup bunun 12.630 kadarı Türk idi. Türkler'in hemen tamamı 1974 yılından sonra adanın kuzey kesimlerine göç etmiştir. 1999 tahminine göre Larnaka'nın nüfusu 69.000'dir.

Nüfusun dinî ve etnik bakımdan çeşitlenmesinin ardından Larnaka'nın sosyal hayatı oldukça ilginç bir hal almıştır. Konsolosların yaptırdığı ve seyyahların gıptayla söz ettiği lüks mâlikâneler ve buralardaki yaşantı

zaman zaman müslüman halk arasında tepkilere yol açmıştır. Larnaka, Lefkoşe'den sonra hıristiyan ve müslümanların iç içe yaşadığı ve en çok ilişkide bulunduğu yerlerden biri olmuştur. Yerli halk ile yabancı devletlerin temsilcileri arasında da yoğun bir sosyal ve ekonomik ilişkinin varlığı dikkati çeker. Meselâ buradaki balyoslar, yasak olmasına rağmen zaman zaman yerli halka faizle borç verdiklerinden ihtilâflar yaşanmış ve mahkeme önüne çıkmışlardır. Ticaret mahkemesi kuruluncaya kadar bazan Larnaka kadı nâibine, bazan da Lefkoşe'deki kadıya intikal eden bu davalar balyosların cezalandırılmasına ve dolayısıyla devletlerarası anlaşmazlıklara yol açmıştır. Yine Osmanlı döneminde adada çıkan bazı isyanlarda yer yer konsolosların tahriklerinin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Mora isyanında Larnaka'daki konsolos ve Rumlar'ın rolleri bilinmektedir. Buradaki İngiliz ve özellikle Rus konsoloslarının Osmanlı aleyhtarı hareketleri sürekli biçimde destekledikleri belirtilmektedir.

Larnaka adanın dışarıyla bağlantısını sağlayan önemli bir tarım, ticaret, sanayi, turizm ve liman şehri olarak gerek Magosa'nın askerî bir karargâh gibi kullanılması ve yabancıların buradan çıkarılması, gerekse Kıbrıs valisinin doğrudan kontrolü dışında bulunması gibi sebeplerle konsoloslarla ticaret ataşeleri için yeni bir iş merkezi haline gelmiştir. Nitekim İngiltere, Fransa, Venedik, Felemenk Cumhuriyeti, Rusya, Avusturya, Toskana, Ragusa ve İskandinavya ülkelerinin konsolosları buraya yerleşmiş, böylece Larnaka'nın ticarî hayatı oldukça canlanmıştır. Bundan dolayı Kıbrıs'ta 1854'te kurulan ilk milletlerarası ticaret mahkemesi burada faaliyete geçmiştir. Larnaka'nın bu konumu diğer alanlarda olduğu gibi eğitim faaliyetlerine de yansımıştır. Eldeki bilgiler, 1571-1600 yıllarında Larnaka'da masrafları devlet tarafından karşılanan Larnaka Zuhûrî Sıbyan Mektebi'nden başka yedi adet daha sıbyan mektebi bulunduğunu, bu sayının XIX. yüzyıl boyunca artarak yirmiye ulaştığını gösterir. Yönetimin 1878'de İngilizler'e devri esnasında Larnaka'daki yirmi okuldan on ikisinin hıristiyan okulu olduğu tesbit edilmiştir. Ayrıca XIX. yüzyıldan itibaren Larnaka'da birkaç misyoner okulu faaliyete geçmiştir.

Larnaka'nın ekonomisinde tarım ürünleri, tuzlalar ve liman hizmetleri önemli bir yer tutmaktaydı. İlk tahrire göre üretilen 1725 kile arpa (10.350 akçe) ve 385 kile buğdayın (4620 akçe) şehir ekonomisi içindeki payı % 51 civarındaydı. Sınırlı miktarda keten de (750 demet) üretilmekte ve bundan

1500 akçe gelir sağlanmaktaydı. İpek ve diğer tarım ürünleriyle beraber Larnaka köylüsü toplam 17.500 akçe değerinde ürün kaldırıyordu. Tuzlalar 100.000 akçe gelir getirirken gümrük, kapan, pazar bacı ve ihtisab gibi vergiler 12.500 akçeye ulaşmaktaydı (TK, TD, nr. 64). Sonraki yıllarda Larnaka Limanı'ndan yapılan tuz, keten, pamuk, ipek, tütün, keçi boynuzu ve şarap ihracatı şehrin gümrük gelirlerini daha da arttırmıştır. Osmanlı döneminin ardından tarımsal ürünlerde fazla çeşitlenme olmamakla birlikte yapılan iyileştirmelerle tuz üretimi, balıkçılık, meyvecilik, sebze ve meyve konserveciliği gelişmiştir. Ayrıca sigara, deri ve lastik kaplama fabrikaları da hizmete sokulmuştur. Ancak bugünlerde petrol ithalâtı, "offshore" bankacılık ve turizm en önemli sektörler arasına girmiştir. Larnaka burada bulunan İngiliz askerî üssü, Lefkoşe-Larnaka karayolu, havaalanı ve elektrik santralı sayesinde stratejik önemini günümüzde de korumaktadır.

Muâviye'nin Kıbrıs seferine katılan Ümmü Harâm'ın defnedildiği yerde prehistorik üç büyük taşla yapılan türbe ile yanında 1760 yılında kurulan Türâbî Tekkesi ve 1816'da Kıbrıs muhassılı Seyyid Mehmed Emin'in yaptırdığı cami müslümanlar için önemli ziyaretgâh durumundadır (bk. HALA SULTAN TEKKESİ). Larnaka'da Osmanlı dönemine ait diğer yapılar arasında ulucami, Seyyid Ahmed Camii ve bazı çeşmelerle Ebûbekir Paşa tarafından yaptırılan su kemerleriyle kale anılabilir (bk. KIBRIS [Mimari]).

BİBLİYOGRAFYA

TK, TD, nr. 64; BA, Askeriye, nr. 8743; BA, Rûznâmçe, nr. 1499, 1560; BA, A.NŞT, nr. 1258, 1262, 1355, 1383, 1421, 1422, 1424, 1438, 1441, 1442, 1444; BA, A.DVN, nr. 793;

C. D. Cobham, Excerpta Cypria: Materials for a History of Cyprus, with an Appendix on the Bibliography of Cyprus, Cambridge 1908, tür.yer.; G. Mariti, Travels in the Island of Cyprus, Cambridge 1909, tür.yer.; R. J. H. Jenkins, "Cyprus Between Byzantium and Islam, A.D. 688-965", Studies Presented to David Moore Robinson (ed. G. E. Mylonas - D. Raymond), St.

Louis 1953, II, 1006-1014; Halil Fikret Alasya, Kıbrıs Tarihi ve Kıbrıs'ta Türk Eserleri, Ankara 1964, tür.yer.; Th. Papadopoullos, Social and Historical Data on Population (1570-1881), Texts and Studies of the History of Cyprus, Nicosia 1965, I, tür.yer.; Nejat Göyünç, "Türk Hizmetine Giren Bazı Kıbrıs Müdafileri", Milletlerarası Birinci Kıbrıs Tetkikleri Kongresi: Türk Heyeti Tebliğleri, Ankara 1971, s. 105-107; Mustafa Haşim Altan, Belgelerle Kıbrıs Türk Vakıflar Tarihi: 1571-1974, Girne 1986, I-II, tür.yer.; a.mlf. v.dğr., "Archival Materials and Research Facilities in the Cyprus Turkish Federated State: Ottoman Empire, British Empire, Cyprus Republic", IJMES, VIII (1977), s. 29-42; H. J. Kornrumpf, An Historical Gazetteer of Cyprus (1850-1987) with Notes on Population, Frankfurt 1990, tür.yer.; J. Merkelbach, Die Prokolle des Kadiamtes Nicosia aus den Jahren 1105/06 (1693-1695): Übersetzung und Kommentierung, Frankfurt 1991, tür.yer.; R. C. Jennings, Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571-1640, New York-London 1993, tür.yer.; a.mlf., "The Population, Taxation and Wealth in the Cities and Villages of Cyprus, According to the Detailed Population Survey (Defteri Mufassal) of 1572", JTS, X (1986), s. 175-191; a.mlf., "Black Slaves and Free Blacks in the Cities and Villages of Cyprus, 1590-1640", JESHO, XXX (1987), s. 286-301; a.mlf., "Locust Problem in Cyprus", BSOAS, LI/2 (1988), s. 279-313; Yusuf Halaçoğlu, "Settlement Policies in Cyprus During the Ottoman Period", Cyprus International Symposium on Her Past and Present, Ankara 1994, s. 49-52; İdris Bostan, "Kıbrıs Seferi Günlüğü ve Osmanlı Donanmasının Sefer Güzergâhı", Dünden Bugüne Kıbrıs Meselesi (haz. Ali Ahmetbeyoğlu - Erhan Afyoncu), İstanbul 2001, s. 24; Halil Sahillioğlu, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs'ın İlk Yılı Bütçesi", TTK Belgeler, IV/7-8 (1967), s. 1-34; Kemal Çiçek, "Living Together: Muslim-Christian Relations in Eighteenth-Century Cyprus as Reflected by the Sharīʿa Court Records", Islam and Christian-Muslim Relations, IV/1, Birmingham 1993, s. 36-64; a.mlf., "Osmanlılar ve Zimmiler: Papa Pavlos'un İslama Hakareti ya da Renklere İsyanı", Toplumsal Tarih, V/25, İstanbul 1996, s. 28-33; a.mlf., "Osmanlı Devletinde Yabancı Konsolosluk Tercümanları", TT, XXV/146 (1996), s. 17-23.

Kemal Çiçek

LÂT

(لات)

İslâm öncesi Arap toplumundaki putlardan biri.

İslâm'dan önce Arap çok tanrıcılığında, üstün bir varlıkla (Allah) insanlar arasında aracılık işlevi yüklenmiş olan ikinci derecedeki tanrılardan biri de Lât adı verilen puttur. Lât kelimesinin iki farklı etimolojisi söz konusu edilmektedir. Arap müellifleri Lât adını "kırıp ezmek, karıştırmak, yoğurmak" anlamındaki lett kökünden türetmektedir. Arapça'da özellikle arpa, nâdiren de buğday ununu su veya yağla karıştırmaya "lette's-sevîk", bu işi yapana da "lât" denilmektedir. Rivayetlere göre, bu şekilde hazırladığı yemeği Tâif'teki bir kayanın yanında orayı ziyarete gelenlere ikram etmeyi âdet haline getiren bir kişi Lât diye adlandırılmış, ölünce de kabri ziyaret yeri haline gelmiş ve kendisine tapınılmıştır. Bu kişinin Sakīfli olduğu ve Amr b. Luhay tarafından putlaştırıldığı veya Amr b. Luhayy'in kendisi olduğu da nakledilmektedir. İbnü'l-Kelbî ise Tâif'teki kayanın yanında buğday dövmeyi âdet edinmiş bir yahudiden bahsetmektedir (Lisânü'l-ʿArab, "ltt" md.; Kitâbü'l-Eṣnâm, s. 14, not 166).

Menât ve Uzzâ gibi Lât da Kudüs mâbedine Manasse tarafından konulan (II. Krallar, 21/7) ve Yoşiya tarafından yıktırılan (II. Krallar, 23/6-7) kıskançlık putu Astarte'nin şekillerinden (avatar) biridir; aynı unvan Ugarit metinlerinde Aşera için söz konusudur. Bu husus dikkate alındığında arpa veya buğday unundan yiyecek şeyler yapma işi, Eski Ahid'deki "kıskançlık takdimesi" adı verilen ve sadece arpa unundan yapılan bir İbrânî uygulamasını (Sayılar, 5/15) hatırlatmaktadır (T. Fahd, Le panthéon, s. 112). Tanrıya tereyağı, un veya tahıldan mâmul takdimelerin sunulması Sâmî geleneğinde bilinmektedir. Sunağın bekçisi (sâdin) bu tür malzemelerden yiyecekler yapıyor ve kutsal yemeğe iştirakin bir sembolü olmak üzere ziyaretçilere ikram ediyor yahut satıyordu. Dolayısıyla Tâif'teki kutsal kayanın yanında yerleşmiş, kendisine getirilen kadınların suçluluk veya suçsuzluğunu tesbit için bu uygulamayı yapan bir yahudi kohen ya da bir Arap kâhin düşünülebilir. Takdim edilen arpa unundan bir avuç ateşe

atılıyor, kalanıyla da din adamı yolculara satmak veya vermek üzere pide yahut başka yiyecek yapıyordu (böyle bir uygulama için bk. Heysemî, IX, 264-265).

İkinci etimolojiye göre lât kelimesi “tanrıça” anlamına gelen “el-ilâhe”nin bozulmuş şeklidir veya Allah lafzının sonundaki he harfi kaldırılarak yerine müenneslik eki olan tâ harfi getirilmek suretiyle oluşturulmuştur (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “Lât” md.). Fakat Lât için Rabbe veya Tâğıye denildiği halde ilâhe sıfatı hiç kullanılmamakta, özellikle şiirde ilâhlaştırılan güneş ilâhe diye nitelenmektedir. Diğer taraftan Lât ile el-ilâhe arasında bir türetme ilişkisinin bulunmadığı, ayrıca sonundaki tâ harfinin müenneslik takısı olmayıp kelimenin asıl harflerinden olduğu gerekçesiyle bu etimolojilere karşı çıkılmaktadır. Lât kelimesinin Akkadca’daki Tanrı ismi El’in müennesi olan Ilat’ın bir varyantı olduğu da düşünülebilir; ancak ilâhe gibi Ilat’ın da güneşle (şems) aynîleştirilmesine karşılık Lât’ın güneşle ilgili bir özelliği yoktur. Lât kelimesi Herodot’ta Alilat, Akkadca metinlerde Allatum şeklinde geçmekte, ayrıca Safevî, Palmir ve Ârâmî metinlerinde yer almaktadır (EI2 [Fr.], V, 697). Kelimenin Arapça’da “yönelmek” anlamındaki leyy kökünden geldiği, insanlar ona yöneldikleri, onu tavaf ettikleri için bu ismi aldığı da ileri sürülmekte (Zemahşerî, V, 641), daha başka etimolojilerden de söz edilmektedir (Râzî, XXVIII, 295, 297).

Etimolojisi ne olursa olsun İslâm öncesi Arap toplumunda Menât ve Uzzâ ile birlikte Lât en çok saygı gören putlardandı. Lât, Semûd kavminin soyundan gelen Sakīfliler’in putu idi ve Mekke’den tapınağının bulunduğu Tâif’e, el-Batrâ’dan (Petra) Hîre’ye, Halep’ten Tedmür’e (Palmira) kadar Yakındoğu coğrafyasının her yerinde kendisine saygı gösteriliyordu. Bulunduğu çevreye göre farklı şekiller alıyor, Tâif’te kare biçiminde beyaz bir taşla, Tedmür’de gerçek bir kraliçe heykeliyle, hatta kıllı vücutlu, buruşuk aslan burunlu, yırtıcı kuş kanatlı ve ayaklı, elinde yılan olan bir kadın şeklinde tasvir ediliyor (Maspero, I, 691; Sourdel, s. 73), Helenistik etkiyle Astarte gibi bir deniz veya Athena gibi bir savaş ilâhesi haline dönüşüyordu (Fahd, l’Arabie préislamique, s. 404).

En ilkel şekliyle Hicaz’da bulunan Lât sadece, altında hediyelerin muhafaza edildiği bir çukur bulunan dört köşe, nakışlı, beyaz bir kaya parçası şeklinde tasvir ediliyordu. Buraya Lât’ın bekçiliğini yapan Sakīf kabilesinden Attâb

b. Mâlik oğulları, tıpkı Kâbe gibi üzerinde örtü bulunan ve “beytü’r-rabbe” denilen bir bina yapmışlardı, ayrıca mâbedin görevlileri ve bekçileri vardı. Kureyş’le birlikte bütün Araplar’ın tâzim ettiği Lât’a ait Hicaz’ın değişik yerlerinde sunaklar mevcuttu; bunlardan biri de Nahle’de bulunuyordu. Sakīfliler’in her seferden dönüşte öncelikle ziyaret ettikleri bu mâbede gelenler sadece kurban takdimiyle yetinmiyor, tavaf da yapıyorlardı. Lât’ın tapınağının bulunduğu vadide Mekke’deki Harem’e

tekabül eden kutsal bir bölge vardı ki burada da ağaç kesmek ve avlanmak yasaktı.

Lât’ın Tâif’teki önemi, sunağının bulunduğu bu şehrin ekonomik ve turistik cazibesinden kaynaklanıyordu. Kureyşliler ile Sakīfliler arasındaki rekabet ve düşmanlık sebebiyle Tâif’teki beyaz taş Mekke’deki siyah taşın (Hacerülesved) karşılığı kabul edilmiş ve Tâif bir tür hac mekânı olmuştur. Kabileler arası görüşmeler sonucunda Kureyşliler, Tâifliler’e karşı olmalarına rağmen Lât kültünü benimsemişlerdir. Uzzâteyn (iki Uzzâ) diye adlandırılan Lât ve Menât eskiliklerine rağmen en önemlileri olan Uzzâ’nın kızları olarak kabul edilmiştir.

Lât’ın sunağı Hz. Peygamber’in emriyle yıkılmış, bu sırada başlarına bir felâket gelmesinden kaygılanan Sakīfliler yıkım işini korku içinde izlemişler, kadınlar örtülerini yırtarak dövünmüşlerdir. Mugīre b. Şu‘be’nin görevlendirildiği yıkım işi tamamlanınca Resûl-i Ekrem’in emriyle oradaki altın ve değerli taşlardan oluşan hazine Ebû Süfyân’a verilmiştir.

Kur’ân-ı Kerîm’de Lât ismi Uzzâ ve Menât ile birlikte anılmaktadır (en-Necm 53/19-20; ayrıca bk. GARÂNÎK). Hadislerde müşrik Araplar’ın Lât, Menât ve Uzzâ’ya yemin ettikleri, yanlışlıkla Lât ve Uzzâ’ya yemin eden kişinin hemen kelime-i tevhidi söylemesi gerektiği belirtilmekte, Lât ve Uzzâ’ya tapınılıncaya kadar kıyametin kopmayacağı bildirilmektedir (Müsned, I, 183, 186-187, 265, 303, 368, 370; Buhârî, “Edeb”, 74; “İsti˒ẕân”, 52, “Eymân ve’n-nüẕûr”, 5, 7; Müslim, “Ṣıfâtü’l-münâfiḳīn”, 38).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “Lât” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ltt” md.; Mustafavî, et-Taḥḳīḳ, X, 249-251; Müsned, I, 183, 186-187, 265, 303, 368, 370; Buhârî, “Edeb”, 74, “İstiʾẕân”, 52, “Eymân ve’n-nüẕûr”, 5, 7; Müslim, “Ṣıfâtü’l-münâfiḳīn”, 38; İbnü’l-Kelbî, Kitâbü’l-Eṣnâm (nşr. ve trc. R. Klinke-Rosenberg), Leipzig 1941, s. 14; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), I, 125-127; Zemahşerî, Keşşâf, Riyad 1998, V, 641-642; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XXVIII, 295-297; Heysemî, Mecmaʿu’z-zevâʾid, IX, 264-265; G. Maspero, Histoire ancienne des peuples de l’orient classique, Paris 1895, I, 691; D. Sourdel, Les cultes du Ḥaurân à l’époque romaine, Paris 1952, s. 73; R. Dussaud, el-ʿArab fî Sûriye ḳable’l-İslâm (trc. Abdülhamîd ed-Devâhilî), Kahire 1959, s. 111-126; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 227-235; Toufic Fahd, Le panthéon de l’Arabie centrale à la veille de l’hégire, Paris 1968, s. 112; a.mlf., l’Arabie préislamique et son environnement historique et culturel, Leyde 1989, s. 404; a.mlf., “al-Lāt”, EI² (Fr.), V, 697-698; F. V. Winnett, “The Daughters of Allah”, MW, XXX (1940), s. 113-130.

Tevfîk Fehd

LATÎF

(اللطيف)

Allah'ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte "nazik ve merhametli davranmak, iyi muamele etmek" anlamındaki lutf kökünden sıfat olan latîf kelimesi "nazik ve yumuşak davranan, yumuşaklıkla muamele eden" demektir. Aynı kelime letâfet kökünden türemiş kabul edilerek "ince ve şeffaf, küçük ve hacimsiz olan" mânasında da kullanılır. Latîf Allah'ın isimlerinden biri olarak "fiillerini rıfk ile gerçekleştiren, kullarına iyilik ve merhamet eden, yaratılmışların ihtiyacını en ince noktasına kadar bilip sezilmez yollarla karşılayan, zâtı duyularla algılanamayan, en gizli ve ince hususları dahi bilen" anlamlarına gelir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "lṭf" md.; Lisânü'l-ʿArab, "lṭf" md.).

Latîf ismi Kur'ân-ı Kerîm'in yedi yerinde geçmektedir. Her ne kadar bazı âlimler latîfte "lutuf ve ihsanda bulunma" mânasının ağır bastığını söylüyorsa da (İbn Fûrek, s. 53; Fahreddin er-Râzî, s. 253-254) Kur'an'daki bütün kullanılışlarında "hiç kimse tarafından bilinip sezilemeyen en ince noktalara vâkıf olma" anlamının hâkim olduğu görülmektedir. Özellikle Allah'ın, insanların bütün gizli konuşmaları ile zihin ve gönüllerinde barındırdıkları düşünce ve duygulara vâkıf olduğunu ve yaratıcı vasfı taşıyan bir varlığın bilmemesinin söz konusu edilemeyeceğini ifade eden âyetlerde (el-Mülk 67/13-14), Hz. Lokman'ın, oğluna öğüt verirken her davranışının -hardal tanesi kadar bile olsa, bir kayanın içinde, göklerde veya yerin derinliklerinde de bulunsa-Allah tarafından bilinip ortaya çıkarılacağı yolunda uyarıda bulunduğunu beyan eden âyette (Lokmân 31/16), ayrıca Hz. Peygamber'in eş-lerine hitap eden âyette (el-Ahzâb 33/34) geçen latîf isminin bilmeye yönelik muhtevası açıkça ortaya çıkmaktadır. Bunun yanında Hz. Yûsuf'un mazhar kılındığı ilâhî nimetlerden söz eden (Yûsuf 12/100), Cenâb-ı Hakk'ın indirdiği yağmurla yer yüzünü yeşertmesi ve kullarına dilediği nimetleri vermesinden bahseden (el-Hac 22/63; eş-Şûrâ 42/19) âyetlerde geçen latîf isminde "ikram ve ihsan" mânasının ağırlık kazandığını söylemek mümkündür. Enʿâm

sûresinde hiçbir gözün Allah'ı idrak edemeyeceği, fakat O'nun yaratılmışların bütün idrak vasıtalarını ihata ettiğini ifade eden âyette ise (6/103) hem zât-ı ilâhiyyenin belli şartlar çerçevesinde fonksiyoner olabilen insana ait göz idrakinden münezzeh olduğu hem de kendisinin her şeyi görüp bildiği mânası hâkimdir. Latîf, yer aldığı yedi âyetin beşinde habîr ismiyle birlikte ve ondan önce yer almıştır. Böylece iki isim ilâhî ilmin enginliğini ve derinliğini ifade etmede birbirini desteklemiş, ayrıca Allah'ın lutuf ve ihsanının yerli yerinde oluşunu vurgulamıştır. Latîf, hem Tirmizî ("Daʿavât", 82) hem de İbn Mâce'nin ("Duʿâʾ", 10) esmâ-i hüsnâ listesinde yer almış, ayrıca habîr ismiyle birlikte başka hadis rivayetlerinde de geçmiştir (Müslim, "Cenâʾiz", 103; Nesâî, "Cenâʾiz", 103).

Esmâ-i hüsnâ üzerinde duran âlimler, yukarıda kelimenin Kur'an'daki kullanılışına dayalı olarak verilen mânalara temas ettikten başka lutf kökünün içerdiği "küçük ve çelimsiz olma" anlamının Allah'a nisbet edilemeyeceğini vurgulamıştır. Cenâb-ı Hakk'ın insanlara olan lutuflarının hem maddî hem mânevî, hem dünya hayatına hem âhirete yönelik olduğu şüphesizdir. Ancak âhiretle ilgili lutufların müminlere has olacağı unutulmamalıdır. İlâhî lutufların çeşitleri hakkında Kuşeyrî'nin başlattığı bir anlatım tarzı Gazzâlî'de genişleyerek devam etmiş, Fahreddin er-Râzî de Gazzâlî'den alıntılar yapmıştır (Levâmiʿu'l-beyyinât, s. 253-255). Gazzâlî, fiilde şefkat ve nezaketle idrakte nüfuz ve incelik bir araya gelince lutfun mânasının tamamlanacağını söyler ve bunun sadece Allah'ta bulunduğunu belirtir (el-Maḳṣadü'l-esnâ, s. 110-111). Yine Gazzâlî, latîf isminden ilham alarak kulun edinebileceği niteliğin şundan ibaret olduğunu kaydeder: Allah'ın kullarına müşfik davranmak; Allah'a ve âhiret mutluluğuna davet ederken şiddet ve taassuba kapılmadan, tartışmaya girmeden nezaket ve yumuşaklıkla hareket etmek. Bu çağrı konusunda takip edilecek en güzel yöntem çağrı sahibinin kabul görmüş güzel davranışlar sergilemesidir. Bu yöntem tumturaklı sözlerden çok daha etkili ve başarılıdır (a.g.e., s. 111).

Latîf "en gizli ve ince hususları bilen" mânasıyla alîm ve habîr isimleri, "kullarına iyilik ve merhamet eden" mânasıyla ber, rahmân, raûf ve kerîm isimleri, "zâtı duyularla algılanamayan" anlamıyla da bâtın ismiyle muhteva yakınlığı içinde bulunur. Latîf ismi bu mânaların birincisine göre sübûtî, ikincisine göre fiilî, üçüncüsüne göre de tenzihî isim ve sıfatlar grubuna girer.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “lṭf” md.; Lisânü’l-ʿArab, “lṭf” md.; Müslim, “Cenâʾiz”, 103; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10; Tirmizî, “Daʿavât”, 82; Nesâî, “Cenâʾiz”, 103; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 225b, 362b, 674a; Hattâbî, Şeʾnü’d-duʿâʾ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1404/1984, s. 62; Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc (nşr. Hilmî M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 200, 202; İbn Fûrek, Mücerredü’l-maḳālât, s. 53; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 162b-165a; Kuşeyrî, et-Taḥbîr fi’t-teẕkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 53-54; Gazzâlî, el-Maḳṣadü’l-esnâ (Fazluh), s. 110-111, 174; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-Emedü’l-aḳṣâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 58a-b; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu’l-beyyinât (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Beyrut 1404/1984, s. 253-255.

Bekir Topaloğlu

LATİFE

(لطيفه)

Sözlükte "insanları güldüren, neşelendiren hoş ve güzel söz, özellikle şaka, espri" anlamına gelen latife (çoğulu letâif) kavram olarak sözle ifade edilmesi güç ince mâna, kalbe doğan duygu; güldürecek tuhaf söz ve hikâyeyi ifade eder. Latife ve daha sonraki adlandırılışıyla fıkra anlatım bakımından hikâye, güldürme yönünden de gülmece karakteri taşıdığı için bu iki tür arasında görülmüştür (Levend, I, 156). Kâşgarlı Mahmud'un küg ve külüt kelimeleriyle karşıladığı, "halk arasında ortaya çıkıp insanları güldüren şey, halk arasında gülünç olan nesne" diye açıkladığı tür için Kırım, Kazan, Türkmenistan, Özbekistan ve Uygurlar'da latife kelimesi yaygındır. Ayrıca Azerbaycan Türkçesi'nde, zarafat, Başkırt Türkçesi'nde şayartıv, Kazakça'da kaljın, Kırgızca'da tamaşa, azil, Özbekçe'de häzil, Tatarca'da şayartu, Türkmence'de değişme, oyun etme ve Uygur Türkçesi'nde häzil, çakçak kelimeleri latife karşılığı olarak kullanılmaktadır.

Türk edebiyatında ilk yazılı örneklerine Dîvânü lugāti't-Türk, Kutadgu Bilig ve Dede Korkut hikâyeleri gibi İslâmî edebiyatın ilk dönem eserlerinde rastlanan latifenin Osmanlı devri edebiyatı içinde edebî bir terim halini alarak kullanılması XVI. yüzyıldan sonradır. Bu dönemden itibaren latifelerin toplanıp yazıldığı mecmualara "letâif, letâifnâme" adı verilmiştir. Latifeler müstakil bir eser içinde bir araya getirildiği gibi çeşitli konulardaki eserlerde de yer almıştır. XIII. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar başta Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî olmak üzere birçok şair ve düşünür tasavvuf, hikmet ve felsefeye dair eserlerinde nesilden nesile intikal eden latifelere yer vererek ifadelerini zenginleştirmiştir. İdrîs-i Bitlisî, edebî üslûpla kaleme aldığı Heşt Bihişt adlı eserini şiirler yanında önemli miktarda latifeyle de süslemiştir.

Latifeler söylendikleri dönemin dil ve üslûp özellikleriyle halk deyim ve söyleyiş unsurlarını içermeleri yanında cemiyet hayatına ve tarihî, edebî simalara ışık tutmalarıyla da önem taşır. Bunların içinde zaman zaman maksadı aşan anlatımlara ve müstehcen olanlara da rastlanmaktadır. Lâmiî

Çelebi, derlediği latifeleri oğlu Abdullah Çelebi'ye verirken onu insana bir şey kazandırmayan ve boş şakalardan ibaret olan bu sözlere karşı uyarır. Latifelerin bir söz oyunu olma özelliğine de işaret eden Lâmiî, bunları değerli kılan şeyin içlerinde taşıdıkları hikmetler olduğunu belirtir.

Latifeleri toplayan başlıca çalışmalar arasında Hatiboğlu'nun (XIV-XV. yüzyıl) Letâifnâme (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3326; Birgül Özel yüksek lisans çalışması olarak bu eseri latin harflerine çevirmiştir, bk. bibl.), Lâmiî Çelebi'nin (ö. 938/1532) derlemeye başlayıp oğlu Abdullah Çelebi tarafından tamamlanarak tertip edilen Letâifnâme (Mecma-i Letâif, İÜ Ktp., TY, nr. 762, 3814, 7622; Latin harfleriyle sadeleştirilmiş yayımı, Latifeler, haz. Yaşar Çalışkan, İstanbul 1978), Zâtî'nin (ö. 953/1546) Letâif, Hüsam Sahrâviyyü'l-Cülûgî'nin (XVI. yüzyıl) Kanûnî Sultan Süleyman adına hazırladığı Harnâme, Bursalı Cinânî'nin (ö. 1004/1595) III. Murad'ın emriyle hazırladığı Bedâyiu'l-âsâr, yazarı bilinmeyen Râznâme (İÜ Ktp., TY, nr. 493), Fehîm-i Kadîm'in (ö. 1057/1647) içinde seksenden fazla latifenin bulunduğu Tercüme-i Letâyif-i Kümmelîn, Müneccimbaşı Derviş Ahmed Dede'nin (ö. 1113/1702) Ubeyd-i Zâkânî'nin Risâle-i Dilgüşâ adlı eserinden çevirdiği Letâifnâme (İÜ Ktp., TY, nr. 2578) ve Tokatlı Ebûbekir Kânî'nin (ö. 1206/1792) Letâif (İÜ Ktp., TY, nr. 3027, 5604) adlı eserleri sayılabilir.

Latife kelimesi, bu türün yeni bir hareket kazandığı XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren fıkra, nükte, nekre vb. kavramlarla eş anlamlı olarak kullanılmaya başlanmıştır. XIX. yüzyılın son çeyreğinde daha çok sözlü geleneğin malı olan bu türe ait örneklerin derlenip yayımlandığı kitaplarda "letâif" adının yanı sıra özellikle "fıkarât" (fıkralar) kelimesi de yer almaya başlamıştır. Bu dönemde hazırlanan derlemeler arasında Fâik Reşad'ın Gencîne-i Letâif (İstanbul 1299), Mecmûa-i Letâif (İstanbul 1315) ve Külliyyât-ı Letâif (I-II, İstanbul 1328); Ahmed Fehmî'nin Letâif-i Fıkarât (İstanbul 1304); Avanzâde Mehmed Süleyman'ın Mükemmel Hazîne-i Letâif (İstanbul 1315); Mehmed Tevfik'in [Çaylak] Nevâdirü'z-zarâif (İstanbul 1299), Letâif-i Nasreddin (İstanbul 1299), Bu Âdem (İstanbul 1299-1301) ve Hazîne-i Letâif (İstanbul 1302-1303) adlı eserleri ilk sırada gelen çalışmalardır.

XX. yüzyılın ilk çeyreği içinde önemli gelişmeler gösteren edebiyat tarihi

çalışmalarıyla halk edebiyatının bir ürünü olarak ele alınan bu tür için bir süre latife ve fıkra kelimeleri birlikte kullanılmış, daha sonra yaygın olarak fıkra türün adını karşılamıştır. Günümüzde fıkra halk edebiyatında bir terim olarak halkın meydana getirdiği realist, güldürücü küçük hikâyeler için kullanılmaktadır.

XIX. yüzyılın başlarından itibaren ve özellikle Cumhuriyet döneminde halk arasında yaygın olarak anlatılan fıkralar üzerinde çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Dursun Yıldırım'ın Bektaşî tipine bağlı fıkralar üzerinde yaptığı doktora çalışması yanında (bk. bibl.) Hikâyet-i Hoca Nasreddin adıyla çeşitli kütüphanelerde yer alan birçok yazma kitap, ayrıca Letâif-i Hâce Nasreddin Efendi, Meşhur ve Müteârif Hâce Nasreddin Letâifi ve Kenarında Mahfirûze Sultan ile Râz-ı Nihân Hikâyeleri adıyla birçok defa basılmış eserler mevcuttur (Bozyiğit, s. 16-21). Bektaşî ve Nasreddin Hoca fıkralarına göre halk arasında daha az yaygın olan fıkraları içeren bazı kitaplar da şunlardır: Hasan Hüseyin Derin, Bekri Mustafa Fıkraları (İstanbul 1965); İncili Çavuş ve Bekri Mustafa Fıkraları (İstanbul 1965); Erdoğan Tokmakçıoğlu, Bütün Fıkralarıyla Bekri Mustafa (İstanbul 1983), Bütün Fıkralarıyla İncili Çavuş (İstanbul 1983); Selami Münir Yurdatap Bekri Mustafa'nın Latifeleri (İstanbul 1970). Bu arada doktor, öğrenci, öğretmen, muhasip gibi meslek mensupları veya topluluklar hakkında anlatılan fıkralardan oluşmuş kitapların yanı sıra çeşitli yörelere ve meşhur şahsiyetlere ait fıkraları içeren kitaplar da vardır (Bayrak, s. 317-322).

Daha çok sözlü geleneğin ürünü olan fıkralar başlangıçtaki ferdî karakterlerini

zamanla kaybederek anonim hale gelmişlerdir. Bunlar, kısa ve yoğun ifadelere sahip olup genellikle ayrıntılı tasvir ve tahkiyeden arındırılmış, başlangıç, gelişme ve sonuç bölümlerini iç içe bulunduran tek bir vak'aya dayanan, tek motifli anlatımlardır. Fıkralar zamana ve mekâna bağlı kalmayıp bir düşünceye örnek göstermek, herhangi bir durumu açıklamak veya toplantılarda konuşmaya canlılık katmak için söylenir. Milletlerin ortak hayat görüşünü, zekâ ve hazırcevaplılığını yansıtan bu türün örnekleri insanları güldürürken düşündüren ve terbiye eden bir özelliğe de sahiptir. İçlerinde bayağı örnekler görülmekle beraber incelik, felsefî derinlik ve nükte taşıyan fıkralar daha çoktur. Esas öğesi insan olan fıkraların

konularını gülünç hayat olayları, insantoplum ilişkilerinde düşünce ve davranış farklarının doğurduğu çatışmalar, insanlığın dramı gibi her türlü hayat hadisesi teşkil etmektedir.

Fars edebiyatında da güzel ve kısa hikâyeler için latife kelimesi kullanılmıştır. Bu türde “letâyifnâme, letâyif ve zarâyif, latîfehâ, gencîne-i latîfe, keşkûl” gibi adlar altında manzum ve mensur eserler yazılmıştır. Ni‘metullāh-ı Velî’nin Leṭâyifü’t-taṣavvuf’u, Hüseyin Vâiz-i Kâşifî’nin Leṭâyifü’ṭ-ṭavâʾif’i (Tahran 1957) ve Mirza Mehdî Şükûhî’nin Leṭâif ü Zarâʾif’i gibi eserlerde konu irfan ve hikmettir. Ayrıca Sa‘dî-i Şîrâzî’nin Gülistân, Ubeyd-i Zâkânî’nin Risâle-i Dilgüşâ ve Câmî’nin Bahâristân gibi eserlerinde de latife türü kısa ve öz hikâyeler yer alır.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmet Bican Ercilasun v.dğr., Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü, Ankara 1991, I, 536-537; Birgül Özel, Letâyifnâme (yüksek lisans tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Lâmiî, Latifeler (haz. Yaşar Çalışkan), İstanbul 1978, s. 11-12, 13, 86, 89, 146; Hilmi Yücebaş, Hiciv Edebiyatı Antolojisi, İstanbul 1961, s. 86, 90; Hasan Basri Çantay, Zekâ Demetleri, İstanbul 1962, s. 9, 16, 21, 76; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1973, I, 156; Dursun Yıldırım, Türk Edebiyatında Bektaşi Tipine Bağlı Fıkralar, Ankara 1976, s. 1-13; Nevzat Gözaydın, “Türk Fıkraları Üzerine Bir Tasnif Denemesi”, Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri, Ankara 1977, s. 204-207; Nihat Sami Banarlı, Şiir ve Edebiyat Sohbetleri, İstanbul 1982, s. 245; Pertev Naili Boratav, Folklor ve Edebiyat-2, İstanbul 1983, s. 292-295, 318-327; Şükrü Elçin, Halk Edebiyatına Giriş, Ankara 1986, s. 566-581; H. Esat Bozyiğit, Nasreddin Hoca Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme, Ankara 1987; İbrahim Altunel, Anadolu Mahalli Fıkra Tipleri Üzerine Bir Araştırma (doktora tezi, 1990), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 13; Fikri ve Felsefi Yönüyle Nasreddin Hoca Sempozyumu Bildirileri, Konya 1991, s. 40; Zeynep Korkmaz v.dğr., Türk Dili ve Komposizyon Bilgileri, Ankara 1991, s. 219; Saim Sakaoğlu, Türk Fıkraları ve Nasrettin Hoca, Konya 1992, s. 13-41; Hüseyin Rezmcû,

Envâ-i Edebî, Meşhed 1372 hş., s. 181-184; M. Ali Taberî, Zübdetü'l-âs̱âr, Tahran 1372 hş., s. 338-340; İskender Pala, Güldeste, Ankara, ts. (Akçağ Yayınları), s. 1, 6, 7; Mehmet Bayrak, Halk Gülmecesi, Ankara 2001; Mehmet Çavuşoğlu, "Letâyîf-Nâmeler ve Nasreddin Hoca", Türk Edebiyatı, XXIII/255, İstanbul 1995, s. 23-24; Mustafa Kutlu, "Letâif, Letâifnâme", TDEA, VI, 81; "Fıkra", Yeni Türk Ansiklopedisi, İstanbul 1985, III, 916-917.

İbrahim Altunel

LATİFE

(اللطيفة)

İnsandaki ilâhî cevhere işaret eden tasavvuf terimi.

Sözlükte “ince, yumuşak şey; şaka” anlamlarına gelen latîfe kelimesi tasavvuf terimi olarak “son derece ince bir mâna ifade eden, kelimelerle açıkça anlatılamayan, işaret yoluyla ehline söylenilebilen, tadılarak ve yaşanarak öğrenilen bilgiler” anlamında kullanılmıştır (et-Taʿrîfât, “laṭîfe” md.; Kâşânî, s. 83). Sûfîler, insanı insan yapan ve onun hakikatini oluşturan ruhanî cevhere “latîfe-i rabbâniyye” veya “rûh-i menfûh”, bu ilâhî latifenin nefse en yakın mertebesine de “latîfe-i insâniyye” adını vermişlerdir. Latîfe-i insâniyyeye “kalb, nefs-i nâtıka, hakîkat-i insan” da denmektedir.

Sûfîlere göre insan, “anâsır-ı erbaa” denilen dört unsurla (toprak, su, hava ve ateş) altı latifeden meydana gelmiştir. Bu altı latifeden biri halk âlemine, diğerleri ise emir âlemine aittir. Halk âlemine ait olan latifeye “nefs-i hayvânî” (nefs-i şehvânî) adı verilir. Emir âlemine ait olan latifeler kalb, ruh, sır, hafî ve ahfâdır (bk. LETÂİF-i HAMSE). Emir âlemine ait olan latifelerin makamı arşın üzerinde olduğundan bunlara “âlî latifeler”, halk âlemine ait olan nefs-i hayvânî ile dört unsurun makamı arşın altında olduğu için bunlara da “süflî latifeler” denmektedir. Cenâb-ı Hak bir insanı yarattığında dört unsurla bu latifelerin her birini bedendeki yerlerine tevdi eder.

İnsandaki ruhanî latifeler insanı insan yapan, onun “eşref-i mahlûkāt” olmasını sağlayan ve onun hakikatini oluşturan ilâhî bir cevherdir. Akl-ı evvel, levh-i mahfûz, hakîkat-i Muhammediyye, nûr-ı Muhammedî ve nefs-i küllî gibi isimler verilen bu ilâhî hakikatin mazharı insandır. Onun insandan başka hiçbir varlıkta tecellisi söz konusu değildir. Bundan dolayı insan maddî yapısı itibariyle “âlem-i sagīr” (küçük âlem), taşıdığı bu ilâhî hakikat itibariyle “âlem-i kebîr”dir (büyük âlem) ve yine bu sebeple insan Allah’ın yeryüzündeki halifesi olarak kabul edilmektedir. Göklerin, yerin ve dağların yüklenmekten korkup çekindiği ilâhî emaneti insanın yüklenmiş

olması da (el-Ahzâb 33/72) bundan dolayıdır. İnsandaki bu ilâhî latife Allah Teâlâ'nın "kün" (ol) emriyle yaratılmıştır, ancak ölümsüzdür; bedenin ölümüyle ölmez. Cisim ve araz değildir; kendi kendiyle kāimdir. Hem kendini hem yaratıcısını hem de evreni idrak eder. Bu özellikleriyle emir ve nehiylere muhatap kılınmıştır.

Sûfîler, her insanda yaratılış itibariyle mevcut olan bu ilâhî latifenin fonksiyonlarını icra edebilmesi için seyrü sülûk adını verdikleri ruhî eğitimin şart olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre böyle bir eğitimden geçmeyen insanlar nefs-i hayvânînin hâkimiyeti altına girer, maddî arzularının esiri olur ve mânevî alanda hiçbir ilerleme kaydedemez. Tasavvuf ehlinin ve tarikat pîrlerinin geliştirip uyguladığı seyrü sülûk adı verilen terbiye usulleri insandaki ilâhî latifenin onun hayatına hâkim olmasını sağlamayı amaçlar. Sûfîler, kâmil bir mürşidin denetiminde şuurlu ve disiplinli bir kulluk neticesinde seyrü sülûkünü tamamlayan dervişte ruhanî latifelerin hâkim hale geleceğine, kalbinde mârifet ve muhabbet-i ilâhî nurları parlayacağına, ilâhî mükâşefe ve müşâhedelere mazhar olacağına inanırlar.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, "laṭîfe" md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 130; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 448; Kelâbâzî, Taarruf (Uludağ), s. 250; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 536; Kuşeyrî, Risâle (Uludağ), s. 183; Gazzâlî, İḥyâʾ, Kahire 1939, III, 3, 4; Kâşânî, Iṣṭılâḥâtü'ṣ-ṣûfiyye, s. 83; Muhammed Pârsâ, Ḳudsiyye (trc. Abdullah Salâhî-yi Uşşâkī), İstanbul 1323, s. 46; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, s. 469-471, 897-899; İbrâhim Hakkı Erzurumî, Maʿrifetnâme, İstanbul 1330, s. 455-459; Gümüşhânevî, Câmiʿu'l-uṣûl, İstanbul 1276, s. 192-193, 222-224; Mehmed Nûri Şemseddin en-Nakşibendî, Risâle-i Murâkabe, İstanbul 1282, s. 12-19; a.mlf., Miftâhu'l-kulûb, İstanbul 1282, s. 15-19; Caʿfer Seccâdî, Ferheng, Tahran 1403/1983, s. 48-50; İrfan Gündüz, Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddin: Hayatı-Eserleri-Tarîkat Anlayışı ve Hâlidiyye Tarîkatı, İstanbul 1984, s. 183-207; Hasan eş-Şerkāvî, Muʿcemü elfâẓi'ṣ-ṣûfiyye, Kahire 1987, s. 245; Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri

Sözlüğü, İstanbul 1991, s. 304-305; Shigeru Kamada, “A Study of the term sır (secret) in Sufi laṭā‘if theories”, Orient, XIX, Tokyo 1983, s. 7-27.

Osman Türer

LATÎFÎ

(ö. 990/1582)

Tezkire yazarı ve şair.

Kastamonu'da doğdu. Evsâf-ı İstanbul adlı eserinde geçen bazı ifadelerden hareketle (İÜ Ktp., TY, nr. 375, vr. 2b, 62a) 895-896 (1490-1491) yıllarında doğmuş olduğu söylenebilir. Asıl adı Abdüllatif olup Latîfî'yi mahlas olarak kullanmıştır. Ceddi Fâtih Sultan Mehmed devri şairlerinden, Akşemseddin'ın oğlu Hamdi Çelebi'dir. Latîfî tahsiline Kastamonu'da başladı. Kendi eserlerinde ve tezkirelerde verilen bilgilere göre iş bulmak amacıyla yirmi-yirmi beş yaşlarında iken İstanbul'a gitti. On-on beş yıl İstanbul'da kalan şair, devrin defterdarı İskender Çelebi'ye sunduğu mensur bir bahâriyye dolayısıyla (Süleymaniye Ktp., Ali Nihad Tarlan, nr. 89, vr. 15b-16b) Belgrad İmareti'nin kâtipliğine tayin edildi. İskender Çelebi'nin defterdarlığı 932-941 (1526-1535) yıllarında olduğuna göre tayini bu iki tarih arasında ve Evsâf-ı İstanbul'un telifinden sonra olmalıdır. Kanûnî Sultan Süleyman devri in'am kayıtlarından onun 939'da (532-33) İstanbul'da bulunduğu ve iki bayramda sunduğu kasideler karşılığında beşer yüz akçe in'am aldığı anlaşılmaktadır (Erünsal, sy. 4 [1984], s. 16). Uzun süre Belgrad'da kalan Latîfî 950'de (1543) İstanbul'a dönerek yine bazı imaret kâtipliklerinde bulundu. 953 (1546) yılında tezkiresini hazırlayıp Kanûnî Sultan Süleyman'a takdim etti ve Ebû Eyyûb-i Ensârî Vakfı kâtipliğine getirildi. 960'ta (1553) bu görevinden azledilerek Kanûnî Sultan Süleyman'ın Rodos İmareti'nin kâtipliğine gönderildiyse de orada fazla durmayıp Mısır'a geçti. Âlî Mustafa Efendi Mısır'da da kâtiplikle meşgul olduğunu söyler (Künhü'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 416a). Bir süre sonra İstanbul'a dönen Latîfî'nin son yılları hakkında yeterli bilgi yoktur. Âşık Çelebi 974'te (1566-67) bitirdiği tezkiresinde, "Hâlâ Mısır'da gâh şi'r gâh inşâ ile ibâdet-i Hudâ'ya müvâzibdir" derken (Meşâiru'ş-şuarâ, vr. 107a) tezkiresini 994'te (1586) tamamlayan Kınalızâde Hasan Çelebi, onun İstanbul'da bulunduğunu ve hayatının son yıllarını yaşadığını ifade etmektedir (Tezkire, II, 835). Kefevî'nin Râznâme'sine aldığı Mesihzâde'ye ait bir mektupta ise Latîfî'nin 990'da (1582) Mısır'dan Yemen'e giderken

bindiği geminin batması üzerine boğulduğu bildirilmektedir (İÜ Ktp., TY, nr. 4098, vr. 106a).

Tezkiresinde yer alan bazı kayıtlardan anlaşıldığına göre Latîfî devrin hükümdarından ve devlet adamlarından umduğu ilgiyi görmemiştir. Her ne kadar yazdıklarının halk arasında yayılıp beğenildiğini ve eserlerinin padişah tarafından takdir edilip bir kısmının onun kütüphanesine konduğunu söylüyorsa da zikredilen kayıtlarda her kaside sunuşunda diğer şairlerden daha az ihsan aldığı görülmektedir. Öyle anlaşılıyor ki Latîfî devrinde şairlik yönüyle pek tanınmamıştır. Gençliğinde 500 kadar gazel, otuz üç kaside yazarak bir divan tertip ettiğini, sonradan kendini göstermek için inşâ yolunun daha iyi bir yol olduğunu farkederek buna girdiğini ve yeni bir tarz ortaya koyduğunu belirten Latîfî kendisini büyük şairlerle değil münşîlerle karşılaştırmaktadır. Kanûnî Sultan Süleyman döneminde derlenen Pervâne Bey mecmuasında Latîfî'ye ait çok az sayıda gazel bulunması da onun yaşadığı devirde şairlik yönüyle pek tanınmadığını gösterir.

Eserleri. Tezkiresinin mukaddimesinde kitap, risâle, münşeat ve makale olmak üzere on iki adet telifi olduğunu söyleyen Lâtîfî'nin başlıca eserleri şunlardır: 1. Tezkiretü'ş-şuarâ. Latîfî'nin en önemli eseri ve Tezkire-i Sehî'den sonra Anadolu sahasında yazılan ikinci tezkire olup bir mukaddime, üç fasıl ve bir hâtimeden oluşmaktadır. Alfabetik tertibi, edebî tenkit ve hükümlerinin objektifliği gibi özelliklerinden dolayı orijinal bir eser kabul edilir. Çeşitli kütüphanelerde 100 civarında nüshasının bulunması da gördüğü rağbetin bir ifadesidir. İlk defa İkdamcı Ahmed Cevdet'in bastırdığı eseri (İstanbul 1314), Mustafa İsen, matbu nüsha yanında yazma nüshalarından birini esas alarak sadeleştirip yayımlamıştır (bk. bibl.). Eserin tenkitli metni, doksan yedi nüshasını belirleyerek şecerelerini ortaya koyan ve beş nüshayı esas alıp metni tesis eden Rıdvan Canım tarafından hazırlanmıştır (bk. bibl.). Uzun yıllar ilim adamlarınca kaynak olarak kullanılan Ahmed Cevdet neşrinden hareketle varılan yargıların bu sonuncu çalışmadan sonra yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir. Sağlam olmayan bir yazmaya dayanan Ahmed Cevdet neşrinde yer almayan birçok mâlûmat dinî, siyasî ve içtimaî tarih açısından önem taşımaktadır. Tezkire, Osman Reşer (Oskar Rescher) tarafından

Ahmed Cevdet neşri esas alınıp dokuz yazma nüsha da kullanılarak Almanca'ya çevrilmiştir (Latifi's Tezkire, Tübingen 1950). 2. Evsâf-ı İstanbul. Bir mukaddime, altı fasıl ve bir hâtimeden meydana gelen bu risâle 930'da (1524) yazılmışsa da müellif yeni bir mukaddime ekleyerek eserini 982'de (1574) III. Murad'a sunmuştur. İstanbul'un özelliklerini ve halkının sosyal hayatını ortaya koyan eserin Nermin Suner (Pekin) tarafından hazırlanan yanlışlarla dolu bir neşri mevcuttur (İstanbul 1977). 3. Fusûl-i Erbaa. Dört mevsimin özelliklerini anlatan, yer yer şiirlerin de yer aldığı mensur bir eserdir. Münâzara-i Latîfî adıyla İstanbul'da basılan eser (1287), aslında müstakil bir çalışma olmayıp mevsimlerle ilgili farklı zamanlarda kaleme alınan dört ayrı risâlenin (Fasl-ı Bahâr, Fasl-ı Tâbistân, Fasl-ı Hazân, Fasl-ı Zemistân) bir araya getirilmesinden oluşmuştur (Sevgi, Beşinci Milletlerarası Türkoloji Kongresi, I, 263-265). 4. Nazmü'l-cevâhir. Hz. Ali'nin 207 hikmetli sözünün birer kıta ile Türkçe'ye tercümesinden ibarettir. Mukaddime ve hâtime kısımları mensur, alfabetik olarak düzenlenen sözlerin tercümeleri ise manzumdur (İstanbul Arkeoloji Müzesi Ktp., nr. 341, vr. 40b-66b). 5. Sübhatü'l-uşşâk. 100 hadis tercümesi olup baş tarafta yer alan "tevhid", "na't", "sebeb-i te'lîf" ve "evsâf-ı pâdişâh" ile sondaki "münâcât" ve "tazarruât" bölümleri mesnevi tarzında, hadis tercümeleri ise kıtalar halindedir (nşr. Ahmet Sevgi, Konya 1993). 6. Enîsü'l-fusahâ. Vezîriâzam Makbul İbrâhim Paşa hakkında nazım-nesir karışık olarak sanatkârane bir üslûpla kaleme alınan bu küçük risâlede Kanûnî'nin veziri tarafsız bir gözle değerlendirilmektedir. Risâlede İbrâhim Paşa'nın faziletleri yanında zaaflarına da işaret edilmiştir. 7. Evsâf-ı İbrâhim Paşa. İbrâhim Paşa'nın katli üzerine (ö. 942/1536) kaleme alındığı anlaşılan bu mensur risâlede paşanın meziyetleri sıralanmaktadır. Son iki risâle, Latîfî'nin İki Risâlesi: Enîsü'l-fusahâ ve Evsâf-ı İbrahim Paşa adıyla Ahmet Sevgi tarafından yayımlanmıştır (Konya 1986). İkinci risâle matbu tezkire nüshasında ve Rıdvan Canım'ın yayımladığı tenkitli tezkire metninde de mevcuttur. 8. Esmâ'ü süveri'l-Kur'ân. Kur'ân-ı Kerîm sûrelerinin isimlerini yirmi dokuz beyitte toplayan bir risâledir. Latîfî, gençliğinde bir divan tertip ettiğini söylerse de (Tezkire, s. 298) bugüne kadar böyle bir eser ele geçmemiştir. Ancak çeşitli mecmualarda şiirlerine rastlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Latîfî, Tezkire, tür.yer.; a.e. (haz. Mustafa İsen), Ankara 1990; a.e. (haz. Rıdvan Canım), Ankara 2000; Sehî, Tezkire, s. 138; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 106b-107b; Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı (haz. Mustafa İsen), Ankara 1994, s. 268-269; Kınalızâde, Tezkire, II, 835-836; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 387; Sicill-i Osmânî, IV, 92; Osmanlı Müellifleri, III, 134-135; W. Andrews, The Tezkire-i Şu'arā of Latīfī as a Source for the Critical Evaluation of Ottoman Poetry (doktora tezi, 1970), The University of Michigan; Ahmet Sevgi, "Latîfî'nin Rebî'iyye-i Ezhâr Adlı Eseri Kayıp mıdır?", Beşinci Milletlerarası Türkoloji Kongresi, Tebliğler: II. Türk Edebiyatı, İstanbul 1985, I, 263-265; a.mlf., Latîfî (Hayatı ve Eserleri) İnceleme-Metin (doktora tezi, 1987), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "Latîfî'nin Gözden Kaçan Bir Risâlesi Yahut İskender Çelebi'ye Sunduğu Bahâriyye", SÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi, sy. 5, Konya 1990, s. 47-54; Büyük Türk Klâsikleri, İstanbul 1986, IV, 192-198; Halûk İpekten, Türk Edebiyatının Kaynaklarından Türkçe Şuarâ Tezkireleri, Erzurum 1988, s. 50-61; Mustafa İsen v.dğr., Şair Tezkireleri, Ankara 2002, s. 35-42; İsmail E. Erünsal, "Türk Edebiyatı Tarihinin Arşiv Kaynakları II: Kanunî Sultan Süleyman Devrine Ait Bir İn'âmât Defteri", Osm.Ar., sy. 4 (1984), s. 16; Hüseyin Ayan, "Latîfî'ye Göre Şiir ve Şâir", Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sy. 1, Erzurum 1993, s. 15-21; Nihat Çetin, "Latîfî", İA, VII, 19-22; Abdülkadir Karahan, "Tezkire", a.e., XII/1, s. 228; Mustafa Kutlu, "Latîfî", TDEA, VI, 71-72.

Ahmet Sevgi

LATÎFİYE CAMİİ

(bk. ABDÜLLATİF CAMİİ).

LATİFOĞLU KONAĞI

Tokat il merkezinde bulunan XIX. yüzyıla ait konak.

Latifzâdeler, Tokat'ın nüfuzlu âyan ailelerinden biri olup tapu sicil kayıtlarından öğrenildiğine göre konak 1291 (1874) yılında Latifzâde Mûsâ ve Osman tarafından yaptırılmıştır (Özgen, s. 45-46). Ayrıca cephe mimarisi ve süsleme özelliklerinden XIX. yüzyıla ait olduğu anlaşılan yapıda klasik üslûpta bazı eski parçaların kullanılması, burada daha önceleri bir evin bulunduğunu ve Latifoğlu Konağı'nın söz konusu evin yerine onun bazı parçalarından da yararlanmak suretiyle yapıldığını göstermektedir.

Bilhassa iç kısımdaki süslemeleriyle dikkat çeken iki katlı konak Türk ev mimarisinde "dış sofalı" denilen plan tipine göre inşa edilmiştir. "L" şeklinde bir planın görüldüğü konağın arkasında, ortasında geniş havuza sahip taş döşeli bir avlu bulunur. Konağın bugün beyaz bir badana tabakasıyla örtülü beden duvarlarının ağaç karkasların arasının kerpiçle doldurulmasından ibaret bir teknikle (hımış) örüldüğü bilinmektedir. Alaturka kiremit kaplı kırma bir çatısı olan yapıda çatı ile beden duvarlarını dışa taşkın geniş bir saçak ayırır. Ahşap saçağın alt yüzeyi bezemelidir.

Konakta her iki katta da "L" şeklinde bir plan uygulanmıştır. Alt katta birbiriyle bağlantılı iki ayrı sofa ve bu sofaya açılan odalarla bir hamamdan oluşan düzenleme görülür. İç kısımda yer alan sofaya üç, avluya bağlanan diğer sofaya ise hamamla bağlantılı durumda olan bir oda açılır. Kubbeli, iki birimli küçük hamamın dışında bu katta bir de mutfak yer alır. Üst katta uzunlamasına dikdörtgen bir sofa ve bu sofayla bağlantılı durumda üç oda mevcuttur. Aynı doğrultuda sıralanmış bu odalardan en büyüğüne sofanın diyagonal bir geçişle köşeden bağlandığı bey odası, paşa odası ya da selâmlık denilmektedir. İki bölümlü olarak düzenlenen bu oda önde yatık dikdörtgen bir kısımla bunun arkasındaki kubbeli bölümden oluşur. Arada bu iki bölümü birbirine bağlayan dilimli kemer burmalı sütunlara oturmaktadır.

Latifoğlu Konağı'ndaki iç süsleme ahşap, alçı ve duvar resmi olarak üç

grupta toplanabilir. Ahşap süslemeler iç mekânda oldukça geniş yer tutar. Odaların ve sofaların tavanlarında, duvarları üstten kuşatan kornişlerde, dolap kapakları, kapılar, pencereler, raflar, nişlerle kemer ve sütun gibi mimari öğelerde dekoratif bir ahşap işçiliği görülmektedir.

Odaların çivisiz olarak tamamen geçme tekniğinin başarıyla uygulandığı, rölyef tarzında yüksek kabartma motiflere sahip kapıları kayda değer örneklerdir. Özellikle bey odasının tavan süslemesi ön plana çıkar. Ahşap bezemeli tavanın zengin bordürlerle çevrili, aşağıya doğru sarkıt şeklinde uzanan yivli göbeğiyle son derece zengin bir görünüm meydana getirilmiştir. Aynı odada yer alan ocağın davlumbaz kısmında küçük nişler ve iri yaprak motiflerinden oluşan alçı süsleme görülür. Ayrıca alt katta bey odasının altına gelen, doğu yönündeki oda süsleme özellikleri açısından dikkat çekicidir. Burada, yine tavanda yoğunlaşan ahşap süslemelerin dışında duvarlarda bazı kısımlarda çift sıra halinde olmak üzere cami, manzara, meyve, çiçek buketi tasvirli resimlere yer verilmiştir. Gerçekçi bir anlayışın hâkim olduğu bu çok renkli kompozisyonlar benzerlerine Anadolu'da XVIII.-XIX. yüzyıllarda cami, ev gibi yapılarda rastlanan örneklerdir. Odadaki ocağın davlumbazı ve dayandığı duvar, Osmanlı çinilerinin desenlerini hatırlatır tarzda tekrarlanan çiçekli vazo motifleriyle tekstil karakterli bir bezemeye sahiptir. Bezeme alçı üzerine renklendirilerek uygulanmıştır.

Uzun yıllar kendi haline terkedilen ve bu sebeple tahribata uğrayan yapı, kapsamlı bir restorasyonun ardından 1989 yılında müze olarak ziyarete açılmıştır. Geçirdiği restorasyonla bugün tamamen yenilenmiş olan Latifoğlu Konağı dış sofalı tipteki planıyla geleneksel Türk evlerine ait bir şemayı sürdürür. Yapının cephe mimarisi ve süsleme özelliklerinde ait olduğu dönemin etkisi açıkça görülür. Konağın üst katında porselen eşya, silâh, takı ve el işlerinden oluşan eserler sergilenmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ersal Yavi, Tokat, İstanbul 1986, s. 108-111; Mehmet Önder, Türkiye Müzeleri, Ankara 1995, s. 252-253; Mutlu Özgen, Geleneksel Anadolu Konutu'nun Oluşumu Kapsamında Tokat Latifoğlu Konağı'nın Halkbilimi Açısından Değerlendirilmesi (lisans tezi, 2002), Hacettepe Üniversitesi Ed. Fak.; Mahmut Akok, "Tokat Şehrinin Eski Evleri", AÜ İlâhiyat Fakültesi Yıllık Araştırmalar Dergisi, II, Ankara 1958, s. 144-145; Özkan Ertuğrul, "Zengin Bir Kültür Mirası, Tokat Evleri ve Latifoğlu Konağı", Türkiyemiz, sy. 63, İstanbul 1991, s. 54-61; Halit Çal, "Türk Sivil Mimarisinin En Güzel Örnekleri, Tokat Evleri", Kültür ve Sanat, s. 24, Ankara 1994, s. 42-45; Metin Sözen - Zeki Sönmez, "Anadolu Türk Mimarisinde Konut", Anadolu Uygarlıkları Ansiklopedisi, İstanbul 1982, V, 870-874.

Selda Kalfazade

LAVTA

Telli bir mûsiki aleti.

Muhtemelen Almanca Laute veya İtalyanca liutodan Yunanca'ya laouto şeklinde giren kelimenin kökeni Arapça el-ûddur. Türkçe'ye Almanca'dan geçmiş olmalıdır. Bazı eski metinlerde lauta ve lağuta biçimlerinde de yazılır. Lavta kelimesi Türkçe'de üç anlamda kullanılmıştır. 1. Organalojide bir ses kutusu ile bir saptan oluşan telli çalgıların genel adı. Kısa ve uzun saplı olarak türlere ayrılan lavtalar ayrıca çalınışlarına göre yaylı ve mızraplı olarak sınıflandırılır. Ud kısa saplı, tambur uzun saplı lavtaların en tipik örneğidir. Ayrıca ud ve tambur mızraplı; keman, kemençe ve rebab yaylı lavtalardandır. 2. Rönesans ve erken barok dönemlerinde büyük bir rağbetle kullanılmış olan Avrupa sazı. Türkçe'de Avrupa lavtası, Rönesans lavtası gibi adlarla anılan bu saz uda çok benzemekte, ancak sapında perde bağları bulunmaktadır. 3. XIX. yüzyılın ikinci yarısıyla XX. yüzyılın ilk çeyreğinde İstanbul'daki gazinolarla çalgılı kahvehanelerde fasıl mûsikisi icra edilen profesyonel saz takımlarında yer alan tellimızraplı saz.

Yapı bakımından olduğu gibi tını bakımından da udla tambur arası bir saz olan ve geçmişi hakkında çok az bilgi bulunan lavtaya Osmanlı ve Doğu minyatüründe açıkça teşhis edilebilecek bir şekilde rastlanmamaktadır. Evliya Çelebi, yaşadığı dönemde İstanbul'da kullanıldığını söylediği sazlar arasında lavtayı zikretmez. Şemseddin Sâmi Kāmûs-i Türkî'sinde kelimenin Arapça uddan geldiğini ve bir nevi telli çalgı olduğunu belirtir. Rauf Yektâ Bey, lavtanın bas ses veren bir çalgı olarak bilhassa kemençeye refakat etmek ve Doğu mûsikisinde uyumlu sayılan akorları desteklemek için kullanıldığını, ancak son zamanlarda ince saza alınmasının doğru olmadığını belirtmiştir.

Lavtanın bilinen en eski resmi, Enderunlu Fâzıl'ın 1793 tarihli Hûbânnâme ve Zenânnâme adlı eserinde yer almaktadır. Burada, "tavşan" adı verilen dansçıya kemençe ile birlikte bir lavtanın eşlik ettiği görülmektedir. Ayrıca İngiliz Thomas Allom (ö. 1872), İtalyan Amadeo Preziosi (ö. 1882) ve Giovanni Brindesi (XIX. yüzyıl) gibi sanatçıların İstanbul şehir hayatını

yansıtan resimlerinde lavtacı tasvirlerine de yer verilmiştir. Saraylı bir kadının tasvir edildiği Allom'un eserinin dışındaki diğer tasvirlerde lavtacıların Rum oldukları kıyafetlerinden anlaşılmaktadır. Ortaçağ'da udun yanı sıra kullanılan bir tür lavtanın mevcut olduğunu gösteren herhangi bir belgeye rastlanmamıştır. Bir Doğu sazı olan lavtanın Mağribîler aracılığı ile İspanya'ya, oradan XIV. yüzyılda Fransa'ya ve diğer Avrupa ülkelerine geçtiği kabul edilmektedir.

Lavtanın XIX. yüzyıldaki biçimini Ortaçağ sonlarında Batı Avrupa'da kazandıktan sonra mı İstanbul'a kadar yayıldığı, İstanbul'un fethinden önce veya sonra bir ud türü olarak İstanbul ve çevresinde mi doğduğu, yoksa daha yakın tarihlerde çeşitli yerel ud ve türlerinin kullanıldığı Balkanlar'da yeni bir ud şekliyle mi ortaya çıktığı kesin olarak bilinmemektedir. Yakın benzerlerine Batı Avrupa ve Balkanlar'da rastlanmadığı göz önüne alınırsa lavtanın İstanbullu lütiyeler tarafından şekillendirilmiş bir saz olduğu ihtimali kuvvet kazanır. Bugün Yunanistan'da "laouto" adıyla anılan, ud büyüklüğünde, armudî gövdeli ve kısa perdeli saplı, metal telli iki tür saz kullanılmaktadır. Ayrıca yine son yıllarda Yunanistan'da "laouto politiko" denilen Osmanlı lavtasının da yayılmakta olduğu görülmektedir.

Önceleri kemençe ile birlikte daha çok köçeklerin dansına eşlik eden lavta XIX. yüzyılın ortalarında fasıl heyetine girmiştir. Tanbûrî Cemil Bey'e (ö. 1916) kadar yalnız Rum asıllı sâzendelerin daha çok bir ritim sazı gibi çaldığı lavta Cemil Bey'in elinde bir taksim sazına dönüştü. Cemil Bey'den sonra Refik Fersan ve Mesud Cemil Tel gibi sâzendeler tarafından da icrada kullanılan lavtaya ilgi son zamanlarda azalmıştır. Fasıl lavtacılarının kullandığı ritmik mızrap vuruşları bazan alttan, bazan üstten bütün tellere vurmaya dayalıydı. Bir kısım ûdîlerin de benimsediği lavta mızrabı, babası da lavtacı olan ûdî Yorgo Bacanos'tan (ö. 1977) sonra unutulmaya yüz tutmuştur. Türk mûsiki tarihinde lavta icracılığıyla şöhret kazanmış mûsikişinaslar arasında yukarıda zikredilenlerin dışında Hristo, Andon ve Civan kardeşler, Ovrik Efendi, Lutfi Bey özellikle zikredilmelidir.

Avrupa lavtasında olduğu gibi sapında perde bağları olan Osmanlı lavtasının gövdesi (ses kutusu) udunki gibi armudîdir. Hilâl biçiminde 13, 15 veya 17 ahşap dilimin yan yana yapıştırılmasıyla yapılan gövde udun gövdesinden daha küçük ve sığ olup uzunluğu 44 cm., genişliği 29 cm. ve

derinliği 14,5 santimetredir. Sapı ise udunkinden uzundur (31 cm.). Dolayısıyla tel boyu uda nazaran 10 cm. kadar fazla olup 68 santimetredir. Düzgün ve sıkça elyaflı ladinden yapılan göğsünde (ses tablası) 8 cm. çapında fildişi, bağa, boynuz, sedef kaplı ahşap gibi malzemelerden oyulmuş bir kafesle kapatılan yuvarlak bir delik bulunur. Genellikle iki ucunda birer kuş başı kabartması yer alan eşiği göğse yapışıktır ve aynı zamanda tel takozu işlevi görür. Eşikle göğüs deliği arasında daha çok ince bir bağa tabakasından yapılan mızraplık yer alır. Bu ise mızrabın zedelemesine karşı göğsü korumak içindir. Udunki gibi esnek bir maddeden olan mızrap dar ve uzundur. Eskiden kartal teleği sapı veya bağadan yapılan mızraplar da kullanılırdı. Udda olduğu gibi baş parmakla işaret parmağı arasında kullanılan mızrap tellere bazan alttan, bazan üstten vurulur. Burguluk da uddaki gibidir, ancak daha küçüktür, sonunda ağaçtan oyulmuş bir kuş başı figürü bulunur.

Kemençe ile birlikte en çok süslenmiş Osmanlı sazı olan lavta üçü çift olmak üzere dört tellidir. Tek olan en pest teldir (bam). Eskiden genellikle tellerin dördü de çift olarak takılırdı. Nevâ teli için eskiden bağırsak teller kullanılırdı, günümüzde ise naylon teller takılmaktadır. Diğer teller daha önceleri olduğu gibi gümüş veya bakır sargılı ibrişimdendir. Lavtanın en yaygın akort biçimleri tizden peste doğru şöyledir: Nevâ (orta sekizlideki re), rast (orta sekizlideki sol), yegâh (pest sekizlideki re), kaba rast (pest sekizlideki sol) veya nevâ (re), rast (sol), kaba çârgâh (pest sekizlideki do), kaba acemaşiran (pest sekizlideki fa). Eski lavtalarda sapın bittiği yerde tiz çârgâh (tiz sekizlideki do) perdesi yer alırdı. Günümüzde sapı biraz uzatılan lavtada sapın sonuna tiz nevâ (tiz sekizlideki re) perdesi bağlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Mahmut Ragıp Gazimihal, Musiki Sözlüğü, İstanbul 1961, s. 147; Rauf Yekta, Türk Musikisi, s. 89-90; Bülent Aksoy, Avrupalı Gezginlerin Gözüyle Osmanlılarda Musiki, İstanbul 1994, s. 60, 277; Mesut Cemil, “Kaybolan Türk Sazı Lâvta”, MM, XXV/276 (1972), s. 4-5.

Fikret Karakaya

LAWRENCE, Thomas Edward

(1888-1935)

Arkeolog ve İngiliz ajanı.

16 Ağustos 1888’de İngiltere’nin Galler bölgesinde Tremadoc kasabasında doğdu. Arabistanlı Lawrence (Lawrence of Arabia) diye tanınmıştır. İrlanda’da geniş arazileri olan babası Baron Edward Robert Chapman, eşini ve dört kızını terkederek Dublin’de çocuklarının mürebbiyesi Sara Maden Junner ile yaşamaya başladı ve bu sebeple aile adını değiştirip Lawrence soyadını aldı. Eşinin boşanma taleplerini reddetmesi ve üzerindeki sosyal baskılar yüzünden Sara’yı ve ondan doğan çocukları Thomas Edward ile Bob’u yanına alıp İskoçya’ya gitti (1889). Bir süre Man adasında ve Fransa’nın kuzey sahilindeki Dinard bölgesinde yaşayan aile çocukların eğitimi için 1896’da İngiltere’ye dönüp Oxford’da yerleşti. Lawrence’in ilk eğitimini değişik bölgelerde yapması onun çeşitli dilleri ve farklı hayat tarzlarını tanımasını sağladı. Ancak anne ve babasının resmen evli olmadıklarını öğrenmesi psikolojik durumunu etkiledi. Zaman zaman ailesinden uzaklaşan Lawrence 1906’da bisikletle Fransa turuna çıktı. Geri döndüğünde asker olmak için Cornwall’daki bir topçu birliğine yazıldı. Burada yaklaşık sekiz ay kaldı. Cornwall’a giden babası askerlikten ayrılması için gereken tazminatı ödeyerek eve dönmesini sağladı.

Aynı yıl St. John’s College için yaptığı burs başvurusundan sonuç alamayan Lawrence 1907’de Oxford’daki Îsâ Okulu’nun tarih bursunu kazandı. Lawrence’in geleceği için endişelenen babası, onu Canon Christopher aracılığı ile Oxford Üniversitesi’nin iki şarkiyatçısıyla tanıştırdı. Bunlardan ilki Oxford’da Arapça profesörü olan David Margoliouth, ikincisi Ashmolean Müzesi müdürü, arkeolog ve İngiliz istihbarat örgütünde danışmanlık yapan D. G. Hogarth idi. Hogarth Lawrence’in âdeta babalığını üstlendi. Ona arkeoloji zevkini aşıladı. Kendisini İngiliz milliyetçiliği fikrini savunan Round Table dergisi etrafındaki bir grup ile tanıştırdı. Bu grubun Lawrence’in fikir dünyasının oluşmasında önemli katkısı olmuştur.

Hogarth'ın yönlendirmesiyle 1907'de Fransız şatoları ve savaşları konusunda çalışmalar yapan Lawrence, ertesi yıl Suriye ve civarında Haçlı askerî mimarisi konulu bir tez yapmaya karar verdi. Çalışmaları için gereken malzemeleri Hogarth sağladı. Osmanlı topraklarındaki araştırmalarında kendisine kolaylık sağlanması için resmî izinler alındı. Arap topraklarında nasıl davranması gerektiği hususunda Oxford'da yaşayan Arap arkadaşı N. Udeh ve seyyah Charles Doughty'den bilgi edinen Lawrence 1909 Haziranında Londra'dan yola çıktı ve 7 Temmuz 1909'da Beyrut'a vardı. Yaptığı plana ve Hogarth'ın kendisine verdiği haritalara göre o zamanki Suriye topraklarında 1000 millik bir seyahat gerçekleştirerek yolu üzerindeki Haçlı kalelerini inceleyecekti. Beyrut'tan hareketle yaya olarak Sayda'ya, oradan Safed, Taberiye, Nâsıriye ve Hayfa'ya gidip tekrar Akkâ üzerinden Sayda'ya döndü. Turistten ziyade bir yerli gibi hareket eden, Arap yiyecekleri yiyip Arap kıyafetleri giyen Lawrence, Arap topraklarındaki bu ilk tecrübesinin ardından Trablusşam'a yöneldi. Oradan Lazkiye, Antakya, Halep ve Urfa'ya gitti. Daha sonra Şam'a geçti. Bu gezisinde bir yandan

Arapça öğrenip toplum yapısını tanırken öte yandan teziyle ilgili malzeme topladı. 1910'da İngiltere'ye dönerek tezini sundu ve çok başarılı bulundu.

1910 yazında Hogarth, Lawrence'den Nizip'in güneydoğusunda Suriye sınırındaki Kargamış'ta British Museum adına sürdürdüğü Hitit arkeolojik kazılarına katılmasını istedi. O sırada Osmanlı Devleti üzerinde etkin olan ve İngilizler'i rahatsız eden Alman nüfuzuna karşı İngiliz istihbaratı Anadolu'daki bu tür faaliyetlerle yakından ilgilenmekteydi. Lawrence'in bu kazıya katılması dolaylı da olsa onu ilk defa İngiliz istihbaratının şemsiyesi altına soktu. Ancak başta Hogarth olmak üzere Lawrence'i yetiştirenler henüz onu yeterli bulmadıklarından önce Beyrut yakınlarında Cübeyl'de Amerikan Misyoner Okulu'na göndererek Arapça'sını geliştirmesini sağladılar. Hogarth 1911 Şubatında Lawrence ile Cübeyl'de buluşup birlikte seyahate çıktılar. Beyrut, Hayfa, Nâsıriye, Yermük gibi yerleri dolaşarak Der'a Hicaz Demiryolu İstasyonu'na kadar gittiler; oradan Humus ve Halep üzerinden Kargamış'a ulaştılar. Hogarth kısa bir süre sonra kazı işini Lawrence'e bırakıp Londra'ya döndü. Bu dönemde bedevî Araplar'ın arasına karışarak onların hayat tarzlarını, geleneklerini öğrenen Lawrence'in bedevîler arasında sık sık dolaşması Osmanlı yetkililerinin

dikkatini çekti ve bir defasında hapse atılacak kadar takibata uğradı. 1913 yazında Londra'ya giden Lawrence birkaç ay sonra tekrar Kargamış'a döndü. 1914 yılı başında Hogarth'ın tâlimatıyla Filistin Araştırma Vakfı adına bilimsel bir inceleme gezisine katıldı. İngiliz ordusundan yüzbaşı S. F. Newcombe'un nezaretinde gerçekleşen bu gezi, aslında Sînâ çölünde geçitlerin ve su kaynaklarının yerini belirlemek için yapılan bir askerî istihbarat çalışmasıydı. Böylece Lawrence'in o güne kadar İngiliz istihbaratı ile dolaylı ilişkisi doğrudan ilişkiye dönüştü. Altı hafta süren çalışmalar sırasında geçitlerin ve su kaynaklarının haritasını çıkaran ekip Osmanlı yetkilileri tarafından Akabe'ye sokulmadı. Ancak Lawrence bir yolunu bularak kasabaya girdi ve önemli bilgiler edindi. Osmanlı demiryollarıyla ilgili bilgiler toplamaya devam eden Lawrence, özellikle Toroslar'daki demiryolu geçitleri hakkında İngiliz istihbaratına raporlar hazırladı ve raporlarını takdim etmek üzere Haziran 1914'te Londra'ya döndü.

Lawrence, I. Dünya Savaşı başlayınca Hogarth'ın tavsiyesi üzerine Kahire'deki Askerî Haberalma Örgütü'nde görevlendirildi. Sonradan Arap Bürosu adı verilen bu örgütte teğmen rütbesiyle çalışmaya başlayan Lawrence, askerî haritalar hazırlama ve özellikle Kanal Harekâtı'nın ardından İngilizler'in eline geçen Osmanlı esirlerini sorgulama ve bilgi toplama çalışmalarında görev yaptı. Kısa zamanda yüzbaşılığa yükseldi, ancak sınırlı yetkilere sahipti. Büro hizmetleri dışında kendisine verilen ilk görev, Kūtül'amâre'de İngiliz kuvvetlerini kuşatan Osmanlı kuvvetleri kumandanı Halil Paşa'yı kuşatmayı kaldırması için ikna etmekti. Mart 1916'da Basra'ya giderek Halil Paşa'ya kuşatmayı kaldırması için 1 milyon -bazılarına göre 2 milyon-sterlin rüşvet teklif etti. Paşadan ret cevabı alınca ilk operasyon görevinde başarısız oldu. Bu olaydan sonra Irak'ta bir Arap isyanı planlayan İngilizler bunun için Lawrence'i görevlendirdiler. İlk iş olarak eski Osmanlı Meclisi Meb'ûsanı üyelerinden Süleyman Feyzi ile görüşerek kendisinden İngilizler'in hazırlayacağı isyana öncülük etmesini isteyen Lawrence bu girişimden de istediği neticeyi alamadı. Mayıs 1916'da Kahire'ye döndü.

Haziran 1916'da Hicaz'da Şerîf Hüseyin'in Osmanlı Devleti'ne karşı ayaklanmasının ardından Lawrence bu bölgede görev almak istedi. Ekim 1916'da Kahire'deki İngiliz Bürosu sekreterlerinden Ronald Storrs ile

Cidde’ye giderek Şerîf Hüseyin ayaklanmasında yer aldı. İngilizler’le Şerîf Hüseyin ve oğulları arasında aracılık yapmak ve isyanın İngilizler’in lehinde sonuçlanması için faaliyet göstermek üzere görevlendirilen Lawrence bedevîlere dağıtılmak üzere bol para ile desteklendi. Lawrence’in, 1916 yılının son günlerinden 1918 Ekiminde Şam’ın İngiliz kuvvetlerince alınmasına kadar geçen yirmi iki ay boyunca ayaklanan Araplar’ın başında bulunduğu ve bütün eylemleri onun yönettiği iddia edilmiştir. Halbuki isyanın planlanmasından bile haberi olmamış, isyandan sonraki sürenin bir yıla yakın kısmını Kahire, Cidde ve Süveyş’te, alınışından sonra da Kudüs’teki karargâh merkezinde geçirmiştir. Fiilen askerî harekâta ve cephe gerisindeki bilgi toplama faaliyetlerine katıldığı süre beş ay kadardır. Bu sürede başlıca faaliyetleri Medine’deki Türk birliğine yardım sağlayan Hicaz demiryolunun tahrip edilmesi, bazı Türk birliklerine baskın yapılması ve rütbesinin binbaşılığa yükseltilmesine vesile olan Akabe Limanı’nın ele geçirilişinde bulunmasıdır. Şerîf Hüseyin isyanındaki rolü askerî olmaktan ziyade siyasîdir. Savaşın ardından Batı kamuoyuna, âdeta Osmanlı Devleti’nin karşısında tek başına mücadele eden ve Osmanlı ordularının Arap yarımadasından çıkarılmasını sağlayan yegâne kişi gibi sunulması ayaklanmadaki rolünün abartılmasına sebep olmuştur. Savaş sonrasında İngiliz hükümetinin Araplar’a karşı politikalarında Lawrence’in düşüncelerini önemsememesi de onun İngiliz istihbaratının ortaya koyduğu suni bir kahraman olduğunu göstermektedir.

Şam’ın İngilizler’in eline geçmesi üzerine Londra’ya dönen Lawrence, burada Şerîf Hüseyin’in oğulları yönetiminde üç Arap devletinin kurulması için faaliyet gösterdi. Bu sırada İngiltere’ye giden Şerîf Faysal’a danışmanlık yaptı, siyonistlerle onun arasında ara buluculuk girişimlerinde bulundu. Siyonist hareketin, komşuları Araplar’ın hayat seviyesini yükselteceğini savundu. Faysal’ın Paris Barış Konferansı’na girebilmesi için çalıştı, ancak hiçbir girişiminde başarılı olamadı. Lawrence’i kullanıp albay rütbesine yükselten İngiliz istihbaratı artık onu devre dışı bırakmaya başlamıştı. Lawrence de 1922’de albay rütbesini terkedip kimliğini gizleyerek Ross adıyla hava kuvvetlerine girdi. Kimliği anlaşılınca Shaw ismiyle tank birliğine geçti, ardından tekrar hava kuvvetlerine döndü. 1927-1930 yılları arasında Hindistan’da çalıştı, burada kendisine verilen görevler tamamen masa başı işlerdi. 1935 Şubatında emekliye ayrıldı. Kullandığı motosikletle yaptığı kaza, bazılarına göre ise suikast sonucunda 19 Mayıs

1935’te öldü.

Fırsat buldukça bir şeyler yazmayı âdet edinen Lawrence’in tanınmasını sağlayan eseri Seven Pillars of Wisdom adıyla yayımladığı hâtıratıdır. Hâtıralarını 1919’da kaleme almaya başlamış, ancak muhtemelen İngiliz istihbaratının istekleri üzerine yaşadığı bütün olayları anlatmamıştır.

Olayları daha ziyade İngiliz şovenizmine ve propaganda amacına yönelik olarak abartılı bir dille aktardığı, Türkler’e karşı duyduğu aşırı nefreti Arap sempatizanlığı ile örtmeye çalıştığı, sürekli değişken bir kimlik ortaya koyduğu, bu arada yanlış, yalan ve hatta iftira niteliğinde bilgilere de başvurduğu görülmektedir. İngiliz araştırmacıları bile zaman zaman bu çelişkilere dikkat çekmişlerdir. İlk olarak 1926’da 128 adet basılıp özel kişilere gönderilen kitabın ertesi yıl Revolt in the Desert başlığıyla bir özeti yayımlanmış, tam metni ise 1935’te ölümünden sonra basılmıştır. 1910 yılında tamamladığı tezi Crusader Castels ile (1936, Oxford 1988) hava kuvvetlerinde çalıştığı yıllarda tuttuğu günlüğün yanında (The Mint, Jonhatan Cape 1955) gazete ve dergilerde yayımlanmış birçok makalesi bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

T. E. Lawrence, Seven Pillars of Wisdom, Jonathan Cape 1964, tür.yer.; L. Massignon, Parole donnée, Paris 1962, s. 286-291; L. Thomas, With Lawrence in Arabia, London, ts., s. 73, 293; Ph. Knightley - C. Simpson, The Secret Lives of Lawrence of Arabia, London 1969, s. 7-50; Subhî el-Ömerî, Lavrens kemâ ʿaraftühû, Beyrut 1969; J. E. Mack, A Prince of Our Disorder, The Life of T. E. Lawrence, Boston 1976, s. 138-146; Vincent-Mansour Monteil, Lawrence d’Arabie le lévrier fatal 1888-1935, Paris 1987, tür.yer.; J. Wilson, Lawrence of Arabia, London 1989, tür.yer.; L. James, The Golden Warrior: The Life and Legend of Lawrence of Arabia, London 1990, tür.yer.; A. Hourani, Islam in European Thought, Cambridge 1991, s. 116-128; Orhan Koloğlu, Bedevi Lavrens Arap Türk, İstanbul 1993; Suleiman Mousa, “T. E. Lawrence and His Arap Contemporaries”,

Ar.S, VII (1985), s. 7-21; Salahi R. Sonyel, “Albay T. E. Lavrence, Haşimi Araplarını, Osmanlı İmparatorluğuna Karşı Ayaklanmaları İçin Nasıl Aldattı (İngiliz Belgelerine Göre)”, TTK Belleten, LI/199 (1987), s. 231-255; “Lawrence, Thomas Edward”, EBr., XIII, 829-830.

Orhan Koloğlu

LÂYEZÂL

(bk. BEKĀ).

LÂYİHA

(لائحة)

Osmanlı bürokrasisinde rapor veya taslak türü belgeye verilen ad.

Arapça asıllı bir kelime olan lâiha “düşünülen bir şeyin yazı haline getirilmesi” anlamına gelir. Osmanlılar lâyihayı rapor ve taslak olmak üzere iki ayrı belge türü için kullanmışlardır. Rapor mahiyetindeki lâyihalar kendi içlerinde de birkaç gruba ayrılır. Bunların arasında belki en çok kullanılan ve en çok bilineni ıslahat lâyihaları olup herhangi bir konuda düşünülen ıslahatın bir kişi veya daire tarafından kaleme alınmış metni ve belgesidir. Osmanlı tarihinde bu tür birçok lâyiha hazırlanmıştır. En meşhurları Tatarcık Abdullah Efendi, Koca Yûsuf Paşa, Abdullah Birrî Efendi, Sâdullah Enverî, Fâik Paşa gibi şahıslar tarafından yazılmış olanlardır. Bu gruba giren ikinci lâyiha tipi bir memuriyet veya teftiş sonrasında tesbit edilen hususların kaleme alındığı belgelerdir. Bu tür lâyihalar içinde yabancı bir devlet nezdine gönderilen memurların intibalarını bildirdikleri lâyihalar da vardır. Meselâ Yâver Süleyman ve Yüzbaşı Âsaf beylerin İran memuriyetleriyle ilgili lâyihaları bunlardandır (BA, Y.EE, nr. 14-117-126-7). Üçüncü tip lâyihalar bir mesele hakkında görüş bildirir ki bunlara örnek olarak Mustafa Reşid Paşa’nın Paris Muahedesi ve gayri müslim tebaaya verilen imtiyaz fermanı hakkındaki itirazlara cevap mahiyetinde olan lâyihası gösterilebilir (Cevdet, I, 76-83). Esbâb-ı mûcibe lâyihaları ise yeni konulacak bir kanun veya bir kanunda yapılacak değişikliğin sebeplerini açıklamak üzere kaleme alınır. Elviye-i selâse ile ilgili olarak hazırlanan lâyiha bu gruba örnek olarak verilebilir (BA, DUİT, nr. 1/2-5). Taslak mahiyetindeki lâyihalar kanunnâme, nizamnâme, tâlimatnâme, mukavelenâme, şartnâme gibi belgelerin taslakları niteliğindedir. Bunlar, resmî daireler tarafından hazırlanabildiği gibi devletle bir mukavele yapacak şirket veya şahıslar tarafından da kaleme alınıp resmî makamlara sunulabilirdi.

Lâyihaların bütün diğer belgeler gibi kâğıdın üst kenarına yakın bir yerinde “hüve” işareti yer alır. Biraz boşluk bırakıldıktan sonra lâyihanın neye dair

olduğu yazılır. Lâyihalarda elkāb bulunmaz. Ancak yazılan makama göre takdim ifadesi değişik olur. Lâyihalar mahiyetlerine göre kâğıdından tertip şekline kadar farklılık gösterir. Rapor mahiyetinde olanlarda kullanılan kâğıtların büyüklüğü raporun uzunluğuna göre değişir. Çok uzun olanlar birkaç sayfa halinde ve defter şeklinde yazılmıştır. Tek takrirlik kâğıt kullanıldığında marj sağda, çift takrirlik kâğıt kullanıldığında marj yaprağın "b" yüzünde sağda, "a" yüzünde soldadır. Taslak niteliğindeki lâyihalar üzerinde düzeltmeler yapılabileceğinden kâğıdın kullanılışı da farklıdır. Bunlarda lâyiha metni ya

karnı yarık denilen şekilde, yani kâğıt uzunlamasına ikiye bölünerek bir yarısına yazılır veya defter şeklinde yaprağın "b" yüzüne yazılıp sonraki yaprağın "a" yüzü boş bırakılırdı. Bunun sebebi çıkartma, ilâve ve düzeltmelerin çıkmalar şeklinde buralara yapılmasıydı.

BİBLİYOGRAFYA

BA, İrade-Meclis-i Mahsûs, nr. 3379; BA, DUİT, nr. 1/2-5; BA, Y.EE, nr. 14-88/5-88-12, 14-117-126-7, 8, 18-525/275-128-27, 25-1289-52-73, 37-313-47-112; Cevdet, Tezâkir, I, 76-83; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik), İstanbul 1994, s. 335-339; Tatarcık Abdullah, "Sultan Selîm-i Sâlis Devrinde Nizâm-ı Devlet Hakkında Mütâlaât", TOEM, VII/41 (1332), s. 257-284; VII/42 (1332), s. 321-346; VIII/43 (1333), s. 15-34; Enver Ziya Karal, "Ragıp Efendi'nin Islahat Lâyihası: II. Mahmud Devri", TV, sy. 5 (1942), s. 356-368; a.mlf., "Nizâm-ı Cedîde Dâir Lâyihalar 1792", a.e., sy. 6 (1942), s. 414-425.

Mübahat S. Kütükoğlu

LÂZIM

(bk. LÜZUM).

LAZKİYE

(اللاذقية)

Suriye’nin en büyük liman şehri.

Akdeniz kıyısındaki İbnihânî Burnu sayesinde şiddetli fırtınalardan korunan bir kesimde kurulmuştur. İlkçağ’lardan beri önemli bir liman şehri konumunda olmasından dolayı bölgede meydana gelen ticarî ve siyasî mücadelelere sahne olmuş ve sık sık iktidar değişikliğine uğramıştır. Milâttan önce tesis edilen şehrin Fenikeliler dönemindeki adı Ramtha idi. Milâttan önce III. yüzyılda I. Selefkos tarafından yeniden kurulan şehre annesi Laodice’ye atfen Laodicea (Laodikeia) adı verilmiştir. Lazkiye (Latakia, el-Lâzıkıyye) ismi de buradan gelmektedir. Milâttan Önce 64’te Pompey tarafından Roma hâkimiyetine alınan şehir Roma döneminde iç savaşlara mâruz kaldı ve önemli tahribata uğradı. Milâttan sonra IV. yüzyılın son çeyreğinde Bizans yönetimine girdi ve I. Iustinianos zamanında Theodorias eyaletinin merkezi oldu.

Lazkiye, İslâm’ın yayılma sürecinde Humus (Hıms) Valisi Ubâde b. Sâmit kumandasındaki İslâm ordusu tarafından fethedildi. Şehirden kaçan hıristiyanların haraç ödemeleri şartıyla dönmelerine izin verildi ve kiliseleri korundu. Şehrin ilk camisini de Ubâde yaptırdı. 720 yılı civarında Bizanslılar denizden saldırarak şehri tahrip ettiler ve halkı esir aldılar. Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz döneminde esirler fidye karşılığı kurtarıldı, şehir tekrar tamir ve ihya edilmeye başlandı. II. Yezîd şehrin yeniden yapılanması çalışmalarını devam ettirdi ve güvenliğini arttırdı (Belâzürî, s. 189-190).

Abbâsîler’in ilk asırlarında Lazkiye’nin dikkate değer bir konuma sahip olmadığı görülmektedir. X. yüzyılda bir süre Hamdânîler’in hâkimiyeti altında kalan şehir 970’te Bizans yönetimine girdi. Lazkiye’nin güneyi müslümanlarla Bizanslılar arasında yaklaşık bir asır sınır vazifesi gördü. Bizans’ta iç karışıklıkların etkili olduğu XI. yüzyılın ortalarında Lazkiye tekrar müslümanların eline geçti. 1086’da Selçuklu Sultanı Melikşah şehir

ve çevresine hâkim oldu.

Lazkiye'nin bölgenin en önemli liman şehri olması el değiştirmesine sebep olmaktaydı. I. Haçlı Seferi sırasında 1098'de Haçlılar'ın eline geçti. Bu tarihten itibaren Bizans ile Haçlılar arasında sık sık el değiştiren Lazkiye, 1108'de Tankred tarafından Antakya Prinkepsliği yönetimine dahil edildi. Atabeg İmâdüddin Zengî adına Halep'i yönetmekte olan Emîr Savar 530'da (1136) Lazkiye'ye akınlar düzenleyerek çok sayıda esir aldı. Ardından Zengîler ile Antakya Haçlıları arasında nüfuz mücadelesi alanı haline gelen Lazkiye 584'te (1188) Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin hâkimiyetine girdi. Haçlılar'ı limanda bulunan Sicilya gemilerine bindirip gönderen Selâhaddin cizye ödemeleri şartıyla hıristiyanların şehirde kalmasına müsaade etti. Haçlılar'ın aralıklarla şehri zaptetme teşebbüslerine rağmen 1260'a kadar Eyyûbîler'in Halep kolu yönetiminde kalan Lazkiye, bu tarihte Moğollar'ın Eyyûbîler'in Halep koluna son vermesiyle Antakya Haçlıları'nın eline geçti. Mısır Memlük Sultanı I. Baybars'ın bölgedeki Haçlı varlığını sona erdirme mücadelesi sırasında Lazkiye yıllık 20.000 dinar vergiye tâbi tutuldu (673/1274-75) ve Kalavun tarafından 686'da (1287) Haçlı yönetimine son verilmesiyle tamamen Memlük hâkimiyetine girdi. Memlükler döneminde önce Trablusşam'a, ardından Hama'ya bağlı olarak yönetilen Lazkiye gelişme gösterememiş ve giderek nüfus kaybına uğramıştır. Ancak Ortaçağ'da Akdeniz ticaretinin önemli liman şehri olarak Antakya, Halep, Hama ve Humus'un antreposu hizmetini gördü. Bu devirde bazı ilim adamları da yetiştirmiş olan Lazkiye'nin meşhur simaları arasında Şâfiî fakihi Nasrullah b. Muhammed b. Abdülkavî el-Lâzikī, muhaddis Es'ad b. Muhammed el-Lâzikī ve mûsiki âlimi Muhammed b. Abdülhamîd sayılabilir.

1516'da Yavuz Sultan Selim'in Halep ve Suriye'deki Memlük hâkimiyetine son vermesiyle Lazkiye Osmanlı yönetimine girdi. İlk dönemde Trablusşam eyaletine bağlı sancak merkezi yapılan Lazkiye uzun müddet iltizam usulüyle yönetildi. Kâtib Çelebi de Lazkiye'yi Trablus vilâyeti mukātaası arasında göstermektedir (Cihannümâ, s. 590). 1730'da Lazkiye'de bir süredir bölgeyi idare eden Azmzâdeler'e karşı güçlü bir ayaklanma oldu ve civar şehirlerde de etkisini gösteren isyan sonunda kısa süreli de olsa Trablusşam,

Lazkiye ve Şam gibi önemli merkezleri yönetmekte olan Azmzâdeler'in görevlerine son verildi. 1831-1840 Mısır idaresi devrinde meydana gelen silâhsızlandırma, mecburi askerlik ve yüksek vergi uygulamaları Lazkiye'de ayaklanmalara yol açtı. Şehir ardından Şam eyaletine bağlandı ve 1864 Vilâyet Nizamnâmesi'ne göre kurulan Suriye vilâyetine tâbi Trablus sancağına bağlı bir kaza merkezi haline geldi. 1880'de üç kazadan oluşan bir sancağın merkezi oldu. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Beyrut'un bir liman şehri olarak hızla gelişmesi Lazkiye'nin önemini azalttı; 1887'de Beyrut vilâyet statüsüne yükseltildi ve Lazkiye Beyrut'a bağlı bir sancak oldu. Bu statü Osmanlı döneminin sonuna kadar devam etti.

Osmanlı yönetiminin son yıllarında rûmî 1331 (1915-16) tarihi itibariyle Lazkiye mutasarrıflığı dört kaza ve dört nahiyeden müteşekkil olup 147.694 kişilik toplam nüfusun 51.259'u Lazkiye kazasına aitti. Bu nüfusun 25.938'i Sünnî, 20.796'sı Nusayrî ve 4525'i hıristiyandı. Hıristiyanların büyük çoğunluğunu Ortodokslar oluşturmakta, ardından sırasıyla Mârûnîler, Ermeniler ve Protestanlar gelmekteydi. Lazkiye merkezine bağlı nahiyelerde de 7584 kişilik bir Türkmen nüfusu vardı (Mehmed Refik - Mehmed Behcet, Beyrut Vilâyeti II, s. 534, 570-576). Şehirde elli cami ve mescidle sekiz kilise bulunuyordu. Lazkiye bölgenin en yoğun Nusayrî nüfusuna sahipti. II. Abdülhamid devrinde Nusayrîler'i Sünnîleştirme çabaları çerçevesinde cami ve okul yapımına önem verilmekle birlikte Nusayrîler'in inançlarını korudukları görülmektedir. II. Meşrutiyet döneminde Lazkiye Osmanlı meclisinde iki mebusla temsil edilmiştir.

I. Dünya Savaşı sonunda Ekim 1918'de Lazkiye İngilizler tarafından işgal edildi. Hemen ardından Fransız askerî birlikleri de şehre girdi. Osmanlı Devleti'nin bölgeden çekilmesi üzerine bağımsız bir Arap devleti içerisinde yer alacakları beklentisiyle hareket eden Lazkiye ve Cebelinusayriyye ileri gelenleri Fransızlar'a karşı direnmeye başladılar. 1920 San Remo Konferansı'nda Suriye ve Halep vilâyetlerinin Fransa manda yönetimine verilmesiyle Lazkiye'de yeni bir dönem başladı. Modern Suriye sınırları içerisinde kalan bölgeyi dört ayrı idarî birime ayıran Fransızlar Lazkiye, Tartus ve Cebelinusayriyye'den oluşan bölgede "Alevîler toprağı" adı altında bir idarî birim kurdular (1920). Bu dönemden itibaren Nusayrîler için Alevî tabiri kullanılmaya başlandı ve idarî birimin adı 1922'de Alevîler Devleti olarak değiştirildi. Fransızlar'ın Alevîler'i öne çıkaran

politikalarına Sünnîler'den tepki gelince 1930'da idarî birime Lazkiye hükümeti adı verildi. Bu çekişme Suriye ile birleşme konusunda da yaşandı. Sünnîler Şam hükümetiyle birleşmek isterken Alevîler mevcut statünün korunmasına çalışmaktaydı. 1936'da yapılan bir düzenleme ile Lazkiye Suriye'ye dahil edilerek bir muhafaza merkezi oldu. Fransızlar'ın 1946'da Suriye'den ayrılması üzerine Lazkiye tamamen merkezî hükümetin yönetimine girdi.

Lazkiye Limanı manda yönetimi döneminden itibaren gelişmeye başlamıştır. Fransızlar'ın bölgedeki askerî varlığını güçlendirmede ve hâkimiyetini pekiştirmede limanın vazgeçilmez bir rolü olmuştur. II. Dünya Savaşı'ndan itibaren yeni yatırımlarla sürekli geliştirilen liman, Suriye dış ticaretinin gelişimine paralel olarak Lazkiye'nin gelişmesine de önemli katkıda bulunmuştur. Bu durum Lazkiye'nin nüfus artışında da görülmektedir. 1960'ta 68.000 olan nüfus 1970'te 126.000'e ve 1987'de 241.000'e, 2003'te 417.000'e ulaşmıştır. Bu nüfusuyla Lazkiye Suriye'nin Şam, Halep ve Humus'tan sonra dördüncü büyük şehridir. Şehrin merkezi olduğu aynı adlı idarî bölümün nüfusu ise 1.143.000'dir. Lazkiye'de 1971'de bir üniversite kurulmuştur. 1988 Akdeniz Oyunları burada düzenlendiğinden gelişmiş spor tesislerine sahip olup alt yapı bakımından Suriye'nin sahil turizmine en uygun şehridir. Çırçır ve yağ fabrikalarının yanı sıra balıkçılık, deri tabaklama ve sünger avcılığı önemli gelir kaynaklarıdır. Lazkiye Limanı'ndan ihraç edilen ürünler arasında zift, tahıl, pamuk, tütün, meyve, bitkisel yağ ve yumurta sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 189-190; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 54, 154, 190; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), V, 6-7; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 590; Salnâme-i Vilâyet-i Beyrut, def'a 7. (1326), s. 361-390; Mehmed Refik - Mehmed Behcet, Beyrut Vilâyeti II: Şimâl Kısmı, Beyrut 1334, s. 533-576; a.mlf.ler, Vilâyetü Beyrût, Beyrut 1987, II, 373-486; Mehmet Ali Ayni, Hatıralarım (Canlı Tarihler: 2 içinde, nşr. Türkiye Yayınevi), İstanbul 1945, s. 64-76; Abdul-Karim Rafeq, The Province of Damascus: 1723-

1783, Beirut 1970, s. 107-118; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 105, 164, 210, 212, 231; Ali Sevim, Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi, Ankara 1983, s. 130, 133, 150, 252-253; Philip S. Khoury, Syria and the French Mandate, Princeton 1987, s. 99-102, 520-525; A. Komnena, Alexiad (trc. Bilge Umar), İstanbul 1996, s. 344, 348, 350, 352-353, 355-356, 362, 405, 426, 432; D. Douwes, The Ottomans in Syria, London 2000, s. 197; İhsan Ca‘fer, "el-Laẕḳıye", el-Fayṣal, sy. 58, Riyad 1982, s. 35-41; Esat Arslan, "Türk İzleri Açısından Suriye'ye Genel Bakış: Yüzyıl Öncesi Şam ve Lazkiye Kentleri", Askerî Tarih Bülteni, sy. 38, Ankara 1995, s. 125-155; Kāmûsü'l-a‘lâm, V, 3963-3964; E. Honigmann - [Besim Darkot], "Lâzkiye", İA, VII, 22-25; N. Elisséeff, "al-Lād͟hiḳiyya", EI² (İng.), V, 589-593.

Şit Tufan Buzpınar

LE COQ, Albert August von

(1860-1930)

Fransız asıllı Alman arkeolog ve Türkologu.

Berlin’de doğdu. Din savaşları (1562-1568) sırasında Fransa’yı terketmek zorunda kalan bir Fransız Protestanı (huguenot) ailesine mensup tüccar bir babanın

oğludur. Berlin’deki Fransız lisesini bitirdikten sonra Çin’le ticaret yapan babasının yanında çalışmaya başladı. 1881’de Londra’da firmalarının temsilciliğini yürüttü; ardından Amerika Birleşik Devletleri’ne giderek ticaretle ilgilenmesinin yanı sıra tıp okudu ve tahsilini 1887’de tamamlayıp üç yıl sonra Berlin’e döndü. Fakat hekimliğini daima ikinci planda tuttu ve bir yandan Museum für Völkerkunde’de gönüllü olarak çalışırken bir yandan da Seminar für Orientalische Sprachen’e devam etti. Almanlar’ın 1901’de Zencirli höyüğünde (Gaziantep) yaptıkları kazılara katıldı. Burada bulunduğu dört ay içinde Türkçe’sini ilerletti ve derlemeler yaptı. İskenderun, Beyrut ve Şam’a geçerek koleksiyonunu genişletti. Bu seyahatin sonucunda hazırladığı Kurdische Texte başlıklı kitabı dolayısıyla kendisine Kiel Üniversitesi’nden felsefe doktoru unvanı verildi. Daha sonra Almanlar’ın Orta Asya’ya düzenledikleri araştırma gezilerine ve arkeoloji kazılarına katıldı. Dört dönem halinde Turfan vahasında yoğunlaştırılan bu araştırma gezilerinden (1902-1914) ikincisini (Eylül 1904 - Aralık 1905) ve dördüncüsünü (Ocak 1913 - Şubat 1914) yönetti. Son seyahatinden döndükten sonra Museum für Völkerkunde’nin Asya bölümü yöneticiliğine getirildi. I. Dünya Savaşı’nın olumsuz şartları altında araştırma gezilerinde elde edilen buluntuların bu müzede sergilenmesi için çalıştı. 1925’te de müzenin müdürü oldu. 21 Nisan 1930’da Berlin’de öldü.

Turfan araştırmalarının son üç dönemine katılan Albert von Le Coq elde edilen binlerce değerli yazma ile çeşitli duvar resimleri, pişmiş toprak, tahta ve bronzdan yapılmış heykeller, tekstil ürünlerinden oluşan arkeolojik buluntuyu Almanya’ya götürmüştür. Eski bir Mani kütüphanesinin

kalıntıları arasında bulduğu yazmalar bu dinle ilgili ilk elden ve en geniş bilgileri ihtiva eder. Uyguroloji'nin kurucuları arasında sayılan Albert von Le Coq bunlardan bir kısmını kendisi neşretmiş, pek çoğu daha sonraki araştırmacılar tarafından tasnif edilerek kısmen yayımlanmıştır.

Eserleri. 1. Kurdische Texte (Berlin 1903). 2. Sprichwörter und Lieder aus der Gegend von Turfan. Mit einer dort aufgenommenen Wörterliste (Leipzig 1910, Baessler-Archiv dergisinin eki olarak verilmiştir). 3. Chuastuanift, ein Sündenbekenntnis der manichäischen Auditores (Berlin 1911). Aynı eserin Stein tarafından bulunan bir yazmasını Albert von Le Coq İngilizce'ye tercüme etmiş ("Dr. Stein's Turkish Khuastuanift from Tunhuang", JRAS, [April 1911], s. 277-314), S. Himran bunu Türkçe'ye çevirmiştir (Huastuanift, Ankara 1941). 4. Die Abdâl (Leipzig 1912). 5. Chotscho. Faksimile-Wiedergaben der wichtigeren Funde der ersten Königlich Preussischen Expedition 1904-1906 nach Turfan in Ost-Turkestan (Berlin 1913; Graz 1979). Doğu Türkistan'daki Turfan bölgesinde kendi yönetiminde yapılan çalışmalarının seyri ve Budist mağara manastırları ile mâbedlerde elde edilen buluntular belgelenmektedir. Buluntuların büyük bir kısmı II. Dünya Savaşı'nda sergilendiği müzede bombalar altında kaldığı için bunların resimlerini ihtiva eden kitabın önemi artmaktadır. 6. Bemerkungen über türkische Falknerei (Leipzig 1913). 7. Volkskundliches aus Ostturkistan (Berlin 1916). 8. Osttürkische Gedichte und Erzählungen (Budapest 1919; KSz., XVIII [1918-1919]). 9. Osttürkische Namenliste mit Erklärungsversuch (Stockholm 1922). 10. Die Buddistische Spätantike in Mittelasien (I-VII, Berlin 1922-1933; Graz 1973-1975). Turfan gezilerinde elde edilen buluntuların yayımlandığı hacimli bir eserdir. 11. Bilderatlas zur Kunst und Kulturgeschichte Mittel-Asiens (Berlin 1925; Graz 1977). 12. Auf Hellas Spuren in Ostturkistan: Berichte und Abenteuer der II. Und III. Deutschen Turfan-Expedition (Leipzig 1926; Graz 1974). Eser Buried Treasures of Chinese Turkestan: An Account of the Activities and Adventures of the Second and Third German Turfan Expeditions (London 1928; Oxford 1985) başlığıyla İngilizce'ye tercüme edilmiştir. 13. Von Land und Leuten in Ostturkistan: Berichte und Abenteuer der 4. deutschen Turfan-Expedition (Leipzig 1928, 1982).

Le Coq'un makalelerinden bazıları da şunlardır: "Ein manichäisch-

uigurisches Fragment aus Idiqut-Schahri", (SBPAW, [1908], s. 398-414); "Köktürkisches aus Turfan", (SBPAW, [1909], s. 1047-1061); "Ein christliches und ein manichäisches Manuskriptfragment in türkischer Sprache aus Turfan (Chinesisch-Turkistan)", (SBPAW, [1909], s. 1202-1218); "Türkische Manichaica aus Chotscho", I-III, (Abhandlungen der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse [1911, 1919/3, 1922/2]); "Ein manichäisches Buchfragment aus Chotscho", (Festschrift für V. Thomsen, Leipzig 1912, s. 145-154); "Handschriftliche uigurische Urkunden aus Turfan", (Tûrân [1918], s. 449-460); "Kurze Einführung in die uigurische Schriftkunde", (SOS, XXII [1919], s. 93-109); "Das Lî-Kitâbî" (KCs.A, I/1 [1925], s. 439-488).

BİBLİYOGRAFYA

Albert von Le Coq, Auf Hellas Spuren in Ostturkistan: Berichte und Abenteuer der II. Und III. Deutschen Turfan-Expedition, Leipzig 1926, s. 8-9; a.mlf., Von Land und Leuten in Ostturkistan: Berichte und Abenteuer der 4. deutschen Turfan-Expedition, Leipzig 1928, s. 1-11; W. B. Lockwood, A Panorama of Indo-European Languages, London 1972, s. 243-244; Hasan Eren, Türklük Bilimi Sözlüğü I: Yabancı Türkologlar, Ankara 1998, s. 204-206; a.mlf., "Le Coq, Albert von", TA, XXII, 499-500; E. Waldschmidt, "Albert von Le Coq", Ostasiatische Zeitschrift, XVI/6, Berlin 1930, s. 145-149; E. D. Ross, "Albert von Le Coq (1860-1930)", JRAS (1930), s. 964-967; C. Höhling, "Der weite Weg in die Oase von Turfan", Der Tagesspiegel, Berlin 18.09.2002.

Hilal Görgün

LE STRANGE, Guy

(1854-1933)

İngiliz şarkiyatçısı.

Henry L'Estrange Styleman adlı bir babanın oğlu olarak Hunstanton'da doğdu; 1875 yılında mahkeme kararıyla Styleman soyadını bıraktı. Hayatının büyük bir kısmını İngiltere dışında geçiren Guy le Strange, Paris'te bulunduğu bir sırada Julius Mohl'un etkisinde kalarak İran'a ve Fars edebiyatına ilgi duymaya başladı. Bu arada Stanislas Guyard'ın Arapça derslerine devam edip bu dili dilbilimci düzeyinde öğrenmeyi başardı. 1877-1880 yıllarını dilini ve kültürünü daha iyi öğrenmek amacıyla İran'da geçirdi. Daha sonra Cambridge'e yerleşti ve eserlerinin çoğunu burada yazdı. Küçük yaştan beri görme bozukluğu bulunan Guy le Strange, 1912 yılından itibaren görme yeteneğini kaybetme noktasına geldiyse de çalışmalarına devam etti. 23 Aralık 1933 tarihinde Floransa'da (İtalya) öldü.

Eserleri. Feth ʻAli Akhoun Zade (Mirza): The Vazir of Lankuran (London 1882); A Concise Dictionary, English-Persian (E. H. Palmer ile birlikte, London 1883); Account of a Short Journey East of the Jordan (London 1885); Across the Jordan, Being an Exploration and Survey of Part of Hauran and Jaulan

(Gottlieb Schumacher ve Laurence Oliphant ile birlike, London 1886); Abila of the Decapolis (Gottlieb Schumacher ile birlikte, London 1889); Northern ʻAjlūn, "Within the Decapolis" (London 1890); Palestine Under the Moslems: A Description of Syria and the Holy Land from A.D. 650 to 1500 (İbn Hurdâzbih, Belâzürî, Yaʻkūbî, İbnü'l-Fakīh, Ali b. Hüseyin el-Mesʻûdî, Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, Nâsır-ı Hüsrev, Şerîf el-İdrîsî, Yâkūt el-Hamevî ve Ebü'l-Yümn el-Uleymî gibi Arap tarihçi ve coğrafyacılarının eserlerinden seçtiği bazı bölümlerin tercümesidir, I-II, London 1890; Frankfurt 1993); Diary of a Journey Through Syria and Palestine (Nâsır-ı Hüsrev'in Sefernâme'sinin Suriye ve Filistin'le ilgili

bölümlerinin çevirisidir, London 1893); Baghdad During the Abbasid Caliphate, from Contemporary Arabic and Persian Sources (Oxford 1900; London 1924; Frankfurt 1993); The Lands of the Eastern Caliphate: Mesopotamia, Persia and Central Asia, from the Moslem Conquest to the Time of Timur (Cambridge 1905; Frankfurt 1993; Beşir Fransis ve Korkîs Avvâd tarafından Büldânü'l-ḫilâfeti'ş-şarḳıyye adıyla Arapça'ya çevrilmiştir, Beyrut 1985); Description of the Province of Fars in Persia at the Beginning of the Fourteenth Century A. D. (İbnü'l-Belhî'nin Farsnâme'sinin British Museum'da bulunan muhtasar bir yazmasının tercümesidir, London 1912); The Geographical Part of the Nuzhat al-Qulūb (Hamdullah el-Müstevfî'nin Nüzhetü'l-ḳulûb adlı eserinin coğrafya bölümünün neşri ve çevirisidir, Leiden-London 1915-1919; Frankfurt 1993); Ibnu'l-Balkhî: The Fársnáma (R. A. Nicholson ile birlikte, London 1921, 1962; Frankfurt 1993); Don Juan of Persia: A Shi'ah Catholic, 1560-1604 (1604'te basılan Relaciones de Don Juan de Persia adlı eserin neşri ve tercümesidir, London 1926); Embassy to Tamerlane, 1403-1406 (Timur'a elçi olarak gönderilen Ruy Gonzàlez de Clavijo'nun [ö. 1412] anılarının İspanyolca'dan çevirisidir, London 1928; Frankfurt 1994). Müellifin bunların dışında özellikle İslâm coğrafyacıları ve eserlerine dair yayımlanmış birçok makalesi bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 75-76; R. A. Nicholson, "Guy le Strange", JRAS, sy. 2 (1934), s. 430-432.

Ali Murat Yel

LE TOURNEAU, Roger

(1907-1971)

Kuzey Afrika uzmanı Fransız şarkiyatçısı.

2 Eylül 1907 tarihinde Paris'te doğdu. Massillon Katolik Okulu'nu, Charlemagne Lisesi'ni ve Yüksek Öğretmen Okulu'nu (Ecole Normale Supérieure) bitirdi. 1929'da Fas'a düzenlenen okul gezisi sırasında tanıştığı burada görevli bir generalin kızıyla, kız kardeşi de Mağrib uzmanı şarkiyatçı André Adam ile evlenince Kuzey Afrika'ya ilgisi arttı. 1930'da mezun olduktan sonra Fas'taki Mevlây İdrîs Koleji'ne Latince ve Fransızca öğretmeni tayin edildi. Bir müddet Fas'taki askerî birliklerin eğitiminde de görev aldı. 1935-1941 yılları arasında kolejde müdürlük yaptı. Bu tarihî şehirdeki müslüman Arap medeniyetinden etkilendi ve Arapça öğrendi. Fas'taki el sanatları konusunda 1933-1939 yıllarında B. Guyot ve L. Paye ile ortak makaleler yazıp yayımladı. Şam'daki Fransız Enstitüsü müdürü Robert Montagne ve l'Institut des Hautes Etudes Marocaines müdürü Evariste Lévi-Provençal ile tanışması şarkiyatçılığa olan ilgisini arttırdı.

II. Dünya Savaşı'na sakatlığı yüzünden katılamayan Le Tourneau 1941'de Tunus Kamu Eğitimi ve Güzel Sanatlar müdürlüğüne getirildi. Almanlar Kasım 1942'de Tunus'a girince kendisini ve arkadaşlarını tutuklayarak Berlin'e götürdüler. Bir müddet kampta tutulduktan sonra Fransız hükümetine teslim edildi. Paris civarında göz hapsindeyken dostlarının yardımıyla tekrar başladığı öğretmenliği bırakarak Mayıs 1944'te İspanya üzerinden Fas'a kaçmaya çalışırken yakalanarak hapse atıldı. Birkaç ay sonra serbest bırakılınca Fas'a geçtiyse de devlet görevinden menedildi.

Paris'teki Müslüman İdaresi Yüksek Tedkikleri Merkezi müdürü olan Robert Montagne, Le Tourneau'yu yardımcılığına getirdi (1945-1947). Devlet memurluğuna izin verilince 1947-1957 yılları arasında Cezayir Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde ve Yüksek İslâm Araştırmaları Enstitüsü'nde İslâm tarihi dersleri okuttu. Burada Arapça'dan tercümeler yaptı; Mevlây İdrîs Koleji'nde görevliyken başladığı, sömürgecilik öncesi

Fas şehrini konu alan doktora tezini tamamlayarak 1949’da Sorbonne Üniversitesi’nde savundu. İkinci tez olarak da notlar ekleyip tercüme ettiği İbnü’l-Kalânisî’nin Târîḫu Dımaşḳ’ının 1075-1154 yılları arasındaki olaylarla ilgili bölümünü takdim etti. 1951 yılında UNESCO tarafından Libya’ya görevli olarak gönderildi.

Tez savunmasının ardından üniversitede kürsü sahibi olan Le Tourneau, ayrıca Cezayir Tarih Cemiyeti’nin (Société Historique Algérienne) faaliyetlerine katılarak genel sekreterliğini yürüttü. 1954 yılından itibaren Cezayir’in bağımsızlık mücadelesinin Fransa ile savaşa dönüşmesi üzerine burada daha fazla kalamadı. 1956’da Légion d’Honneur madalyasıyla taltif edilen Le Tourneau, Cezayir’i Fransa’nın bir parçası gibi gören meslektaşlarından ayrılarak Fransa’ya döndü ve Aixen-Provence Üniversitesi’nde İslâm medeniyeti profesörlüğüne tayin edildi. Eski öğrencilerinin millî hareketlerde önemli rol oynadıkları süre zarfında ülkesiyle Mağrib ülkeleri arasında ara buluculuk yaptı. Bu üniversitede okuyan Mağribli öğrencilerle yakından ilgilendi. Fransız araştırmacılarını da Mağrib tarihi ve İslâm medeniyeti üzerinde çalışmaya teşvik etti. Kurduğu İslâm Araştırmaları Bölümü’nde aralarında Robert Mantran, André Adam, Lucien Golvin ve André Miquel’in de bulunduğu birçok uzmanı topladı. Kuzey Afrika konusunda kitap ve doküman bakımından dünyanın en zengin kütüphanelerinden birini burada oluşturdu. 1954 yılından itibaren ders ve konferans vermek üzere Amerika Birleşik Devletleri’nin Princeton Üniversitesi’ne gitmeye başlayan Le Tourneau, Kuzey Amerika Ortadoğu Araştırmaları Derneği’nin (MESA) kurucu üyeleri arasında ve International Journal of Middle East Studies dergisinin yayın kurulunda yer alarak Amerika Birleşik Devletleri’nde Ortadoğu araştırmalarının gelişmesine katkı sağladı.

1958’de kurduğu Kuzey Afrika Araştırmaları Merkezi’nin başına Jean-Louis Miège’i geçiren Le Tourneau, 1962 yılından itibaren yayımlanan Kuzey Afrika Yıllığı’ndaki (Annuaire de l’Afrique du Nord) siyasî kronik kısmını bizzat yazdı. Cezayir’de sömürge döneminde neşredilen, başta Revue de la Méditerranéenne ve Revue africaine gibi ondan fazla derginin faaliyetleri 1962’de durdurulunca 1966 yılında Revue de l’occident musulman et de la Méditerranée adlı dergiyi çıkarmaya başladı. Ölümünden sonra derginin 1973 yılında basılan 13-14 ve 15-16. sayıları onun hâtırasına

çıkarılmıştır. Bu merkezin adı önce Akdeniz Afrikası Araştırma Merkezi (Centre de Recherche sur l'Afrique Méditerranéenne), ardından Müslüman ve Akdeniz Toplumları Araştırma Merkezi (Centre de Recherche sur les Sociétés Musulmanes et Méditerranéennes) olarak değiştirildi. Son olarak da Arap ve Müslüman Dünyası Araştırmaları ve İncelemeleri Enstitüsü (Institut de Recherches et d'Etudes sur le Monde Arabe et Musulman [IREMAM]) adını aldı. Halen bu merkezde Afrika, İslâm ve Doğu uzmanı 100 kadar araştırmacı çalışmaktadır. Le Tourneau 7 Nisan 1971 tarihinde öldü.

Eserleri. Fès avant le protectorat (Casablanca 1949; Muhammed Haccî ve Muhammed el-Ahdar tarafından Fâs ḳable'l-ḥimâye adıyla Arapça'ya tercüme edilmiştir [Beyrut 1986]); l'Islam contemporain (Paris 1950); Damas de 1075 à 1154, traduction annotée d'un fragment de l'Histoire de Damas d'Îbn al-Qalânisî (Beyrut 1952); Histoire de l'Afrique du nord (Paris 1952; Charles André Julien'in daha önce yayımladığı eserinin II. cildinin yeniden gözden geçirilmiş ilâveli baskısıdır); Les débuts de la dynastie sa'dienne jusqu'à la mort du Sultan M'Hammed ech-Cheikh (1557) (Alger 1954); Les villes musulmanes de l'Afrique du nord (Algiers 1957); Fez in the Age of the Marinides (Oklahoma 1961; Nicola Ziadeh eseri Fâs fî ʿaṣri Benî Merîn adıyla Arapça'ya çevirmiştir [Beyrut 1967]); L'évolution politique en Afrique du nord musulmane 1920-1961 (Paris 1962); La vie quotidienne à Fès en 1900 (Paris 1965); The Almohad Movement in North Africa in the Twelfth and Thirteenth Centuries (Princeton 1969; Emîn et-Tayyibî tarafından Ḥareketü'l-Muvaḥḥidîn fi'l-ḳarneyni's̱-s̱ânî ʿaşer ve's̱-s̱âlis̱ ʿaşer adıyla Arapça'ya tercüme edilmiştir [Tunus 1982]; makalelerinin ve diğer çalışmalarının tamamı için bk. Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée, sy. 10 [1971], s. 14-18). Le Tourneau, Encyclopédie de l'Islam için otuz üç madde yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, I, 311; A. Adam, "Roger Le Tourneau 1907-1971", Revue de l'occident musulman et de la

Méditerranée, sy. 9, Aixen-Provence 1971, s. 9-14; L. Golvin, “Roger Le Tourneau. L’homme, le savant”, a.e., sy. 10 (1971), s. 9-13; E. Burke, III, “Roger Le Tourneau, 1907-1971”, IJMES, III (1972), s. 361-363; D. Oppetit, “Roger Le Tourneau (1907-1971). Un intellectuel français et le Maghreb”, Correspondances, sy. 51, Rabat 1998, s. 9-16.

Ahmet Kavas

el-LEÂLİ’l-MASNÛA

(اللآلئ المصنوعة)

Süyûtî’nin (ö. 911/1505), Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî’nin el-Mevżûʿât’ında uydurma diye gösterilen hadisleri eleştirmek üzere kaleme aldığı eseri

(bk. el-MEVZÛÂT).

LEBBEYK

(bk. TELBİYE).

LEBÎBÎ-i HORASÂNÎ

(لبيبئ خراساني)

(V./XI. yüzyıl)

İranlı şair.

Mahlası (Lebîbî) dışında adı ve hayatı hakkında bilgi bulunmamaktadır. Nisbesinden Horasanlı olduğu anlaşılmaktaysa da hangi şehrinden olduğu belli değildir. Yakın arkadaşı Ferruhî'nin 429'da (1037-38) ölümü üzerine yazdığı mersiye onun bu tarihte hayatta bulunduğunu göstermektedir. Avfî, Lebîbî'nin Gazneliler dönemi şairlerinden olup Gazneli Mahmud'un kardeşi Ebü'l-Muzaffer Yûsuf b. Nâsırüddin için bir kaside yazdığını kaydederse de (Lübâb, s. 527-528) bu kaside onun için değil Çagāniyân emîrlerinden Ebü'l-Muzaffer için söylenmiş olmalıdır. Zira Gazneli Ebü'l-Muzaffer için yazılan kasidelerde daima Ebû Ya'kūb künyesi kullanılmıştır. Öte yandan kasidenin Lebîbî'ye aidiyeti de kesin değildir. Ferruhî'ye mal edildiği gibi Menûçihrî'ye de nisbet edilir. Ancak son araştırmalarda Lebîbî'ye ait olduğu kanaatine varılmıştır.

Lebîbî'den bu kaside dışında sözlüklerde şahit olarak kullanılan sınırlı sayıda beyit günümüze ulaşmıştır. Bunlar şekil bakımından mesnevilerden alınmış beyitlere benzemekteyse de konuları belli değildir. Bütün bunlara rağmen Lebîbî'nin döneminin tanınmış şairlerinden olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân onu "seyyidü'ş-şuarâ" diye niteler. Ayrıca Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī Lebîdî'yi "üstâd-i sühan" olarak kaydeder. Fakat eserin daha eski ve güvenilir birçok nüshasında bu ad Leysî şeklinde geçmektedir. Dolayısıyla buradaki "üstâd-ı sühan" sıfatının kesin olarak Lebîbî'ye ait olup olmadığı bilinmemektedir. Esedî-i Tûsî'nin (ö. 465/1073) Luġat-ı Fürs'ünde Lebîbî'nin birçok şiirinin yer alması şiirlerinin daha sonraki dönemlerde de yaygın olduğunu göstermektedir.

Lebîbî'nin dağınık parçalar halinde bulunan şiirleri Jan Rypka ve M. Borecky tarafından toplanarak Archiv Orientalia'nın XIV. cildinde (1943),

bir bölümü de Debîr-i Siyâkī tarafından Mihr dergisinin VIII. cildinde (Tahran 1331 hş./1952, s. 310-312, 367-377, 650-653) Lebîbî ve Eşʿâr-i O adıyla neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Râdûyânî, Tercümânü'l-belâġa (nşr. Ahmed Ateş), İstanbul 1949, s. 32, 121 vd.; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîḫ (nşr. Ali Ekber Feyyâz), Meşhed 1350 hş., s. 83; Avfî, Lübâb, s. 527-528; Hidâyet, Mecmaʿu'l-fuṣaḥâʾ, Tahran 1295, I, 494; Safâ, Edebiyyât, I, 547-550; Rypka, HIL, s. 175; M. Debîr-i Siyâkī, Genc-i Bâzyâfte, Tahran 1354 hş., s. 4-34; Melikü'ş-şuarâ Bahâr, "Ḳaṣîde-i Lebîbî", Âyende, III, Tahran 1363/1944, s. 151-157; Dihhudâ, Luġatnâme, XXII, 17308-17312; J. T. P. de Bruijn, "Labībī", EI² (İng.), V, 583.

Rıza Kurtuluş

LEBÎD b. REBÎA

(لبيد بن ربيعة)

Ebû Akīl Lebîd b. Rebîa b. Mâlik b. Ca‘fer el-Âmirî el-Ca‘ferî (ö. 40 veya 41/660 veya 661)

Câhiliye devrinde de yaşamış olan (muhadram) muallaka sahibi İslâm şairi.

Genç yaşta kabilesi adına Hîre Hükümdarı Nu‘mân b. Münzir’e (580-602) gönderilen elçi heyeti içinde yer almasından hareketle 550-570 yılları arasında doğduğu tahmin edilmektedir. Soyu Benî Âmir, Benî Kilâb ve Benî Ca‘fer kabilelerine dayanır. Benî Ca‘fer’in ileri gelenlerinden

olan babası Rebîa cömertliği sebebiyle “Rebîu(Rebîatü)’l-muktirîn” (fakirlerin baharı) adını almıştı. Rebîa, Benî Ca‘fer kabilesiyle Benî Esed arasındaki Yevmü Zîalâk savaşında ölmüştü. Lebîd genç yaşta şiir yeteneğini kanıtladı. Nu‘mân b. Münzir’e elçi olarak gittiğinde okuduğu şiirle hükümdarı ve beraberindekileri etkiledi. Nu‘mân’ı kabilesi Benî Âmir aleyhine tahrik etmiş olan şair Rebî‘ b. Ziyâd’a yöneltti̇ği yergisiyle hükümdarın görüşlerinin kabilesi lehine değişmesini sağladı.

Hz. Peygamber’in kalplerini İslâm’a ısındırmak amacıyla zekât verdiği kimseler (müellefe-i kulûb) arasında bulunan Lebîd kuvvetli görüşe göre 9 (631) yılında müslüman olmuştur. Daha sonra gittiği Kûfe şehrini kuranlar arasında yer aldı ve oğullarıyla birlikte buraya yerleşti. Uzun bir ömür sürdüğü rivayet edilen Lebîd 40 veya 41 (660 veya 661) yılında Kûfe’de vefat etti ve Benî Ca‘fer b. Kilâb sahrasına defnedildi. İmam Şâfiî’nin “büyük bir şair”, Zürrumme ile Nâbiga ez-Zübyânî’nin “Araplar’ın veya kabilesi Hevâzin’in en büyük şairi” diye nitelediği Lebîd, kendisini İmruülkays b. Hucr ve Tarafe b. Abd’den sonra üçüncü şair olarak görür. Cumahî onu üçüncü tabaka Câhiliye şairlerinden saymaktadır.

İbn Sa‘d, İbn Kuteybe ve İbn Hallikân gibi eski müellifler Lebîd’in müslüman olduktan sonra şiir söylemediğini kaydetmişlerse de

Brockelmann, Ömer Ferruh ve diğer bazı çağdaş araştırmacılar, şiirlerindeki İslâmî motiflere dayanarak onun müslüman olduktan sonra da az miktarda şiir söylediğini ileri sürerler. Hz. Peygamber, Lebîd'in, “İyi biliniz ki Allah'tan başka her şey bâtıldır, her nimet de şüphesiz zevâle mahkûmdur” beytini takdir ederek, “Hiçbir şairin ağzından bundan daha doğru bir söz çıkmadı” demiştir. Lebîd'in şiirlerinin çoğu fahriye türünde olup bunlarda garîb kelimelerle örülmüş sert bir üslûp hâkimdir. Kendisini, kabilesini, atalarını ve ailesini yiğitlik ve cömertlikle övdüğü bu şiirlerinde devesine, çöle ve çöl hayvanlarına, içki ve av tasvirlerine yer vermiştir. Müslüman olduktan sonra yazdığı şiirlerde İslâm'ın ve Kur'an'ın etkisiyle üslûbunun yumuşadığı ve takvâ, sâlih amel, ölüm, âhiret hazırlığı, dünyanın fâniliği gibi mev'iza ve hikemiyat ağırlıklı temaları işlediği görülmektedir (Şevkī Dayf, II, 91-95). Yıldırım isabetiyle ölen kardeşi Erbed için yazdığı mersiye onun en güzel şiirlerindendir.

Muallaka şairleri arasında yegâne müslüman şair olan Lebîd'in belli bir olay veya sebebe bağlı olarak değil kendi duygularını dile getirmek için nazmettiği muallakası, Theodor Nöldeke'ye göre bedevî şairlerin şiirleri arasında en güzel olanlarındandır. Muallakasının ilk bölümü olan nesîb kısmında eski konaklama yerlerinin tasvirine geniş yer verilmiş, aşk teması ikinci planda tutulmuştur. Av sahneleri ve işret âlemleri tasviriyle devam eden kaside kabile büyüklerinin methi ve kendi cömertliğiyle övündüğü kısımla sona erer. Kâmil bahrinde yazılmış seksen sekiz veya seksen dokuz beyitlik kaside diğer muallakalarla birlikte muallaka şerhlerinin hepsinde yer alır. Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî, Ebû Ca'fer en-Nehhâs, Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî ve Hatîb et-Tebrîzî'ye ait şerhler en önemli olanlardır. Almanca, İngilizce, Fransızca, İspanyolca, Türkçe, Farsça ve Urduca gibi birçok dile çevrilen muallakanın müstakil veya diğer muallakalarla birlikte çok sayıda baskısı yapılmıştır (Sezgin, GAS [Ar.], II/1, s. 74 vd.).

Lebîd'in divanı Ebû Amr eş-Şeybânî, Asmaî, İbnü's-Sikkît, Ebü'l-Hasan Ali b. Abdullah et-Tûsî, Muhammed b. Habîb ve Sükkerî gibi âlimler tarafından şerhedilmişse de bunlardan sadece Tûsî'nin şerhi eksik olarak zamanımıza intikal etmiştir. Lebîd'in divanı Yûsuf Ziyâeddin el-Hâlidî (I. kısmı Viyana 1880), A. Huber - Brockelmann (II. kısmı, Leiden 1891) ve Tûsî şerhiyle birlikte İhsan Abbas (Küveyt 1962) tarafından, ayrıca 1966'da Beyrut'ta (Dârü Sâdır) neşredilmiştir.

Şairin hayatı, edebî şahsiyeti ve şiirleri üzerinde birçok çalışma yapılmış olup önemlileri şunlardır: William J. M. Sloane, The Poet Labid. His Life, Times, and Fragmentary Writings (Leipzig 1877); Yahyâ el-Cübûrî, Lebîd b. Rebîʿa el-ʿÂmirî (Bağdat 1382/1962); Zekeriyyâ Abdurrahman Sıyâm, Şiʿru Lebîd b. Rebîʿa beyne câhiliyyetihî ve İslâmihî (Kahire 1976); Müchid Çîçân ed-Düleymî, el-Cümletü'l-ʿArabiyye fî Dîvânı Lebîd (1977, yüksek lisans tezi, Kahire Üniversitesi); İbrâhim Abdülbârî, el-Muʿcemü'l-luġavî li-Dîvânı Lebîd (Kahire 1981); Hâmid b. Cebr, Lebîd b. Rebîʿa ḥayatühû ve şiʿruh (1977, yüksek lisans tezi, Ezher Üniversitesi); Emel bint Abdullah et-Tuaymî, Lebîd şaʿiren muḥaḍramen (1409/1989, yüksek lisans tezi, Külliyyetü'l-âdâb li'l-benât, Demmâm), Hasan M. Ca'fer Nûreddin, Lebîd b. Rebîʿa el-ʿÂmirî, ḥayatühû ve şiʿruh (Beyrut 1990), Şefîk Abdürrâzık Ebû Sa'de, Eṡerü'l-İslâm fî şiʿri Lebîd b. Rebîʿa (Kahire 1948).

BİBLİYOGRAFYA

Lebîd b. Rebîa, Dîvân (nşr. İhsan Abbas), Küveyt 1962, tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 3-42; İmruülkays v.dğr., Yedi Askı (nşr. ve trc. M. Şerefeddin Yaltkaya), İstanbul 1943, s. 64-80; Cumahî, Fuḥûlü'ş-şuʿarâʾ, I, 123, 135-136, 144; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 299-300, 472-473; Ebû Hâtim es-Sicistânî, el-Muʿammerûn ve'l-veṣâyâ (nşr. Abdülmün'im Âmir), Kahire 1961, s. 76-79; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ (nşr. Müfîd M. Kumeyha), Beyrut 1401/1981, s. 123-128; Belâzürî, Ensâb, I, 227-228; Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî, Şerḥu'l-ḳaṣâʾidi's-sebʿi'ṭ-ṭıvâli'l-Câhiliyyât (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1963, s. 505-597; Ebû Ca'fer en-Nehhâs, Şerḥu'l-ḳaṣâʾidi't-tisʿi'l-meşhûrât (nşr. Ahmed el-Hattâb), Bağdad 1393/1973, I, 357-450; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, XV, 291-306; XVII, 15-24; Merzübânî, el-Müveşşaḥ (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1385/1965, s. 328, 357-359, 360; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, Kahire, ts. (Matbaatü'l-istikāme), s. 230; Hatîb et-Tebrîzî, Şerḥu'l-Ḳaṣâʾidi'l-ʿaşr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1384/1964, s. 15-17; Ahmed Emîn eş-Şinkīṭî, Şerḥu'l-Muʿallaḳāti'l-ʿaşr ve aḫbâru şuʿarâʾihâ, Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî), s. 123-136; Brockelmann, GAL, I, 36-37; Suppl., I, 64-65;

a.mlf., “Labīd b. Rabīʿa”, EI² (İng.), V, 583-584; Sezgin, GAS, II, 126-127; a.e. (Ar.), II/1, s. 74 vd.; Şevkī Dayf, Târîḫu’l-edeb, II, 91-95; Butrus el-Bustânî, Üdebâʾü’l-ʿArab, Beyrut 1989, s. 144-151; İsmail Hakkı Sezer, Lebīd bin Rabīʿa ve Muʿallaḳası’nda Taṣvīr, Konya 1995; Ahmet Suphi Furat, Arap Edebiyatı Tarihi (Başlangıçtan XVI. Asra Kadar), İstanbul 1996, I, 80-81, 82; A. von Kremer, “Über die Gedichte des Labyd”, SBAW, XCVIII/2 (1881), s. 555-603; A. Miquel, “eṣ-Ṣaḥrâ fî Muʿallaḳāti Lebîd” (trc. İbrâhim en-Neccâr), Ḥavliyyâtü’l-Câmiʿati’t-Tûnisiyye, XII, Tunus 1975, s. 63-85; Süleyman Tülücü, “Büyük Bir İslâm Şairi: Lebîd”, EAÜİFD, X (1991), s. 173-180.

Süleyman Tülücü

LEDÜN İLMİ

(bk. BÂTIN İLMİ).

LEFF ü NEŞR

(اللفّ والنشر)

Nesir veya nazım şeklindeki anlatımda önceden zikredilen unsurların her biriyle ilgili öğeler getirme anlamında bedî‘ sanatı.

Sözlükte "toplama, dürme, bükme" anlamına gelen leff ile "dağıtma, yayma" mânasındaki neşr kelimelerinden oluşan leff ü neşr bedî‘ ilminde cümle öğelerinin kuruluş ve dizilişiyle ilgili, anlama güzellik katan söz sanatlarından biridir. Bu sanatta önce iki veya daha fazla unsur ayrı

ayrı yahut icmâlen zikredilir (leff), ardından bunların her biriyle ilgili öğeler getirilir (neşr). İlk bölümde yer alan öğelerin ikinci bölümdeki unsurlardan hangisine ait olduğu açıkça belirtilmez, bunları tayin etme işi okuyucuya bırakılır. Neşr öğeleri lef bölümü unsurlarını tamamlayıcı ve açıklayıcı nitelikte olur.

Lef bölümündeki unsurlar ayrı ayrı zikredilmişse buna "tafsilli leff ü neşr", birden çok (müteaddit) cüz veya unsuru kapsayan bir tek lafız halinde gelmişse "icmâlî (mücmel) leff ü neşr" adı verilir. Tafsilli leff ü neşr de ikinci grupta (neşr) yer alan öğelerin birinci grup (lef) unsurlarının sırasına göre olup olmaması bakımından ikiye ayrılır; sıraya riayet edilmişse "mürettep leff ü neşr", edilmemişse "gayri mürettep leff ü neşr" adını alır. Gayri mürettep olanda ikinci grup öğeler birinci grup öğelerine göre çapraz sıralanmışsa, yani leffin ilk unsuruyla ilgili öğe neşrin sonunda yer almış, diğer öğeler de buna göre dizilmişse buna "ma‘kûs leff ü neşr" adı verilir (Türk edebiyatında ma‘kûsü't-tertîb). Öğeler hiçbir sıra gözetilmeden karışık sıralanmışsa "muhtelit leff ü neşr" denir (Türk edebiyatında muhtelitü't-tertîb, muhtelifü't-tertîb, müşevveş). Daha çok şiirde vezin gereği ortaya çıkan bu son türü kusur olarak görenler de vardır. Çünkü leff ü neşr sanatı söz dizimine dahil öğelerin belirli nisbetlerde sıralanışındaki uyuma dayanır. Türk edebiyatında leff ü neşr Arap belâgatındaki kurallarıyla yer almış olup bölümlenmesindeki küçük isim değişiklikleri dışında fazla bir fark bulunmamaktadır.

Aşağıdaki örneklerde lef öğeleri büyük harflerle, onlara tekabül eden neşr öğeleri de küçük harflerle gösterilerek açıklanmıştır:

1. Mürettep leff ü neşr.

ومن رحمته جعل لكم الليل والنّهار

_____ ____

B A

لتسكنوا فيه، ولتبتغوا من فضله

_____________ ________

b a

(el-Kasas 28/73)

Geceyle (A) ilgili olarak “dinlenme” (a), gündüzle (B) ilgili olarak “çalışma” (b) öğeleri sırayla getirilmiştir. Nâbî’nin, “Bâğa gel kadd ü ruh u hâlin görüp olsun hacîl / Serv gülden, gül karanfilden, karanfil lâleden” beytinin ikinci mısraındaki “serv, gül, karanfil” kelimeleri ilk mısradaki karşılıkları olan “kad, ruh, hal” sırasını aynen takip etmektedir.

2. Ma‘kûs leff ü neşr.

وزلزلوا حتّى يقول الرسول والّذين امنوا معه

__________ ______

B A

متى نصر الله ، ألا إنّ نصر الله قريب

______________ _________

a b

(el-Bakara 2/214)

Bir yoruma göre “b” öğesi müminlerin, “a” öğesi Hz. Peygamber’in sözü olarak “A” (peygamber) ve “B” (müminler) unsurlarına göre çapraz şekilde sıralanmıştır. Melîhî’nin “zülf, ruh, mushaf” kelimelerine mukabil aksi istikamette tertibin gözetildiği ve “tefsîr, âyet-i nûr, duhân”ın zikredildiği, “Zülfünle ruhun mushaf-ı hüsnünde nigârâ / Tefsîrin eder âyet-i nûr ile duhânın” beytinde de bu tür sıralama söz konusudur

3. Muhtelit leff ü neşr.

هو شمس و أسد وبحر / جودداً وبهاءً وشجاعةً

______ ____ ____ ____ ____ ____

b a c C B A

İlgiler “Aa”, “Bb”, “Cc”’dir.

İcmâlî (mücmel) leff ü neşrde lef kısmı iki ve daha fazla unsuru kapsayan bir tek lafız halinde gelir. Ardından bu unsurların her biriyle ilgili olarak neşr kısmı öğeleri takip eder. Bu kategoride lef kısmı mücmel olduğundan neşr kısmı unsurları için tertip ya da tertipsizlik söz konusu değildir. Örnekler:

فإن المرء بين يومين

______

A+B

،يوم قد مضى أُحصي فيه عمله فخُتم عليه

____

a

ويوم قد بقي لا يدري لعلّه لا يصل إليه

____

(Hadis) b

İlgiler “Aa”, “Bb”dir.

وقالوا لن يدخل الجنّة إلاّ من كان هوداً أو نصارى

——— —- -

b a A+B

(el-Bakara 2/111)

Neşr kısmının açılımı:

قالت اليهود لن يدخل الجنّة إلاّ من كان هوداً a)

قالت النصارى لن يدخل الجنّة إلاّ من كان نصارى b)

Lef kısmını oluşturan çoğul zamir (vâv: onlar) Mûsevîler (A) ve Îsevîler (B) olmak üzere (ehl-i kitap) iki unsuru kapsar. Bu sanat sayesinde her iki din mensubunun ayrı ayrı olan iddiaları birleştirilerek ihtisar (îcâz) sağlanmıştır.

Bazan lef kısmı ayrıntılı, neşr kısmı mücmel gelebilir. “Ak iplik”in (el-ḫaytu’l-ebyaç) fecr-i sâdık, kara ipliğin (el-ḫaytu’l-esved) fecr-i kâzib olması yorumuna göre şu âyet bu türe örnektir:

حتّى يتبيّن لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود

________________ ______________

B A

من الفجر

____

b+a

(el-Bakara 2/187)

Aşağıdaki form içinde gelenler leff ü neşrin güzel bir türü olarak görülmüştür (Teftâzânî, s. 427): Ayrıntılı lef kısmı + ayrıntılı neşr kısmı + önceki leffin mücmel hali. Şu örnekte olduğu gibi:

فمن شهد منكم الشهر فليصمه،

ومن كان مريضا أو على سفر فعدّة من أيّام أخر،

____

A

يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر،

____

B

ولتكملوا العدّة ، ولتكبّروا الله على ما هديكم ،

______________________ ___________

b a

ولعلّكم تشكرون

____

A + B

(el-Bakara 2/185)

İlgili ibareler “Aa” ve “Bb” olup şükür kısmı (AB), hasta ve yolcuya tanınan kazâ ruhsatı (A) ve kolaylaştırma nimetiyle (B) alâkalı olduğundan ayrıntılı lef kısmını (A, B) icmâlî bir şekilde kapsamaktadır. Nef‘î’nin “zülf, dil, sûz-ı aşk, sîne” lafızlarıyla münasebetli “nâr, külhan, gencîne, mâr”ın karışık bir şekilde sıralandığı, “Fikr-i zülfün dilde tâb-ı sûz-ı aşkın sînede / Nârdır külhanda gûyâ mârdır gencînede” beytinde de muhtelifü’t-tertîb veya müşevveş leff ü neşr yapılmıştır.

Bu söz sanatına “lef” adını veren, onu tanımı ve örneğiyle ilk açıklayan âlimin Müberred olduğu belirtilmektedir (el-Kâmil, I, 112; II, 740-741). İbn Vekî‘ türe “ayrıntısı bilinen mücmel”, İbn Sinân el-Hafâcî ise “lafzın lafza tertip üzere hamli” adlarını vermişlerdir (el-Munṣıf, II, 117; Sırrü’l-feṣâḥa, s. 191-192). Zemahşerî, ilgili âyetlerde “lef” ve “tarîkatü’l-leff” (lef üslûbu) adlarını verdiği türle ilgili geniş açıklamalar yapmış, daha sonraki belâgat âlimleri buna neşr terimini de eklemişlerdir. İbn Hicce el-Hamevî ve bazı müteahhir dönem âlimlerinin bu sanata “tayy ü neşr” adını verdikleri görülmektedir.

Leff ü neşr yaparken dikkat edilmesi gereken husus, sanat gösterme amacıyla lafzı ön plana çıkararak haşve, gayri mürettep leff ü neşrde de unsurlar arasında zihnî intikalin kolayca sağlanamamasından dolayı ta‘kīde ve sû-i îhâma düşülmemesidir. Bu şartlar göz önünde tutulduğu

takdirde leff ü neşr makbul olarak söze güzellik katan lafzî sanatlardan sayılır ve söze îcâz vasfı kazandırır.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, II, 1301-1302; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügatı, İstanbul 1973, s. 90-92; Müberred, el-Kâmil (nşr. Zeki Mübârek v.dğr.), Kahire 1355/1936, I, 112; II, 740-741; İbn Vekî‘, el-Münṣıf (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Dımaşk 1402/1982, II, 117; İbn Sinân el-Hafâcî, Sırrü’l-feṣâḥa, Beyrut 1402/1982, s. 191-192; Zemahşerî, el-Keşşâf, Kahire 1373/1953, I, 172; III, 337-338; Fahreddin er-Râzî, Nihâyetü’l-îcâz fî dirâyeti’l-iʿcâz (nşr. Bekrî Şeyh Emîn), Beyrut 1985, s. 289-290; Ebû Ya‘kūb es-Sekkâkî, Miftâḥu’l-ʿulûm (nşr. Naîm Zerzûr), Beyrut 1403/1983, s. 425; Hatîb el-Kazvînî, el-Îżâḥ fî ʿulûmi’l-belâġa (nşr. M. Abdülmün‘im el-Hafâcî), Kahire 1400/1980, II, 503-504; Teftâzânî, el-Muṭavvel, İstanbul 1309, s. 426-428; İbn Hicce, Ḫizânetü’l-edeb, Kahire 1304, s. 76 vd.; Ankaravî, Miftâhu’l-belaga ve misbâhu’l-fesâha, İstanbul 1284, s. 131-132; Muallim Naci, Edebiyat Terimleri: Istılâhât-ı Edebiyye (haz. M. A. Yekta Saraç), İstanbul 1996, s. 113-116; Abdurrahman Süreyyâ, Mîzânü’l-belâga, İstanbul 1305, s. 370-371; Diyarbekirli Said Paşa, Mîzânü’l-edeb, İstanbul 1305, s. 353-354; Manastırlı Mehmed Rifat, Mecâmiu’l-edeb, İstanbul 1308, s. 351-353; Ahmed Cevdet Paşa, Belâgat-ı Osmâniyye, İstanbul 1987, s. 160-161; M. Kaya Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri, İstanbul 1989, s. 290-292.

İsmail Durmuş - M. A. Yekta Saraç

LEFKOŞE

Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nin başşehri.

Beşparmak (Girne) dağlarıyla Karlıdağ (Trodos) arasında bulunan Mesarya (Mesaoria) ovasının ortasında ve Kanlıdere (Pedias) ırmağının iki tarafında denizden 150 m. yükseklikte kurulmuştur. Şehrin etrafı temelleri XIII. yüzyılda Lusignan hânedanı zamanında atılan, fakat 1567 yılında yıkılarak yeniden inşa edilen surlarla çevrilidir.

Kuruluş tarihi kesin olarak belirlenemeyen şehir önceleri Ledra, Bizans döneminde Levkosia adıyla anılmış, 1192'de Kıbrıs'ı Templier şövalyelerinden satın alan eski Kudüs kralı Guy de Lusignan tarafından başşehir yapılarak adı Nicosia'ya çevrilmiştir. Guy de Lusignan'ın kurduğu Kıbrıs Krallığı'nın Batı Roma İmparatorluğu tarafından tanınmasının ardından şehrin dinî ve siyasî açıdan bir Latin başşehrine dönüştürülmesi için yoğun bir imar ve iskân faaliyeti başlatıldı. Önce Katolikliğin adada hâkim mezhep haline getirilmesi amacıyla burada bir başpiskoposluk kuruldu; daha sonra başşehirde başpiskoposluğa lâyık görkemli Saint Sophia Katedrali (şimdiki Selimiye Camii) yaptırıldı. Aynı zamanda Suriye ve civarından getirilen, içlerinde tüccar ve sanatkârların da bulunduğu göçmenlerle şehir nüfus yönünden takviye edildi. Bu faaliyetler sonucu Lefkoşe, XIII. yüzyılın başlarından itibaren önemli bir ticaret ve kültür merkezi haline geldi. 1211 yılında W. von Oldenburg burayı suru olmayan, kalesi muhkem şekilde yeni yapılmış, halkı refah içinde, evlerinin süslemeleri Antakya'nınkileri aratmayan kalabalık bir şehir olarak tasvir eder. 1350'de şehre gelen rahip Ludolf ise buradan dünyanın en zengin asilzadelerinin yaşadığı büyük bir şehir diye bahseder. Bu sıralarda zenginliği ve artan stratejik önemi, Lefkoşe'nin Doğu Akdeniz'in hâkim devletlerinin ilgisini çekmesine sebep olmuş, bir yıl kadar (1372) Cenevizliler'in elinde kaldığı gibi daha sonra da Memlük Sultanı Baybars tarafından haraca bağlanmıştır (1426). Buna rağmen şehrin zenginliği devamlı surette artmış ve eğer Felix Faber'in (1483) tasviri abartılı değilse kısa sürede dünyanın dört bir yanından hıristiyan ve "kâfir" birçok tüccarın büyük çarşılarında Doğu'nun her türlü değerli taş, baharat ve kokularını

sattığı bir Levant ticaret merkezine dönüşmüştür. Fakat bu durum uzun sürmemiştir; 1489'da adayı ele geçirerek Kıbrıs Krallığı'nı ortadan kaldıran Venedikliler tarafından bir ticaret kolonisinden ziyade askerî üs olarak görülmesi, XVI. yüzyılın başlarında nüfusunun azalmasına ve her yönden gerilemesine yol açmıştır.

Osmanlılar, 1570 yılı Temmuzunda Kıbrıs'ı almak için harekete geçtiklerinde fazla bir direnişle karşılaşmadıkları gibi kendilerini köle yerine koyan ve vergi oranlarını yükselten Venedikliler'den kurtulmak isteyen yerli halktan taraftar, hatta fiilî destek bile buldular. Buna rağmen muhtemelen 25 Temmuz'da Lefkoşe önlerine gelen Osmanlı ordusu uzun süren şiddetli bir kuşatmadan sonra ancak 9 Eylül'de şehri ele geçirebildi. Fetihten sonra burası yeni oluşturulan Kıbrıs eyaletinin idare merkezi yapıldı. Osmanlılar, Venedikliler zamanında ihmale uğrayan ve önemini kaybeden Lefkoşe'nin gelişimini sağlamak için iskân ve ihyâ siyasetinin gerektirdiği idarî ve ekonomik tedbirleri hemen yürürlüğe koydular ve öncelikle Anadolu'nun çeşitli yerlerinden ve Suriye'den nüfus naklettiler (BA, MD, nr. 19, s. 334-335). Bu arada Ortodoks kilisesi tekrar açıldı ve Ortodoks reâyânın dinî-siyasî lideri (milletbaşı) olarak bir başpiskopos tayin edildi.

Osmanlılar'ın Kıbrıs'ta uyguladığı zorunlu iskân politikasının özellikle Lefkoşe'de başarıya ulaştığı görülmektedir. Çünkü fetihten on-on beş yıl sonra şehre gelen Batılı seyyahların anlattıkları buranın cami, türbe, çarşı ve mahalleleriyle herhangi bir Anadolu şehrinden farksız bir görünüm aldığını ortaya koymaktadır. Fetihten bir yıl sonra yapılan tahrirde şehrin merkezindeki yedi mahallede 11OO-1200 nüfusun (yaklaşık 212-235 hâne), kırsal kesimdeki 116 köy ve elli yedi mezraada ise yaklaşık 9000 kişinin (1786 hâne) yaşadığı tesbit edilirken 1596-1597'de şehrin toplam nüfusunun 4-5000 kadarı Türk olmak üzere 30.000'lere ulaştığı görülmektedir. Şer'iyye sicilleri üzerindeki çalışmalardan Türkler'le diğer unsurlar arasındaki farkın XVII. yüzyılda ortadan kalktığı, hatta XVIII. yüzyılın başlarında çoğunluğun Türkler'den oluştuğu öğrenilmekte ve 1850 tarihli bir vergi defterinden bu durumun XIX. yüzyılın ortalarına kadar sürdüğü anlaşılmaktadır (2097 hâneden 1057'si Türk, 1040'ı gayri müslim). İngilizler'in 4 Nisan 1881'de yaptıkları

sayımda ise 5653 (% 49) Ortodoks Rum, 5397 Türk (% 47), 181 Katolik, yetmiş sekiz Mârûnî, seksen sekiz Ermeni Gregoryen, doksan dört İngiliz Protestan ve yirmi iki yahudi olmak üzere toplam 11.513 nüfus tesbit edilmiştir. Böylece başlayan Türk nüfusundaki düşüş şehrin toplam nüfusunun artmasına rağmen günümüze kadar devam etmiştir. 1946 sayımında 34.485 olan şehir nüfusunun 10.330'u Türk'tü. 1960'ta Kıbrıs Cumhuriyeti kurulduğunda şehirde 19.823 Türk ve 40.769 Rum yaşıyordu. 1985 sayımında Lefkoşe'nin Türk kesiminin nüfusu 37.400 idi. 2003 tahminlerine göre Türk kesiminin nüfusu 45.800, Rum kesiminin ise 197.600'dür.

XVI. yüzyılda dünya ticareti ağırlığının Atlantik'e kayması, Venedikliler'in sıkı askerî yönetimi, sık sık yaşanan kuraklık ve çekirge saldırıları, büyük depremler (1480, 1542), veba salgınları ve Osmanlılar'ın Suriye ile Mısır'ı alarak ticaretin Halep üzerine kaymasına yol açmaları gibi sebeplerle, Lefkoşe fethedildiğinde ekonomik canlılığını ve zenginliğini tamamen kaybetmiş durumda idi. 1572 tarihli tahrir sonuçları da bu hususu doğrulamakta ve şehirden elde edilen gelirler toplamının sadece 150.000 akçe olduğunu göstermektedir. Fetihle birlikte Osmanlı Devleti bu kötü durumu değiştirmek için yoğun bir çalışma içine girdi. Bu çalışmanın olumlu sonuçlar verdiği ve şehrin XVII. yüzyılın ortalarına doğru ekonomik bakımdan canlandığı Dedoyn, Sandys ve Lithgow gibi Batılı seyyahların anlattıklarının yanında mahkeme kayıtlarından ve narh listelerinden anlaşılmaktadır. Bu belgeler üzerindeki araştırmalar şehrin çevresinde yoğun bir ziraatın, şehirde de ticaret ve imalâtın varlığına işaret etmekte ve arpa, buğday, mısır, nohut, pamuk ve ipek, yoğurt, peynir, pekmez, yağ, sucuk, pastırma, üzüm, incir, zeytin, leblebi ve soğan gibi pek çok ürünün bol miktarda pazarlandığını göstermektedir. Şehir çevresinde tarım gibi hayvancılığın da çok geliştiği, debbağhânelerden alınan gelirlerdeki artıştan ve et fiyatlarının ucuzluğundan anlaşılmaktadır. Çeşitli atölyelerde ayakkabı, kumaş boyaları, yağ, mum ve sabun üretilmekteydi. Gerek üretim gerekse iç ve dış ticaret açısından en kazançlı ürünler pamuk, ipek ve şaraptı. Yün ve yünlü kumaşların ticareti sadece iç piyasaya dönüktü ve çok kârlıydı. Bütün bu faaliyetler Lefkoşe'yi bir finans merkezi haline getirmiş, çeşitli yerlerden gelen tüccarlar birbirleriyle borç alıp verme gibi ilişkilerde bulunmuşlardı. Sicil kayıtları, yoğun bir para alışverişinin hem yerli müslüman ve Rumlar arasında hem de yabancılar arasında yaşandığını

göstermektedir. Kayıtlar, Türkler'in daha ziyade borç veren durumunda olduğunu ve Rumlar'ın yanında yabancılarla da ortaklık oluşturarak ithalât ve ihracat yaptıklarını ortaya koymaktadır. Buna karşılık bürokraside hıristiyanların daha faal olduğu kesindir. Millet sistemi çerçevesinde hıristiyanlardan vergi toplama işi kiliseye verildiğinden Rumlar arasında mültezim ve emin olanlara sık rastlanmaktadır. Ayrıca Lefkoşe'de mimar ve tercümanlar her zaman Rumlar arasından çıkmıştır.

Lefkoşe'de Osmanlı yönetimi boyunca sosyal hayatın özellikle sur içinde çok renkli ve uyumlu olduğu görülmektedir. Rum ve Türk çoğunluğun dışında Ermeni, yahudi ve Mârûnîler'in de yaşadığı şehirde cemaatler arası ilişkilerde hoşgörünün ve iş birliğinin hüküm sürdüğü mahkeme kayıtlarının incelenmesinden anlaşılmaktadır. 1580-1640 yıllarına ait davalardan sadece % 19'unun (532) cemaatler arasında, 1698-1726 yılları arasında da % 25'inin müslüman ve gayri müslimler arasında cereyan etmesi bunu doğrulamaktadır. Şehirde özellikle Türk idaresi döneminde azınlık mahalleleri oluşmamış, XVIII. yüzyılın başlarında birkaç mahallede belirli bir etnik grubun çoğunluğuna rağmen müslüman ve gayri müslimler otuz bir karışık mahallede ve bitişik evlerde yan yana barış içinde yaşamışlardır. 1580-1640 yılları arasında Lefkoşe'de kaydedilen 378 emlâk alım satımının seksen altısı cemaatler arasında gerçekleşmiştir.

Şehirde kadınlar sosyal hayata ve ticarete doğrudan katılmakta, ticarette bazan ortak, kefil veya kredi açan durumunda olabilmekteydiler. Araştırmalara göre 100 kadından yirmisi ev sahibiydi. Müslüman veya hıristiyan kadınlar haksızlığa uğradığında doğrudan kadıya başvurabiliyordu.

Fetihten sonra Lefkoşe'de kurulan ve sayıları hızla artan vakıflar sosyal ve ekonomik hayatın vazgeçilmez unsurlarıydı. Şehrin su ihtiyacının büyük bir kısmı ve cami, medrese, çeşme ve köprülerin bakımlarıyla çalıştırılan personelin maaşları bu kurumlar tarafından karşılanmaktaydı. Kıbrıs'ın İngiliz yönetimine devredildiği 1878 yılında yirmi sekiz Türk okulunun bulunduğu Lefkoşe'nin eğitim hayatında da vakıfların rolü büyük olmuştur.

Lefkoşe, XX. yüzyılda genişleyerek daire şeklindeki surlarının dışına taşmaya başladı. 1963 çatışmalarından sonra Birleşmiş Milletler Barış Gücü

tarafından şehir Türk ve Rum kesimi olmak üzere ikiye ayrıldı. Bu bölünme 1974 yılındaki Türk Barış Harekâtı neticesinde kesinlik kazandı. Sur içindeki eski şehrin daha büyük

bir bölümü Türk tarafında kaldı. Türk kesimiyle Rum kesimini birbirinden ayıran ve kabaca doğubatı doğrultusunu izleyen Yeşil Hat Ermu caddesinin güneyini takip eder.

Lefkoşe'nin belli başlı tarihî eserleri arasında, 1567'de yeniden yaptırılan surlar dışında Saint Sophia Katedrali (Selimiye Camii), Saint Catherine Katedrali (Haydar Paşa Camii), Saint Augustin Kilisesi (Ömeriye Camii), Arap Ahmed Paşa Camii, Azîziye Tekkesi, Lefkoşe Mevlevîhânesi, Büyük Han, Kumarcılar Hanı, Büyük Hamam ve bedesten sayılabilir (geniş bilgi için bk. KIBRIS [Mimari]).

BİBLİYOGRAFYA

Kıbrıs Şer'iyye Sicilleri, nr. 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 22, 23, 25, 61; BA, MAD, nr. 3211, 5878, 7836, 9893, 10163, 10306; BA, KK, nr. 5285, 5322, 5877, 6496, 7048; BA, MD, nr. 19, s. 334-335; BA, Askeriye, nr. 8743; BA, Rûznâmçe, nr. 1499, 1560; BA, A.NŞT, nr. 1258, 1262, 1355, 1383, 1421, 1422, 1424, 1438, 1441, 1442, 1444; BA, A.DVN, nr. 793; BA, Cevdet-İktisat, nr. 1090, 1107; BA, Cevdet-Adliye, nr. 1002, 1508, 1570, 1778, 2156, 2218, 2513; BA, Mevkufat Defteri, nr. 2551; TK, TD, nr. 64; H. Luke, Cyprus under the Turks (1571-1878), Oxford 1921, tür.yer.; Halil İnalcık, "Kıbrıs'ta Türk İdaresi Altında Nüfus", Kıbrıs ve Türkler, Ankara 1964, s. 27-59; a.mlf., "Ottoman PoIicy and Administration in Cyprus After the Conquest", Milletlerarası Birinci Kıbrıs Tetkikleri Kongresi: Türk Heyeti Tebliğleri, Ankara 1971, s. 59-77; a.mlf., "A Note on the Population of Cyprus", Journal for Cypriot Studies-Kıbrıs Araştırmaları Dergisi, III/1, Gazimağusa 1997, s. 3-11; E. de Lusignan, Description de toute l'Isle de Cypre, Famagusta 1968, tür.yer.; Vergi H. Bedevî, "Kıbrıs Şer'i Mahkeme Sicilleri Üzerinde Araştırmalar", Milletlerarası Birinci Kıbrıs Tetkikleri Kongresi: Türk Heyeti Tebliğleri, Ankara 1971, s. 139-148; Halil Fikret

Alasya, Tarihte Kıbrıs, Ankara 1988, tür.yer.; Kemal Çiçek, Zimmis (Non-Muslims) of Cyprus in the Sharia Court: 1110/39 A.H./1698-1726 A.D. (doktora tezi, 1993), Birmingham Univeristy, tür.yer.; a.mlf., “Living Together: Muslim-Christian Relations in Eighteenth-Century Cyprus as Reflected by the Shari’a Court Records”, Islam and Christian Muslim Relations, IV/1, Birmingham 1993, s. 36-64; C. F. Beckingham, “The Cypriot Turks”, JRCAS, XLIII/2 (1956), s. 126-130; Halil Sahillioğlu, “Osmanlı İdaresinde Kıbrıs’ın İlk Yılı Bütçesi”, TTK Belgeler, IV (1967), s. 1-34; R. C. Jennings, “The Population, Taxation and Wealth in the Cities and Villages of Cyprus, According to the Detailed Population Survey (Defteri Mufassal) of 1572”, JTS, X (1986), s. 175-191; a.mlf., “Locust Problem in Cyprus”, BSOAS, LI/2 (1988), s. 279-313; a.mlf., “Lefḳoṣ̲h̲a”, EI^2 (İng.), V, 716-719; Nuri Çevikel, “1570-1571 Türk Fethi ile Kıbrıs’ta Meydana Gelen Toplumsal Değişim Hakkında Bir Tahlil Denemesi”, Journal for Cypriot Studies-Kıbrıs Araştırmaları Dergisi, III/1, Gazimağusa 1997, s. 39-68.

Kemal Çiçek

LEFKOŞE MEVLEVÎHÂNESİ

Lefkoşe’de fetihten kısa bir süre sonra kurulan Mevlevî tekkesi.

Fethin tarihini anlatan Ârif Dede’nin Mevlevî oluşu dikkate alınarak Mevlevîliğin Kıbrıs’a 1571’de fetihle birlikte girdiği söylenebilir. Bazı kaynaklarda, dergâh binalarının Lefkoşe’de tekkede medfun Emine adlı bir hanımın bağışladığı arazi üzerine XVII. yüzyılda yapıldığı belirtilmekte, çeşitli arşiv belgelerinde ise tekke Arap Ahmed Paşa’nın vakıfları arasında zikredilmektedir. Mevlevîhâneden bahseden en eski belgelerden biri olan 1003 (1595) tarihli şer‘iyye sicilinden, Girne Kapısı yakınlarındaki tekkenin Arap Ahmed Paşa vakıfları arasında bulunduğu, burada bir mesnevîhanın görevli olduğu anlaşılmaktadır. Yine aynı belgede vakıf sahibinin tekkenin bahçesini halka mesire yeri olarak vakfettiği kaydedilmektedir. Bu bahçenin bir bölümü 1960’lı yıllarda şehitliğe dönüştürülmüşse de çarpık kentleşmeden burası da payını alarak beton yığını haline gelmiştir. 1016 (1607) tarihli diğer bir belgede ise mevlevîhânenin yerinin şehid Seyyid Ahmed Paşa’nın malı olduğu ve buraya Ferhad Paşa’nın emriyle mevlevîhâne inşa edildiği belirtilmektedir. Bu belgeye göre Ferhad Paşa’nın başvurusu üzerine Konya Âsitânesi seccâdenişini Şeyh Ebûbekir tarafından Derviş Sâdeddin Lefkoşe Mevlevîhânesi’ne şeyh tayin edilmiştir. Bunun yanında mesnevi okuyan şeyhe 3 akçe, imama 2 akçe, müezzine 1 akçe ve diğer fukaraya 8’er akçe günlük vazife verilmesini şart koşan diğer bir vakfiye ile görev dağıtımı merasiminden bahseden bir başka belge de göz önüne alınarak Lefkoşe Mevlevîhânesi’nin XVII. yüzyılın başında teşkilâtını tamamlamış olduğu söylenebilir.

Tekkeye ilk şeyh olarak tayin edilen Sâdeddin Efendi’nin ardından sebebi bilinmeyen bir aradan sonra 1132’de (1720) Şeyh Sadri Dede postnişinliğe getirilmiş ve arkasından sırasıyla Kıbrıslı Şeyh Mustafa Siyâhî Dede, oğlu Ârif Efendi (ö. 1138/1726), Lefkoşeli Hızır Dede (ö. 1140/1727), Konya’dan Ârif Dede (ö. 1179/1765), Kıbrıslı Seyyid Abdullah Dede (bir yıl süre ile), Lefkoşeli Şeyh Mustafa Dede (ö. 1228/1813), Feyzullah Dede (ö. 1267/1851), Derviş Ali Dede ve Mustafa Saffet Dede (ö. 1311/1893-94) postnişin olmuştur. Adanın 1878’de İngilizler’e kiralandığı dönemde

mevlevîhâneye yapılan şeyh tayinlerinde usulsüzlükler görülmeye başlanmıştır. 1894'te Saffet Dede'nin oğlu Mehmed Celâleddin Efendi'nin tayininde geleneğe aykırı olarak İstanbul'dan berat çıkarılamamıştır. Mevlevîhâneye büyük hizmetler veren Şeyh Mehmed Celâleddin Efendi 12 Eylül 1931'de vefat ettiğinde Kıbrıs İngiliz idaresine geçmiş, adadaki Türk vakıflarının yönetimi de İngilizler'in denetimine girmişti.

Celâleddin Efendi'nin ölümünden sonra Türkiye'de diş hekimliği öğrenimi gören oğlu Saffet Bey adaya döndü. Saffet Bey, şeyhlik talebinde bulunmayıp sadece babasının idaresindeki vakıfların yönetiminin kendisine verilmesini istedi. Zamanın evkaf murahhası, yaptığı hizmetlerden dolayı kendisine İngiliz kraliyeti tarafından "sir" unvanı verilen M. Münir Bey, tekke vakıflarının gelirlerini İngiliz valisine bağlı Vakıflar İdaresi'nde tutmak için Saffet Bey'in isteğini reddetti. Bu sırada, Türkiye'de tekke ve zâviyelerin kapatılması üzerine Konya'dan Halep'e nakledilen çelebilik makamında bulunan Muhammed Bakır Çelebi mevlevîhânenin postnişinliğine Selim Dede Efendi'yi tayin etti. Ancak M. Münir Bey dergâhı mühürleterek Selim Dede'nin posta oturmasına engel oldu. Konunun Masum Millet gazetesinde millî mesele haline dönüştürülmeye çalışılması üzerine Selim Dede'nin dergâhtaki görevi maaş karşılığı üstlenmesine izin verildi. Tekkenin vakıflarının yönetimi ise İngiliz idaresinde kaldı. Selim Dede Efendi 1953 yılında vefat edince çelebilik makamı onun yerine oğlu Cemaleddin Efendi'yi tayin etmek istediyse de İngiliz idaresi görevi Kıbrıslı Hâfız Şefik Efendi'ye

verdi. Ancak mevlevîhâne esasen dervişlerini kaybetmiş ve Kıbrıs Türk toplumu da Türkiye Cumhuriyeti kanunlarını benimsemiş bulunduğundan Kıbrıs'ta Mevlevîlik Selim Dede'nin vefatıyla sona ermiş oldu.

Şehrin eski kesiminde Girne Kapısı'nın iç tarafında yer alan mevlevîhâne bugün, semâhâne ve buna bitişik, kuzey-güney istikametinde ilerleyen birbiri yanında altı kubbe altında yer alan türbe kısmından ibarettir. 1960 öncesi derviş odaları, mutfağı ve misafir odalarının ayakta olduğu, meşrutasının 1970'lere kadar kimsesiz çocuklar yurdu olarak kullanıldığı bilinmektedir. Mevlevîhânenin en eski halini, 1880'li yılların başlarında İngiliz kaptanı Kitchener tarafından çizilen Lefkoşe planından öğrenmek mümkündür. Dergâh, belgelerde müştemilâtı ile birlikte mesire yeri olarak

tekkeye vakfedildiği kaydedilen geniş bahçenin kuzey kısmındaki külliye olmalıdır.

1934, 1962, 1967, 2002 yıllarında tamir gören ve günümüzde Lefkoşe Türk Etnografya Müzesi olarak kullanılan mevlevîhâneye Girne caddesine bakan basık kemerli bir taçkapıdan girilmektedir. Süslemesiz kesme taştan iki çerçeve içine alınmış kapının iki yanındaki taşlara birer sütunçe yapacak şekilde profil verilmiştir. Kapının basık kemerinin üst kısmında alçı sıvalı bir çerçeve içerisine celî ta'lik yazı ile "Yâ Hazreti Mevlânâ" ibaresiyle iki Mevlevî sikkesi nakşedilmiştir. Giriş, yanındaki sivri kemerli bir niş içerisine yerleştirilmiş çeşme ile âdeta bütünleşmiştir. Çeşmenin ta'lik kitâbesi çok yıpranmış olduğundan ancak bazı kelimeleri okunabilmektedir.

Taçkapıdan, aslî hali daha geniş olması gereken bir alanın "T" şeklinde bir parçası durumunda bulunan avluya girilmektedir. Mevcut bazı kemer kalıntıları yanında daha önce yapılan çeşitli planlarda avlunun güney tarafında gösterilen kemer duvar izleri burasının daha büyük bir külliye olduğunu düşündürmektedir. Avlunun kuzeybatısındaki basık kemerli bir kapıdan dergâhın harimine girilmektedir. Harim muhibban mekânı, semâhâne ve mescid olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. Binanın taşıyıcı sistemi bu bölünmeyle uyuşmaktadır. İki dikdörtgen pâyeyi bağlayan üç kemer, kuzey-güney istikametinde girişi ve aynı zamanda âyin izleyicilerine ait mekânını semâhâneden ayırmaktadır.

Pâyeleri dış duvarla bağlayan iki kemer kuzeydeki yükseltilmiş mutrıp mahfiliyle semâhâneyi, aynı istikamette ilerleyen üçüncü kemer ise güneyde yer alan mescidle semâhâneyi ayırmaktadır. Diğer kısımlardan iki basamak daha aşağıda bulunan dairevî semâ meydanının etrafı diz boyu yüksekliğinde ahşap parmaklıkla çevrilidir. Tamamen ahşaptan inşa edilen kuzeydeki mutrıp mahfiline yine dik ahşap bir merdivenle çıkılmaktadır.

Mescidde basit bir niş teşkil eden mihrabın üzerinde zeytin dalı çelenk motiflerinin oluşturduğu boyalı nakışlar bulunmaktadır. Mescidin kıble duvarındaki bir kapıdan Girne caddesi boyunca kuzey-güney istikametinde bir aks üzerinde uzanan türbelere geçilmektedir. Birbirinden geniş kemerle ayrılan altı kubbe ile bir tonozun örttüğü sekiz gözlü hacim doğu ve batıda pencerelerle dışarıya açılmaktadır. Türbe kısmında on altı kabir

bulunmaktadır. Mevlevîhâne şeyhlerinden Siyâhî Dede, Ârif Dede, Mustafa Dede, Feyzullah Dede, Mehmed Celâleddin Efendi ve Selim dedelerin dergâha defnedildikleri bilinmektedir. Diğer kabirlerin kimlere ait olduğu tam olarak bilinmemekteyse de kuzeyden itibaren birinci kabrin Selim Dede'ye, ikinci kabrin Arap Ahmed Paşa'ya, üçüncü kabrin Şeyh Celâleddin Efendi'ye, onuncu kabrin bir şeyhin lalası olduğu bilinen Arap Abdullah Efendi'ye, on altıncı kabrin şeyh hattat Feyzullah Dede'ye ve eşine ait olduğu kabul edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

KKTC Millî Arşivi ve Araştırma Merkezi, Şer'iyye Mahkeme Sicili, nr. 1; KKTC Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, Şer'iyye Mahkeme Sicili, nr. 2; Ârif Dede, Kıbrıs Tarihçesi, TSMK, Yeniler, nr. 2109; A. Papapetro, Memorandum on the Mevlevīhāne in Cyprus (Lefkoşe 1932, KKTC Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi); Halil Fikret Alasya, Kıbrıs Tarihi ve Kıbrısta Türk Eserleri, Ankara 1964, s. 183; Emel Esin, Aspects of Turkish Civilization in Cyprus, Ankara 1965, s. 10-11; a.mlf., Turkish Art in Cyprus, Ankara 1969, s. 29; Turkish Monuments in Cyprus, Department of Antiquities and Museum, Nicosia 1987, s. 16-17; Kıbrısta Vakıf Tarihi Eserler (haz. Sevinç Andız), Lefkoşa 1990, s. 28-30; Harid Fedai - Mustafa Haşim Altan, Lefkoşa Mevlevîhânesi [baskı yeri yok] 1997 (KKTC Millî Eğitim ve Kültür Bakanlığı Yayınları); Fikret Çuhadaroğlu - Filiz Oğuz, "Kıbrıs'ta Türk Eserleri", Rölöve ve Restorasyon Dergisi, sy. 2, Ankara 1975, s. 1-76; Netice Yıldız, "Kıbrıs'ta Osmanlı Kültür Mirasına Genel Bir Bakış", Türkler Ansiklopedisi, Ankara 2002, s. 978-979.

İbrahim Numan

LEH

Bugünkü Polonya halkının tarihte anıldığı adı

(bk. POLONYA).

LEHCE-i OSMÂNÎ

(لهجهء عثماني)

Ahmed Vefik Paşa'nın (ö. 1891) yazdığı Türkçe'den Türkçe'ye ilk sözlük.

Yoğun bir idarî ve siyasî hayatı olan Ahmed Vefik Paşa, görevinden azledildiği 1873-1876 yılları arasında Lehce-i Osmânî'yi hazırlayarak yayımlamış, başvekillikten ayrıldığı 1882'den sonra da eserini geliştirip yeni bir tertiple ikinci basımını gerçekleştirmiştir. Lehce-i Osmânî'nin ilk baskısında (I-II, İstanbul 1293, 1293 sayfa) hiçbir ayırım yapmadan Türkçe, Arapça ve Farsça kelimeleri birlikte ele alan Ahmed Vefik Paşa, ikinci basımın (I-II, İstanbul 1306, 1455 sayfa) ilk cildine Türkçe kelimelerle Türkçeleşmiş kabul ettiği Arapça ve Farsça kelimeleri, ayrıca Batı dillerinden gelip günlük dile yerleşen kelimeleri almış, sadece yazı dilinde kullanılan Arapça ve Farsça kelimelere de II. ciltte yer vermiştir. Osmanlıca'yı Türk dilinin

umumi kadrosu içinde ele alması ve Türk lehçeleri bahsi de dönemine göre yeni ve ileri bir görüş olarak yalnız ikinci basımın önsözünde bulunmaktadır. Bu önsözde Türk dilinin tarihî ve coğrafî yayılımı içinde bütün lehçelerine göre genel bir tablo çizilmiş, Osmanlı Türkçesi'nin, batıya uzanan Türkmen lehçesinin Anadolu'da oluşturduğu bir şekli olduğu ifade edilmiştir.

Lehce-i Osmânî'nin asıl sözlük bölümünün getirdiği başlıca yenilikler şunlardır: 1. Osmanlı Türkçesi'ndeki sözler mümkün olduğu kadar Doğu Türkçesi'ndeki asılları ve eski şekilleriyle gösterilmiştir. Türemiş şekillerinin yaşamasına karşılık unutulmuş veya kullanılmaz olmuş kök kelimelere götüren, Osmanlı Türkçesi'yle olan ilgiyi veya farkları göstermeye yönelen bu sistem, eseri Doğu Türkçesi'ne açtığı için Thory Jozsef ve Barbier de Meynard gibi Batılı Türkologlar'ca Türkçe'nin mukayeseli incelemesine kaynak bir çalışma olarak gösterilmiştir. Kullandığı kaynakları zikretmeyen Ahmed Vefik Paşa'nın sözlüğü hazırlarken Doğu Türkçesi'yle yazılmış eserlerden faydalandığı

anlaşılmaktadır (Babinger onun bir Doğu Türkçesi sözlüğü için gerekli materyalleri topladığını, ancak böyle bir sözlüğü meydana getirmediğini belirtmektedir). 2. Türkçe kelimelerin izahını türedikleri kökten hareketle, birleşik sözlerle tamlama ve deyimlerdeki kelime kümelerinin etrafında toplandıkları taban söz veya mefhuma göre göstermeyi esas alan bir metot ortaya koyması dikkate değer bir yeniliktir. Bir kökten çıkma sözlerin ayrı madde başlarına dağılmadan bir arada bulunması Türkçe'nin kelime ve deyim teşkilindeki zenginliğini meydana çıkarmıştır. 3. Türkçe kelimelerde gittikçe artan imlâ kargaşasına ve Arap harflerinin Türkçe'nin bazı seslerini ifadede yetersizliğine çözüm getirmek için Türkçe'de bulunmayan seslere mahsus Arap harflerini kullanmayan Doğu Türkçesi'ndeki aslî şekillere göre düzenlenmiş bir imlâ sistemini teklif eder. Ahmed Vefik Paşa, Türkçe'nin tek harfte toplanmış ayrı ve farklı seslerinin belli olması için her birine özel işaret koydurduğu değişik hurufat döktürüp kullanmıştır. 4. Türk tarihi, etnolojisi, lehçeleri ve coğrafyasına dair maddeler sözlüğe küçük bir Türkoloji ansiklopedisinin taslağı mahiyetini kazandırmıştır. Bunlar arasında üç sütunluk yer işgal eden "Türk" maddesi Ahmed Vefik Paşa'nın Türkçü zihniyetini yansıtması bakımından zikre değer. Lehce-i Osmânî'de bazı kelimeler için Osmanlı ve Doğu Türkçesi'nden örnek beyitler zikredilmişse de bunların kimlere ait olduğu belirtilmemiştir.

Türk dilinin lugat sahasında temel eserlerinden sayılan Lehce-i Osmânî kendinden sonraki Şeyh Süleyman Efendi, Redhouse ve Radloff gibi birçok müellifin lugatlarına kaynak hizmetini görmüştür. Şemseddin Sâmi'nin Kāmûs-ı Türkî'sine ise başlıca temel teşkil etmiştir. Barbier de Meynard'ın hazırladığı Dictionnaire turcfrançais, Supplément aux dictionnaires publiés jusqu'à ce jour adlı büyük lugat (Paris 1881-1886) doğrudan doğruya Lehce-i Osmânî'den çıkmıştır. Daha önce Ahmed Vefik Paşa'nın eseri hakkında bir tahlil ve tanıtma yazısı kaleme almış olan Barbier de Meynard, kitabının önsözünde lugatını Ahmed Vefik Paşa'nın Lehce-i Osmânî'si sayesinde meydana getirdiğini açıkça ifade eder. Lehce-i Osmânî ilk basımının neşrinden az sonra, Batı ilim âleminde öteden beri esasen bilinmekte olan Ahmed Vefik Paşa'nın Petersburg'daki Müsteşrikler Kongresi'ne çağırılmasına da vesile olmuştu.

Lehce-i Osmânî'nin, aslında Redhouse'a ait iken müsveddelerini gören Ahmed Vefik Paşa'nın onu kendine mal etmiş olduğuna dair Şemseddin

Sâmi tarafından nedense ortaya atılıp Veled Çelebi'nin daha ayrıntılı biçimde tekrarladığı asılsız bir iddia vardır. Redhouse'ın Lehce-i Osmânî'den önce neşredilen Lugāt-ı Osmâniyye'sinin Türkçe tek bir sözü madde başı almayıp sırf Arapça ve Farsça asıllı kelimelere yer vermiş bulunması itibariyle onunla hiçbir alâkası olmayacağının kesinliği yanında, asıl söz konusu edilmesi gereken Türkçe'den İngilizce'ye lugatının da Lehce-i Osmânî'den on yedi yıl önce 1859'da basılmış olması, hem de askerler, iş ve ticaret adamları için pratik bir gaye ile hazırlanmış bulunması dolayısıyla yer verdiği Türkçe sözlerin onun yanında pek cılız kalması, ayrıca lugatının asıl büyük ve en geniş şeklinin Ahmed Vefik Paşa'nın eserinin ilk baskısının çıkışından çok sonra 1890'da ortaya konulmuş olması gerçeği karşısında bu iddia kendiliğinden çöker. Lugatının 1890'da, yani Lehce-i Osmânî müellifi henüz hayatta iken yayımlanan bu baskısının önsözünde Redhouse'ın Ahmed Vefik Paşa'nın eserinden istifade ettiğini, onun kendisine rehberlik eden eserlerden biri olduğunu belirtmesi bu iddiayı büsbütün hükümsüz kılar.

Kendisinden sonra Türkçe için birçok lugat ortaya konmuş olmasına ve tenkit edilecek taraflarına, karışıklığına, çeşitli kusurlarına rağmen Lehce-i Osmânî, kolayca tüketilmez malzemesiyle bir müracaat kaynağı olma değerini bugün de korumaktadır. Ahmed Vefik Paşa Lehce-i Osmânî'ye koyduğu, o güne kadar yazı dilinde kullanılmamış pek çok kelimeyi kendi tiyatro tercümelerinde kullanmıştır (örnek için bk. Tansel, XXVIII/110 [1964], s. 265-280).

Lehce-i Osmânî, ikinci basımı esas alınarak Recep Toparlı tarafından Latin alfabetik sistemine göre yeni harflere çevrilmiş, her iki cildi için ayrıca Arap harflerine göre birer dizin ilâve edilerek yayımlanmıştır (Ankara 2000).

BİBLİYOGRAFYA

J. W. Redhouse, A Turkish and English Lexicon, İstanbul 1890, s. IX, XI, XII; I. Kunoş, Türk Halk Edebiyatı, İstanbul 1925, s. 6-7; Yusuf Akçura,

Türk Yılı, İstanbul 1928, s. 301-302; Sevim Güray, Ahmet Vefik Paşa, Ankara 1966, s. 39-50; Babinger (Üçok), s. 406; F. Tansel, “Ahmed Vefik Paşa’nın Eserleri”, TTK Belleten, XXVIII/110 (1964), s. 252-255, 265-280; Avni Gözütok, “Türkiye Türkçesi’nin İlk Sözlüğü Lehce-i Osmanî”, EFAD, sy. 24 (1997), s. 29-37; Bahriye Çeri, “XIX. Yüzyıldan Osmanlıca Bir Sözlük Lehçe-i Osmânî”, Kebikeç, III/6, Ankara 1998, s. 169-174; Kāmûsü’l-a‘lâm, VI, 4688-4689; Ahmet Hamdi Tanpınar, “Ahmed Vefik Paşa”, İA, I, 209; Nihad Sâmi Banarlı, Resimli Türk Edebiyâtı Târihi, İstanbul 1979, II, 1069.

Ömer Faruk Akün

LEHİC

(لحج)

Yemen’de bir şehir ve merkezi olduğu idarî bölge.

Bugün atlaslarda daha çok el-Havta (al-Hawtah) adıyla yer alan Lehic (Ar. Lahc), Güney Yemen’de Aden’in kuzeybatısında kıyıya yakın bir düzlük üzerinde kurulmuştur. Şehre adını veren Himyerî asıllı Lahc b. Vâil’in soyu Gavs b. Katan b. Arîb b. Züheyr yoluyla Kahtân’a ulaşır. Yine Kahtânîler’den Asbah b. Amr b. Hâris’in Asâbih adıyla tanınan ahfadı da Lehic’de yaşardı.

Yemen’in müslümanlar tarafından fethi sırasında İslâm hâkimiyeti altına alınan Lehic’de daha sonra Abbâsî Halifesi Me’mûn’un Yemen valisi Muhammed b. Abdullah b. Ziyâd, Ziyâdîler hânedanını kurdu (203-402/818-1012). Bu dönemde Karmatîler şehri kısa bir süre için işgal ettiler (293/906). Ziyâdîler’in ardından Habeş asıllı köleler iktidarı ele geçirdilerse de o sırada Benî Ma‘n ailesi Aden, Şihr ve Hadramut’la beraber Lehic’e de hâkim oldu. 454’te (1062) Aden’i alan Suleyhîler’den Mükerrem Ahmed, Lehic’in idaresini Zürey‘îler’den Abbas ile Mes‘ûd’a bıraktı (473/1080). Zürey‘îler’in Lehic’deki hâkimiyeti, Eyyûbîler’den el-Melikü’l-Muazzam Turan Şah’ın Yemen’i fethine (569/1174) kadar devam etti.

1174-1229 yılları arasında Eyyûbîler’in hâkimiyetinde kalan Lehic’de daha sonra Resûlîler (1229-1454) ve Tâhirîler (1454-1517) hüküm sürdüler. Tâhirîler’den Âmir b. Abdülvehhâb, Memlük Sultanı Kansu Gavri’ye başvurarak Kızıldeniz limanlarına saldırmakta olan Portekizliler’e karşı yardım istedi. Bunun üzerine Kansu Gavri, o sırada hizmetinde bulunan Osmanlı denizcisi Selman Reis ile birlikte Hüseyin Bey kumandasında bir donanma gönderdi; Kızıldeniz’deki Kemerân adasına yerleşen Memlük ordusu erzak talepleri Âmir tarafından reddedilince onun üzerine yürüdü. Zebîd ele geçirildi ve Âmir San‘a önlerinde öldürülüp Tâhirîler hânedanına nihayet verildi. Bu gelişmeler daha sonra Osmanlılar’ın bölgeyi fethine yol açtı ve çıkan karışıklarla Portekiz saldırıları üzerine Mısır Beylerbeyi

Hadım Süleyman Paşa yetmiş altı gemiden oluşan donanmasıyla Aden'i zaptetti (1538). Osmanlılar 1045 (1635) yılına kadar bölgeyi ellerinde tuttular; bu tarihten itibaren Zeydî imamları etkili oldular. 1141'de (1729), bazı en-sâb âlimlerine göre Kudâa'nın Havlân kolundan gelen Abdelî kabilesinin (Abâdil) reisi Fazl b. Ali, Zeydî imamlarına karşı bağımsızlığını ilân etti ve Lehic'i başşehir yaptı. Böylece bir asırdan uzun bir süre bağımsız yaşayacak olan Lehic Sultanlığı kuruldu.

Abdelîler'den Lehic Sultanı Ahmed b. Abdülkerîm'in (1792-1827) 1802'de İngiltere hükümetiyle bir dostluk ve ticaret antlaşması imzalaması İngilizler'in Kızıldeniz'deki varlıklarına hukukî zemin oluşturdu. İngiliz Doğu Hindistan Şirketi 1254 (1838) yılında Osmanlı Devleti'nin izniyle Aden'de bir ticaret merkezi kurdu. Asıl hedefleri oralarda varlıklarını kanıtlamak olan İngilizler hukukî bakımdan Osmanlı Devleti'ne tâbi, fakat fiilî bakımdan Lehic sultanına bağlı Aden'in otoritesine karışmaya başladılar ve şirketin bir gemisinin yağmalanması bahanesiyle burayı işgal ettiler. Sultan Muhsin b. Fazl (1827-1847) İngilizler'le mücadeleye girdiyse de sonuçta Aden'in kaybını önleyemedi ve işgalin ardından onlarla bir antlaşma imzalamak zorunda kaldı (1839). İngilizler, Doğu Hindistan Şirketi adına imzaladıkları bu antlaşmaya göre Lehic sultanı ile haleflerine yılda 6000 riyal ödemeye söz veriyorlardı. Aden'in kaybına bir türlü razı olamayan Sultan Muhsin, İngilizler'e karşı gizlice harekete geçtiyse de başarı kazanamadı ve hânedan mensupları hariç bütün Abdelîler Aden'den çıkarıldı. Neticede Sultan Muhsin peşpeşe imzaladığı iki yeni antlaşma ile (11 Şubat 1843, 20 Şubat 1844) İngilizler'in egemenlik ve himayelerini kabullenip dışişlerinden feragatle yalnız içişlerini yürütmeyi taahhüt etti. Bundan sonra İngilizler mahallî küçük sultanlıklarla bir dizi anlaşma yaparak hepsini doğrudan kendilerine bağladılar. 1846'da Sultan Muhsin tekrar mücadeleye başladı; fakat ertesi yıl öldü ve yerine geçen büyük oğlu Ahmed (1847-1849) İngilizler'e karşı teslimiyet politikası izledi. Muhsin'in diğer oğlu Ali ise (1849-1866) babasının yoluna döndü. Fakat bağımsızlığını elde etmek için 18 Mart 1858'de yaptığı son savaşta yenildi ve mecburen o da uzlaşma yolunu seçti. Osmanlılar'ın 1873'teki Yemen harekâtı sırasında İngilizler Lehic'i işgal ettiler ve politik baskılarla harekâtın oraya kadar genişlemesini engellediler. I. Dünya Savaşı sırasında sultanın İngilizler'le iş birliği yapması üzerine Türk ordusu Lehic'e kadar geldi ve İngilizler'i şehri tahliye etmek zorunda bıraktı (1915). Osmanlılar

1918 yılına kadar burayı hâkimiyetleri altında tuttular; bu tarihten itibaren Lehic sultanları yine İngilizler'in himayesinde varlıklarını sürdürdüler.

Aden sömürgesini önce Batı Aden himayesi (Aden ve yakın çevresi) ve Doğu Aden himayesi (Hadramut bölgesi) olarak ikiye ayıran İngilizler, 1947'de bu idareleri Lehic liderliğinde birleştirip Güney Arap Emirlikleri Federasyonu adı altında bir devlet haline getirmeyi ve bu yeni Arap devletinin Arap Birliği'ne katılmasını sağlamayı planladılar. Fakat Lehic sultanı tarafından Arap Birliği'ne sunulan teklif reddedildi. 1952'de Lehic Sultanı Fazl'ın Yemen'e sığınması üzerine İngilizler kardeşi Ali'yi sultan ilân ettiler. Ancak İngilizler bölgede birleşik bir Arap devleti kurmaktan vazgeçmediler ve 1954'te yeniden bu konuyu ortaya atarak aralarında Lehic Sultanı Ali'nin de bulunduğu yirmi kadar sultanın tamamının karşı çıkmasına rağmen sonunda Güney Arap Emirlikleri Federasyonu'nu kurdurdular (1959). Bu devlet 1967'de Güney Arabistan Federasyonu'na dönüştü ve önceleri yönetime karışmayan Lehic Sultanı Fazl b. Ali federal savunma bakanı oldu. 1967'ye kadar devam eden federasyon, İngilizler'in bölgeden çekilip Güney Yemen Halk Cumhuriyeti'nin (1970'ten sonra Yemen Demokratik Halk Cumhuriyeti) kurulmasıyla ortadan kalktı (bk. YEMEN).

Lehic günümüzde nüfusu 10.000'i biraz aşan, yeşillikler içinde küçük bir vaha şehri olmasına rağmen Aden Limanı'nı Yemen'in diğer merkezlerine bağlayan yol üzerinde bulunması sebebiyle önem taşımaktadır. Lehic'in tarihte Güney Arabistan şehirleri arasında siyasî olduğu kadar ilmî açıdan da önemli bir yeri vardır. Burada yetişen fikir ve ilim adamlarının başında edip Müslim b. Muhammed el-Lahcî, fakih İbn Mîş ve fakih

Muhammed b. Saîd el-Füraydî el-Lahcî'nin adları sayılabilir. Lehic şehrinin bugün merkezi olduğu Lehic idarî bölgesi 12.766 km² genişliğindedir ve yaklaşık 400.000 nüfusa sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA

Hemdânî, Ṣıfatü Cezîreti'l-ʿArab (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekvaʿ el-Hivâlî), Riyad 1974, s. 70-71, 203-205, 277-278, 343-344; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, V, 14; İbn Hâtim, es-Simṭü'l-ġāli'ṯ-ṯemen fî aḫbâri'l-mülûk mine'l-Ġuz bi'l-Yemen: The Ayyūbids and Early Rasūlids in the Yemen (nşr. G. R. Smith), London 1974-78, I-II; Emîn er-Reyhânî, Mülûkü'l-ʿArab, Beyrut 1929, I, 175, 183, 338-427; M. Kemâl Abdülhamîd, el-İstiʿmârü'l-Biriṭânî fî cenûbi'l-Cezîreti'l-ʿArabiyye, Kahire, ts., s. 11-12, 55-57, 72, 97, 99, 103, 108, 150-151, 200-213; Seyyid Mustafa Sâlim, Tekvînü'l-Yemeni'l-ḥadîs̱, Kahire 1963, s. 199-209; a.mlf., el-Ves̱âʾiḳu'l-Yemeniyye, Kahire 1982, s. 38, 331, 458, 469; Ahmed Hüseyin Şerefeddin, el-Yemen ʿabre't-târîḫ, Âbidîn 1384/1964, s. 25-26, 35; Ahmed b. Fazl b. Ali Muhsin el-Abdelî, Hediyyetü'z-zemen fî aḫbâri mülûki Laḥc ve ʿAden, Beyrut 1400/1980, tür.yer.; İhsan Süreyya Sırma, Osmanlı Devleti'nin Yıkılışında Yemen İsyanları, İstanbul 1980, s. 46-49, 72, 162; The Middle East and North Africa (1984-85), London 1984, III, 784-787; R. N. Mehra, Aden-Yemen, Delhi 1988, s. 177; G. R. Smith, "Laḥc" (trc. Hüseyin Abdullah el-Ömerî), el-Mevsûʿatü'l-Yemeniyye, Beyrut 1402/1992, II, 797-800; a.mlf., "Laḥdj", EI² (İng.), V, 601-602; Cengiz Orhonlu, "XVI. Asrın İlk Yarısında, Kızıldeniz'de Osmanlılar", TD, XII/16 (1961), s. 14-15; Kāmûsü'l-aʿlâm, V, 3987; Adolf Grohmann, "Lahic", İA, VII, 3-5; O. Löfgren, "ʿAdan", EI² (İng.), I, 180-182.

Sâmî es-Sakkâr

LEHİSTAN

(bk. POLONYA).

LEHV

(bk. EĞLENCE; OYUN). LEKĀNÎ, Abdüsselâm b. İbrâhim

(عبد السلام بن إبراهيم اللقاني)

Ebû Muhammed (Ebü'l-Ferec) Abdüsselâm b. İbrâhîm b. İbrâhîm el-Lekānî (ö. 1078/1668)

Mâlikî âlimi.

971 (1563) yılında muhtemelen Kahire'de dünyaya geldi. Babasının doğduğu yerleşim merkezine nisbetle Lekānî diye tanındı. Tahsilini babası İbrâhim el-Lekānî'nin ders halkasında tamamladı, onun önde gelen öğrencileri arasında yer aldı. Necmeddin Muhammed b. Ahmed el-Gaytî, Ebû Abdullah Muhammed b. Sinne ve Ebû Abdullah Muhammed Abdülkādir el-Fâsî gibi âlimlerden ders aldı (Abdülhay el-Kettânî, I, 118, 183; II, 890, 1027). Öğrenimini tamamladıktan sonra ders okutmaya ve eser yazmaya başladı. Babasının vefatı üzerine onun yerine Ezher müderrisliğine getirildi. Yetiştirdiği öğrenciler arasında Ebû Sâlim el-Ayyâşî, Ebü'l-Esrâr Hasan b. Ali b. Muhammed el-Acîmî ve Ebû Âmir Ahmed en-Nefrâvî gibi isimler bulunmaktadır (Mahlûf, s. 304; Abdülhay el-Kettânî, II, 811). Abdüsselâm el-Lekānî 15 Şevval 1078 (29 Mart 1668) tarihinde Kahire'de vefat etti ve orada defnedildi.

Eserleri. 1. İrşâdü'l-mürîd li-Cevhereti't-tevḥîd. Babasının Cevheretü't-tevḥîd adlı manzum akaid risâlesine yine kendisinin yazdığı ʿUmdetü'l-mürîd adlı hacimli şerhin İbrâhim el-Lekānî tarafından konulmuş olan ta'liklerin müellif tarafından yeniden düzenlenmesi suretiyle meydana getirilmiş bir şerh mahiyetindedir (bk. CEVHERETÜ't-TEVHÎD). 2. İtḥâfü'l-mürîd li-Şerḥi Cevhereti't-tevḥîd. İrşâdü'l-mürîd'in genişletilmesiyle ortaya çıkan bir şerh olup Ezher'in lise kısmında ders kitabı olarak okutulmuştur. el-Emîrü'l-Kebîr es-Sünbâvî'nin Ḥâşiye ʿalâ İtḥâfi'l-mürîd adlı eseriyle birlikte basılmıştır (Bulak 1282; Kahire 1300, 1309). İbrâhim el-Bâcûrî (Kahire 1279) ve Muhammed Muhyiddin

Abdülhamîd (Kahire 1375/1955) bu şerhe hâşiye yazmışlardır. 3. Fetḥu'l-mecîd li-Kifâyeti'l-mürîd fi'l-kelâm. Ebü'l-Abbas Ahmed b. Abdullah el-Cezâirî'nin Kifâyetü'l-mürîd fi'l-kelâm adlı manzum akaid risâlesine Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî tarafından yazılan el-Menhecü's-sedîd fî şerḥi Kifâyeti'l-mürîd adlı şerh üzerine yapılmış bir şerhtir. Eser üzerine Dâvûd Ali el-Fâdıl tarafından tenkitli metin neşri mahiyetinde bir doktora çalışması yapıldığı (Rabat 1984) kaydedilmektedir (Répertoire des thèses, s. 13). 4. Tervîḥu'l-fuʾâd bi-mevlidi ḫayri'l-ʿibâd. Mevlidi nebî konusunun tasavvufî neşve içinde ele alındığı bir eserdir. 5. İbtisâmü'l-ezhâr min riyâżi'l-aḫbâr fî rebîʿi'l-ebrâr bi-mevlidi'l-ḥabîbi'l-muḫtâr. 6. Ḥüsnü'l-beyân fî tefsîri müfredâti'l-Ḳurʾân. 7. Muḳaddime fi'l-ʿışḳ ve'l-maḥabbe. 8. Muḳaddimâtü'l-fuṣûl. 9. ez-Zehrü'l-mens̱ûr (bu eserlerin nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, II, 395-396; Suppl., II, 357, 419).

Abdüsselâm el-Lekānî'nin bunların dışında şu eserlerinin de bulunduğu kaydedilmektedir: Fetḥu'l-vaṣîd li-hidâyeti'l-mürîd, Ḥâşiye ʿalâ Teẕkireti'l-Ḳurṭubî, es-Sirâcü'l-vehhâc bi-şerḥi kıṣṣateyi'l-isrâʾ ve'l-miʿrâc (müellifin hocalarından Necmeddin Muhammed b. Ahmed el-Gaytî'nin isrâ ve mi'rac hakkındaki eserine yazılan bir şerhtir).

BİBLİYOGRAFYA

Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1501, 1539; Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-es̱er, II, 416-417; Kādirî, Neşrü'l-mes̱ânî, II, 170-172; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, s. 304; Serkîs, Muʿcem, I, 473-474; II, 1592-1593; Brockelmann, GAL, II, 325-326, 357, 395-396; Suppl., II, 357, 419; Îżâḥu'l-meknûn, I, 284; II, 8, 172; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 216, 571; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 118, 183; II, 811, 890, 1027; Répertoire des thèses et mémoires: 1953-1984, Rabat 1987, s. 13; Cezzâr, Medâḫilü'l-müʾellifîn, III, 1417; Mevsûʿatü aʿlâmi'l-Maġrib (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1417/1996, IV, 1548-1549; Muhammed el-Beşîr Zâfir el-Ezherî, el-Yevâḳītü's̱-s̱emîne (Ṭabaḳātü'l-Mâlikiyye), Kahire 1420/2000, s. 149-150.

Metin Yurdagür LEKĀNÎ, İbrâhim b. İbrâhim

(إبراهيم بن إبراهيم اللقاني)

Ebû İshâk (Ebü’l-İmdâd) Burhânüddîn İbrâhîm b. İbrâhîm b. Hasen el-Lekānî (ö. 1041/1632)

Cevheretü’t-tevḥîd adlı manzum akaid risâlesiyle tanınan Mâlikî âlimi.

Mısır’da Demenhûr şehri yakınlarındaki Lekāne adlı yerleşim merkezinde dünyaya geldi. Kaynaklarda doğum tarihi hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Oğlu Abdüsselâm’ın 971 (1563) yılında doğduğu bilindiğine göre gençlik dönemi yıllarına ait bir tahminde bulunmak mümkündür. Sûfîmeşrep bir ulemâ ailesine mensup olduğu anlaşılan İbrâhim el-Lekānî’nin tahsil hayatına dair fazla bilgi yoksa da onun Mısır’daki Mâlikî ulemâsı arasında seçkin bir mevki kazandığı, Ezher’de müderrislik yaptığı yolundaki kayıtlara ve telif ettiği eserlere bakılarak iyi bir öğrenim gördüğü söylenebilir. Lekānî’nin birçok âlimden ders aldığını belirten Muhibbî, bunlar arasında dönemin Şâfiî ulemâsından İbn Kāsım el-Abbâdî ve Şemseddin er-Remlî, Mâlikî âlimlerinden Bedreddin el-Karâfî ve Sâlim b. Muhammed es-Senhûrî gibi isimlerle tarikattaki mürşidlerinin adını zikretmiştir (Ḫulâṣatü’l-es̱er, I, 6-7). Onun yetiştirdiği öğrenciler içinde oğlu Abdüsselâm el-Lekānî yanında Haraşî, Şebrâmellisî,

Yûsuf el-Gayşî, Hüseyin el-Hafâcî ve Ahmed b. Ahmed el-Acemî gibi âlimler sayılabilir. Sûfîliğe temayülüyle de tanınan Lekānî’nin 144 beyitten oluşan Cevheretü’t-tevḥîd adlı risâlesini, şeyhi Ebü’l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. Osman eş-Şernûbî’nin işaretiyle bir gecede yazdığı rivayet edilmektedir. 1041 (1632) yılında hac farîzasını yerine getiren Lekānî dönüş yolu üzerindeki Akabe (Eyle) yakınlarında vefat etmiş ve öldüğü yerde defnedilmiştir (Muhibbî, I, 9).

Eserleri. 1. Cevheretü’t-tevḥîd*. Başta kendisi ve oğlu Abdüsselâm olmak üzere birçok âlim tarafından şerhedilen bu risâle ilk defa Bulak’ta yayımlanmış (1241), daha sonra şerhleriyle birlikte çeşitli baskıları yapılmıştır (meselâ bk. Abdülvâhid el-Mîrganî, Buġyetü’l-mürîd li-Cevhereti’t-tevḥîd, Tunus 1938). 2. Menârü ehli’l-fetvâ ve ḳavâʿidü’l-iftâ bi’l-aḳvâ. Mâlikî fetva usulüne dair bir eser olup Ziyâd b. Muhammed b. Mahmûd Humeydân tarafından Sudan’daki Omdurman (Ümmüdurmân)

İslâm Üniversitesi'nde yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlanmış (Humaidān 1988) ve ardından Beyrut'ta yayımlanmıştır (1412/1992). 3. Naṣîḥatü'l-iḫvân bi'ctinâbi şürbi'd-duḫân. 4. Ḥâşiye ʿalâ Muḫtaṣari Ḫalîl. Halîl b. İshak el-Cündî'ye ait el-Muḫtaṣar*a Lekānî'nin hocalarından Sâlim b. Muhammed es-Senhûrî tarafından yazılan şerhin hâşiyesidir. 5. Ḳażâʾü'l-vaṭar min Nüzheti'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker. İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî'nin hadis ilimlerini altmış beş nevi halinde incelediği Muḳaddime'sinin İbn Hacer el-Askalânî tarafından kırk nevi daha eklenerek yazılan Nuḫbetü'l-fiker'e yine kendisinin yaptığı Nüzhetü'n-naẓar adlı şerhe yazılmış bir hâşiyedir. Kâtib Çelebi bu eseri Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker şeklinde kaydetmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1936). 6. (İcmâlü'l-vesâʾil ve) Behcetü'l-meḥâfil (ve ecmelü'l-vesâʾil) bi't-taʿrîf bi-rüvâti'ş-Şemâʾil. Tirmizî'ye ait Şemâʾilü'n-nebî'nin şerhidir. 7. esSened fî beyâni ḥuceci ehli'l-ġay ve'r-rüşd. 8. Şerḥu't-Taḳrîb ve't-teysîr (bu eserlerin nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, II, 412-413; Suppl., II, 436-437). 9. Neṡrü'l-meʾâṡir fî men edrektühum min ʿulemâʾi'l-ḳarni'l-ʿâşir. Müellifin kendi hayatını anlattığı ve hocalarıyla döneminin ilim ehlini tanıttığı "meşyaha" türünde bir eserdir (Muhibbî, I, 7; Tûnekî, III, 35). 10. Tuḥfetü ẕürriyyeti ʿAlî Ebhelûl bi-esânîdi cevâmiʿi eḥâdîṡi'r-Resûl (Muhibbî, I, 7; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 30; Abdülhay el-Kettânî, I, 130, 284-285). 11. Keşfü'l-kürûb li-mülâḳāti'l-ḥabîb ve't-tevessül bi'l-maḥbûb (bu tasavvufî kasidenin metni için bk. Muhibbî, I, 8-9; Tûnekî, III, 37-38).

Lekānî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Ḫulâṣatü't-taʿrîf bi-deḳāʾiḳi Şerḥi't-Taṣrîf (İzzeddin ez-Zencânî'nin el-ʿİzzî fi't-taṣrîf adlı Arapça gramer kitabına Sa'deddin et-Teftâzânî'nin yazdığı şerhin hâşiyesidir); Tavżîḥu el-fâẓi'l-Âcurrûmiyye; ʿİḳdü'l-cümân fî mesâʾili'ḍ-ḍamân; Taʿlîḳu'l-ferâʾid ʿalâ Şerḥi'l-ʿAḳāʾid (Teftâzânî'nin eserine yazılmış bir hâşiyedir); el-Büdûrü'l-levâmiʿ min ḫudûri Cemʿi'l-cevâmiʿ (Tâceddin es-Sübkî'nin fıkıh usulüne dair eserine Celâleddin el-Mahallî'nin yaptığı şerhin hâşiyesidir).

BİBLİYOGRAFYA

Şa‘rânî, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 3; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 620; II, 1139, 1148, 1319, 1628, 1936; Muhibbî, Ḫulâṣatü’l-eṯer, I, 6-9; Kādirî, Neşrü’l-meṯânî, I, 289; Tûnekî, Muʿcemü’l-muṣannifîn (nşr. Sıddîk Kemâl el-Mekkî), Beyrut 1344/1925, III, 33, 35, 37-38; Mahlûf, Şeceretü’n-nûr, s. 289, 291, 485; Serkîs, Muʿcem, II, 1592; Brockelmann, GAL, II, 412-413; Suppl., I, 269, 611; II, 416, 436-437; Îżâḥu’l-meknûn, I, 171, 203, 324; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 30-31; C. Zeydân, Âdâb (Dayf), III, 359; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, I, 130-131, 284-285; M. Watt, İslâmî Tetkikler: İslâm Felsefesi ve Kelâmı (trc. Süleyman Ateş), Ankara 1968, s. 138-139; İffet Muhammed eş-Şerkāvî, “İbrâhim el-Leḳānî”, Muʿcemü aʿlâmi’l-fikri’l-insânî, Kahire 1984, I, 21-23; Mevsûʿatü aʿlâmi’l-Maġrib (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1417/1996, III, 1292; Emrullah Yüksel, “Cevheretü’t-tevhîd / Lekānî”, EAÜİFD, sy. 6 (1986), s. 229-233.

Metin Yurdagür

LEKLER

Dağıstan'da yaşayan Kafkas halklarından biri.

Dağıstan'ın orta kesiminde, Dulti dağının güney ve güneybatı kısımlarında Sulak nehrinin dört kolu (Koysu) arasındaki bölgede bulunan Lekler genellikle kaynaklarda Kazı / Gazi-Kumuk adıyla anılır. VIII. yüzyılda Ebû Müslim kumandasındaki orduya boyun eğerek Dağıstan içinde Kumuk kasabası ve civar köylerinde İslâmiyet'i kabul eden ilk topluluklardan biridir. İslâmiyet'in yayılmasında gösterdikleri

çabalar dolayısıyla kendilerine Araplar'ca "Gazi" unvanının verildiği zikredilir.

Lekler'in idarecileri İslâmiyet'i kabul etmeden önce Şavkal unvanıyla anılıyordu. Bu isim daha sonra Şamhal'a dönüştü. Şamhal'ın nasıl ortaya çıktığı tartışmalı olmakla birlikte Lek / Gazi Kumuk hâkimleri Şamhal olarak adlandırıldı. Şamhallar VIII. yüzyıldan XVI. yüzyıl sonlarına kadar yönetimlerini sürdürdüler. Şamhal Çoban'ın 1578'de ölümünün ardından hanlık dört oğlu arasında paylaşıldı ve eski gücünü kaybetmeye başladı. Daha sonra Tarku ve Buynak idarecisi olan büyük oğlunun hâkimiyeti diğerleri tarafından tanındı, Şamhallar ikametgâhlarını ovada bulunan Tarku'ya taşıdılar. 1639'da Surhay Han Mirza'nın ölümü üzerine mirasçıları Kumuk'u tamamen terkedince (Grigoriantz, s. 192) dağlarda yaşayan Gazi-Kumuklar, Şamhal neslinden gelenlerden olmak üzere Arapça "halk" ve Lekçe "lavai" (yüce, ulvi) kelimelerinden türetilen "Halklavai" adını verdikleri reisleri iş başına getirdiler.

XVI. yüzyılın son çeyreğinde Kafkaslar'da Osmanlı Devleti ile İran arasındaki nüfuz mücadelesi Gazi-Kumuklar'ı da etkiledi ve bunlar 1578'de Osmanlı hâkimiyetine girdiler. Bununla birlikte Gürcü ve Kabartaylar'la verdikleri mücadeleyi sürdürdüler. 1586'da Gürcü Kahetya kralı ittifak halinde bulunduğu Ruslar'dan yardım istedi. Astrahan'dan sonra dikkatini bu bölgeye yönelten Ruslar, Boyar Hvorstin'in kumanda ettiği bir kuvveti Lekler üzerine gönderdiler. Bu kuvvetler Tarku'yu alıp Koysu ve Sulak'ta

birer kale inşa etti. Fakat arkasından ağır bir yenilgiye uğratıldılar ve buradan çekilmek zorunda kaldılar.

Çar Gudonov'un Kafkaslar'da yer edinmek ve daha önceki mağlûbiyetin öcünü almak üzere 1604'te biri Buturlin kumandasında Kazan'dan, diğeri Pleşçev kumandasında Astrahan'dan gönderdiği birlikler Tarku'yu yeniden işgal ettilerse de bir yıl sonra Çolak Surhay'ın iki oğlu Sultan Buta ve Âdil Giray tarafından yenilgiye uğratıldılar. Bu iki mağlûbiyet, Ruslar'ın Kafkaslar'daki ilerleyişini I. Petro dönemine (1689-1725) kadar durdurdu. Ruslar'a karşı kazanılan zaferin ardından Surhay Han diğer Dağıstan hanlarıyla birlikte İran'a karşı ayaklandı. Bu esnada Kuba ve Şeki'yi İranlılar'ın elinden kurtardıkları gibi Şemâhî'nin (Şamahı) zaptı esnasında 3000 Rus tüccarının öldürülmesi, 1722 Afgan-İran savaşında Rusya'ya İran'a yardım bahanesiyle buralara müdahale etme fırsatı verdi. Kafkaslar'a Rus müdahalesi olmadan önce Gazi-Kumuk Han'ı Şamhal Âdil Giray 1718'de Büyük Petro'ya sadakatini sunmuş ve Ruslar'ın Kafkaslar'a ayak bastığı 1722 yılında onlara yardımcı olmuştu. Ancak bir yıl sonra çarla anlaşmazlığa düşerek Ruslar tarafından yakalanmış ve Beyaz deniz kıyısındaki Arhangelsk'e sürgün edilmiştir. Bu olayın hemen arkasından Şamhallık Ruslar tarafından ortadan kaldırılmış, fakat Petro'nun ölümü üzerine yerine geçen Çariçe Anna Ivananovna'nın İran'la 1732 ve 1735 yıllarında yaptığı antlaşmaların ardından Kafkaslar'dan çekilmesinden sonra Nâdir Şah Şamhallığı yeniden ihdas ederek bu unvanı Âdil Giray'ın oğluna vermiştir.

1768-1774 Osmanlı-Rus savaşının ardından imzalanan Küçük Kaynarca Antlaşması ile Kabartay Rus toprağı olarak kabul edilince Şamhal Murtaza Ali 1776'da Rus hâkimiyetine girdi (a.g.e., s. 193). Ruslar'ın İran'la 1804-1813 yılları arasında yaptıkları savaşta Rusya'ya bağlı bir han iken isyan eden II. Surhay Han, 1811'de General Hatunsev tarafından mağlûbiyete uğratıldıktan sonra yardım temini maksadıyla Tebriz'e gitti. Bu arada Ruslar 1812'de, onun hâkimiyetinde bulunan Kura'yı Rus yandaşı ve kendi can düşmanı olan Arslan Han'a vererek Kürin Hanlığı'nı meydana getirdi. Bir ara Gazi-Kumuk, Surhay Han'ın eline geçmişse de İran'ın Ruslar'la yaptığı Gülistan Antlaşması'nın (1813) ardından Surhay Han Ruslar'a boyun eğdi. Bu arada Osmanlı-Rus savaşı sırasında (1806-1812) Osmanlı Devleti'nin diğer Dağıstan hanları yanında Gazi-Kumuk Hanı Surhay

Han’a da savaşa katılması için hükümler gönderdiği tesbit edilmektedir (BA, HH, nr. 44645-B, K; BA, Nâme-i Hümâyun Defteri, nr. X/I, s. 131). 5000 ruble maaş ve tuğgenerallik rütbesiyle Ruslar’a bağlı olan Gazi-Kumuk Hanı Surhay, bölgedeki diğer hanlar gibi Ruslar’ın 1817’den itibaren Dağıstan’a yönelik hareketinin tam bir hâkimiyet kurma amacı taşıdığını farkedince isyan etti (BA, HH, nr. 44627). 1820’de Çırak’ı kuşattıysa da başarılı olamadı ve İran’a kaçtı. Fakat mücadelesini 1826-1828 İran-Rus savaşında da sürdürdü (BA, HH, nr. 21863-U, K).

Kafkaslar’da Osmanlı Devleti ve İran gibi iki gücün çekilmesinin ardından Ruslar’a karşı verilen mücadele mahallî unsurlara dayanan Mürîdiyye hareketleriyle devam etti. 1859 yılına kadar süren bu savaşlar esnasında Kumuk bölgesi 1842’de Şeyh Şâmil tarafından ele geçirildi, fakat daha sonra Ruslar tarafından işgal edildi. Şeyh Şâmil’in 1842’deki başarısının hemen ardından 1844’te pek çok Lek, Andi dağ silsilesinin eteklerine yerleştirildi, bugün de burası Novo Lakskiy (yeni Lek) adıyla anılır. 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşı esnasında Çarlık rejimine karşı tekrar isyan eden Lekler, 20 Eylül 1877’de Kumuk Kalesi’ni ele geçirdilerse de Ruslar’a mağlûp oldular (Erckert, s. 255-256). 1917 Rus İhtilâli sonrasında da Ruslar’a karşı mücadele ettiler, ancak 1920’de bu hareketleri son buldu.

Dağıstan coğrafyasında çeşitli etnik gruplardan biri olan Gazi-Kumuklar’ın nüfusu 1891’de 23.824, 1926’da 40.384, 1931’de 51.000, 1959’da 63.529, 1970’te 85.822 idi (bunların 72.240’ı [% 84,2’si] Dağıstan’da yaşamaktadır). 1989 sayımına göre toplam Dağıstan nüfusu içinde % 6’yı oluşturan Lekler’in nüfusu 108.000’i aşmış olup günümüzde 120.000’in üzerinde olmalıdır.

Gazi-Kumuklar’ın yerleştiği alan dağlık olması sebebiyle arazisi genelde küçük baş hayvan yetiştiriciliğine uygundur. Bu da Gazi-Kumuk halkının Dağıstan’daki göçmen işçiler içinde en yüksek oranı teşkil etmesine yol açmıştır. Ayrıca bölgede küçük çaplı da olsa deri, dokuma ve çömlek imalâthanesi mevcut olup altın ve maden işlemeciliği gelişmiştir. Kuzey Dağıstan’da oluşturulan yeni Lek bölgesinde bahçecilik, tarım, bağcılık ve ipek böceği yetiştiriciliği yapılmaktadır.

Dağıstan’daki Lekler’den başka İran’ın güneyinde Lurlar’la karışık olarak

yaşayan bir kürt kabilesi de Lek adıyla anılır. Bunların adları Farsça'da "yüz bin" anlamındaki "lek"ten gelir. Şerefnâme'ye göre bunlar Zendler'in yanında İran'a bağlı ikinci derecede bir kabiledir. Şah Abbas'ın emriyle Lûristan'a yerleştirildikleri belirtilir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, HH, nr. 21863-U, K; 44627; 44645-B, K; BA, Nâme-i Hümâyun Defteri, nr. X/1, s. 131; Kefeli İbrahim Efendi, Tevârîh-i Tatar Han ve Dağıstan ve Moskov ve Dest-i Kıpçak Ülkelerinindir, Pazarcık 1933, s. 48-49; Mehmed Efendi, Risâle-i Ahvâl-i Dağıstan ve Moskov ve Ahvâl-i Mülûk-i Sâire, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3905, vr. 6a-8a; R. von Erckert, Der Kaukasus und seine Völker, Leipzig 1881, s. 248, 255-256; İ. Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi (Ankara 1959), Ankara 1995, IV/I, s. 175-195; Şerafettin Erel, Dağıstan ve Dağıstanlılar, İstanbul 1961, s. 39, 99-102; Fahrettin Kırzıoğlu, Osmanlılar'ın Kafkas-Ellerini Fethi (1451-1590), Ankara 1976, s. 309, 310, 314; V. A. Potto,

Kavkazskaya Voyna, Stavropol 1994, II, 189; J. F. Baddeley, Rusların Kafkasya'yı İstilası ve Şeyh Şamil (trc. Sedat Özden), İstanbul 1995, s. 41; Alexandre Grigoriantz, Kafkasya Halkları (trc. Doğan Yurdakul), İstanbul 1999, s. 191-193; J. Marquart, "Beiträge zur Geschichte und age von Eran", ZDMG, XLIX (1895), s. 628-672; İsmail Özsoy, "Diller ve Milletler Ülkesi Dağıstan", Avrasya Etüdleri, sy. 4, Ankara 1996-97, s. 41-64; Ramazan Özey, "Kafkasya ve Kafkas Ülkeleri", a.e., sy. 17, Ankara 2000, s. 21-40; Kāmûsü'l-a'lâm, VI, 3770; Mirza Bala, "Kazı-Kumuk", İA, VI, 523-525; W. Barthold - [David K. Kermani], "Ḳumuḳ", EI² (İng.), V, 381-384; V. Minorsky, "Lak", a.e., V, 616-617; R. Wixman, "Laḳ", a.e., V, 617-618; "Laki", BSE, XXXV, 677-678; N. Kuznetsov, "Dagestan", Entsiklopediçeskiy Slovar, XIX, 27-32; "Laki", a.e., XXXIII, 258.

Mustafa Aydın

LEKNEV

(لكنو)

Hindistan'da Uttar Pradeş eyaletinin merkezi olan şehir.

Ganj nehrine sol taraftan katılan Gumti (Gomati) ırmağının kenarında kurulmuştur. Leknev'in (Lucknow, Lakhnau) bilinen tarihi XIII. yüzyılın başlarına kadar gider. 1394-1478 yılları arasında Şarkî Sultanlığı'nın hâkimiyetinde kalan şehir daha sonra Delhi Sultanlığı'nın, Hümâyun Şah zamanında da Bâbürlüler'in eline geçti ve Ekber Şah tarafından Ayodha eyaletine bağlandı. Bâbürlü Devleti'nin son dönemlerinde fiilen bağımsız hale gelen eyaletlerden Evedh'de Nevvâb hânedanını kuran Âsafüddevle Leknev'i kendisine merkez yaptı (1775); İngilizler 1819'da son Evedh Nevvâbı Gāzîüddin Haydar'ı kral ilân edince de burası bir kraliyet başşehri oldu. Bölgenin 1856'da İngiliz idaresine girmesi üzerine ve özellikle 1857'deki büyük ayaklanma sırasında Leknev'de şiddetli çarpışmalar meydana geldi; İngilizler uzun süre burada muhasara altında kaldılar. Hindistan Kongre Partisi ile Hindistan Müslümanları Birliği arasında İngiliz yönetimine karşı oluşturulan, ünlü pasif direniş, Hilâfet hareketlerinin temelini teşkil eden ittifak (Leknev Paktı) Aralık 1916'da burada imzalandı.

Hindistan İslâm kültüründe Bağdat, Kurtuba (Cordoba), Nîşâbur ve Buhara gibi merkezlerle kıyaslanan Leknev, İslâmî eğitimin Hindistan'daki en önemli müesseselerinden olan Firengî Mahal ile Nedvetü'l-ulemâ'nın kurulduğu yerdir. Eğitimin yanı sıra Leknev ayrıca Urdu edebiyatının en iyi örneklerinin verildiği çevrelerden biridir ve özellikle şiirde kendine has bir ekolü temsil eder. Bölgede ağırlıklı olan Şiî anlayışının da tesiriyle Kerbelâ, ölüm ve şehâdet gibi temalar üzerine inşa edilen mersiye türünün burada doruğa ulaştığına inanılır. XIX ve XX. yüzyılların önemli edebiyatçılarından olan ve Osmanlılar'la ilgili Doksanüç Harbi'ni (1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı) konu alan bir romanı (Hasan aur Angeline) ve çok sayıda yazısı bulunan Abdülhalîm Şarar Leknevli'dir. Şarar'ın Leknev'le ilgili çeşitli yerlerde çıkan yazıları günümüzde tekrar yayımlanmıştır (bk. bibl). Fıkıh ve hadis sahasında yazdığı çok sayıda

eserle tanınan Abdülhalîm el-Leknevî ve babası Muhammed Abdülhay el-Leknevî de bu şehirde yetişen tanınmış âlimlerdendir.

Gerek Delhi Sultanlığı'nın gerek Bâbürlüler'in başlıca şehirleri arasında yer alan Leknev bünyesinde birçok önemli mimari eser barındırmaktadır. Bunlar arasında Bârâ (büyük) ve Chota (küçük) İmambârâ ile bazı camiler ve Topkapı Sarayı'ndaki Bâb-ı Hümâyun örnek alınarak yapılan Rûmî Dervâze başta gelir. Bârâ İmambârâ (Âsafî İmambârâ), Nevvâb Âsafüddevle tarafından 1784'te On Muharrem tâziye törenleri için inşa ettirilmiş, özel bir tarza sahip, 49 m. boyunda, 16 m. eninde ve 15 m. yüksekliğinde bir yapıdır. Chota İmambârâ ise Nevvâb Muhammed Ali Şah (1837-1842) tarafından kendisi için bir türbe olarak yaptırılmıştır; eserin yanında bir de Tac Mahal'in küçük örneği yer almaktadır. Bârâ İmambârâ'nın batısında bulunan iki minareli ve üç kubbeli cami-mescidin yapımına Muhammed Ali Şah zamanında başlanmış, ancak bina onun ölümünden sonra tamamlanabilmiştir. Evrengzîb Şah'ın ziyareti anısına inşa ettirilen Evrengzîb Camii üç kubbeli tipik bir Hint-İslâm mimarisi örneğidir; sekizgen minareleri Delhi Cuma Camii'ninkileri andırır. Türbeler arasında en eskisi 1479 tarihli Şeyh Muhammed Türbesi'dir.

Günümüzde Kuzey Hindistan'ın en gelişmiş ticaret ve sanayi şehirlerinden biri olan Leknev'in ülkedeki diğer önemli merkezlerle kara, hava ve tren yolu bağlantıları mevcuttur. İkliminin uygunluğu ve topraklarının verimliliği sebebiyle çevresinde her türlü meyve, sebze, tütün ve tahıl üretimi yapılmaktadır. Sanayi özellikle kâğıt, deri, kimya, kozmetik ve mücevher alanlarında gelişmiştir. Çeşitli yönlerden gelen demir yollarının kavşağında bulunması Leknev'i aynı zamanda demiryolu malzemeleri üreten bir sanayi merkezi durumuna getirmiştir. Geleneksel el sanatlarından gümüş ve bakır eşya yapımı, işlemeli kadife üretimi ve kuyumculuk önem taşır. Şehirde Leknev Üniversitesi, İslâmî lisans ve lisans üstü eğitim veren Dârülulûm-i Nedvetü'l-ulemâ, Câmia Nizâmiye, Sultânü'l-medâris ve Medresetü'l-vâizîn gibi kurumlarla çok sayıda müze ve kütüphane bulunmaktadır. Leknev'in 1951'de 496.000 olan nüfusu 1981'de 895.721'e, 2003'te 2.294.000'e ulaşmıştır. Şehrin merkezi olduğu Leknev idarî biriminin nüfusu ise 3.681.416'dır (2001).

BİBLİYOGRAFYA

Abdul Halim Sharar, The Making of Colonial Lucknow: 1856-1877 (ed. V. T. Oldenburg), New Delhi 1987; a.mlf., Lucknow: The Last Phase of an Oriental Culture (ed. Fakhir Hussain - E. S. Harcourt), Delhi 1989; a.mlf., The Lucknow Omnibus (ed. R. Llewellyn - V. T. Oldenburg), Delhi 2001; F. Robinson, "A Group of Lucknow Intellectuals in the Early Twentieth Century", Urdu and Muslim South Asia: Studies in Honour of Ralph Russel (ed. C. Shackle), London 1989, s. 101-112; Lucknow: Memories of a City (ed. V. Graff), New Delhi 1997; W. H. Siddiqi, Lucknow: The Historic City, Rampur 2000; D. Nikolaziyade, "Leknev, merkez min merakizi'l - ḥaḍâreti'l - ʿArabiyyeti'l - İslâmiyye fi'l-Hind", Mecelletü Târîḫi'l-ʿArab ve'l-ʿâlem, XXXIV-XXXV/125-126, Beyrut 1989, s. 25-31; R. B. Whitehead, "Laknav", İA, VII, 8-9; Abdus Subhan, "Lakhnaw", EI² (İng.), V, 634-635; P. A. Andrews, "Lakhnaw (Monuments)", a.e., V, 635-637; Abdülhamit Birışık, "Hindistan (Hindistan'da İslâm Araştırmaları)", DİA, XVIII, 98-99.

Azmi Özcan

LEKNEVÎ

(اللكنوي)

Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî (1848-1886)

Hindistanlı muhaddis ve Hanefî fakihi.

Banda'da (Hindistan) doğdu. Soyu Ebû Eyyûb el-Ensârî'ye dayandığı için Ensârî nisbesiyle de anılır. Babası hadis, fıkıh ve aklî ilimlere dair otuzdan fazla eser vermiş bir âlimdir. Leknevî on yaşında iken Kur'an'ı ezberledi, babasından aklî ve naklî ilimleri öğrendi. Hâfızlık yaptığı yıllarda Farsça, belâgat ve hat dersleri aldı. On yedi yaşında öğrenimini tamamladıktan sonra babasıyla gittiği Haydarâbâd'da Medresetü'n-Nizâmiyye'de iki yıl eğitim öğretim faaliyetinde bulundu.

Babasıyla hacca gitti (1863), dönüşünde Haydarâbâd'da tedrîs ve telif hayatına devam etti. Babasının Haydarâbâd'da kadılık ve Adâletü'n-Nizâmiyye'de yöneticilik görevinde iken vefat etmesi üzerine (1868) bu görev kendisine verilmek istendiyse de kabul etmeyip Banda'ya döndü ve amcası Muhammed Mehdî'nin kızıyla evlendi.

Leknevî, ikinci haccı sırasında Ahmed b. Zeynî Dahlân ve İbn Humeyd'den Mekke'de, Muhammed b. Muhammed el-Arab el-Mağribî, Abdülganî b. Ebû Saîd el-Ömerî el-Müceddidî ve Ali el-Harîrî elMedenî'den Medine'de bazı eserlerin rivayeti için icâzet aldı. Babasının dayısı Muhammed Ni'metullah b. Nûrullah el-Ensârî'den matematik ve aklî ilimler, Muhammed Hâdim Hüseyin el-Muzafferpûrî'den Farsça ve riyâziyyât öğrendi. Hamîdüddin Ferâhî'den fıkıh okudu. Kısa ömrüne rağmen Zahîr Ahsen en-Nimevî, Muhammed Abdülbâkī el-Leknevî, İdrîs b. Abdülalî en-Nekrâmî gibi pek çok öğrenci yetiştirdi (Veliyyüddin en-Nedvî, s. 120-145). Leknevî 30 Rebîülevvel 1304'te (27 Aralık 1886) vefat etti. Kaleme aldığı biyografisinde kendisinde sâdık rüya görme özelliğinin bulunduğunu, meydana gelecek olaylar hakkında rüya yoluyla açıkça veya işaretle bilgi

sahibi kılındığını, bu yolla sahâbe ve ileri gelen âlimlerle görüşerek kendilerinden faydalandığını ileri sürmüştür (er-Refʿ ve't-tekmîl, neşredenin girişi, s. 28).

Usul ve fürû ilimlerinde söz sahibi olan Leknevî delillerden hüküm çıkarmada oldukça mâhirdi. Hanefî olmasına rağmen mezhebin görüşüne muhalif açık bir delil bulduğunda mezhebin görüşünü kabul etmezdi (Abdülhay el-Hasenî, el-İʿlâm, VIII, 1268). Hadis ilimleri ve fıkıh yanında tefsir, tarih, ensâb, edebiyat, felsefe ve mantıkla da meşgul olan Leknevî, İngiliz idaresinin Hint alt kıtasını işgalinin en yoğun yaşandığı dönemde dinin temel kaynaklarına dönüş hareketine önem vermiş, bu durum halkın kendisine olan güvenini arttırmış, Seyyid Ahmed Han öncülüğünde devam eden İngiliz yanlısı çabaların halk nazarındaki etkisinin azalmasında önemli rol oynamıştır.

Eserleri. 120'ye yakın çalışması bulunan Leknevî'nin tahkik ederek neşrettiği kitaplara mukaddimeler yazmak, eserin müellifi, şârihleri, o sahada yazılan diğer eserler hakkında bilgi vermek, eserin muhtelif nüshalarına başvurarak güvenilir bir nüsha ortaya koymak ve gerekli yerlere notlar düşmek suretiyle o zamana göre yeni bir tahkik usulü geliştirdiği kabul edilmiştir (Veliyyüddin en-Nedvî, s. 158-159). Belli başlı eserleri şunlardır: Hadis. 1. et-Taʿlîḳu'l-mümecced ʿalâ Muvaṭṭaʾi'l-İmâm Muḥammed. İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾının Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî rivayetinin şerhidir (Leknev 1297, 1306 [taşbaskı], 1346; nşr. Takıyyüddin en-Nedvî, I-III, Dımaşk 1412/1991). 2. er-Refʿ ve't-tekmîl fi'l-cerḥ ve't-taʿdîl. Cerh ve ta'dîl konusundaki belli başlı yanılgıları ortaya koyan eser Leknevî'nin sağlığında Mîzânü'l-iʿtidâl'in eki olarak yayımlanmış (Leknev 1301/1884, 1309), daha sonra Abdülfettâh Ebû Gudde'nin tahkikiyle neşredilmiş (Halep 1383/1963; Beyrut 1388/1968), Ebû Gudde 3. baskıdan itibaren (Beyrut 1407/1987) esere hacminden daha geniş dipnotlar eklemiştir. 3. el-Âs̱ârü'l-merfûʿa fi'l-aḫbâri'l-mevżûʿa. Adı bazı kaynaklarda yanlış olarak el-Envârü'l-merfûʿa şeklinde kaydedilen eser (Kehhâle, XI, 235; Abdülhay el-Kettânî, II, 729), belirli gün ve gecelerde kılınması tavsiye edilen nâfile namazlara dair mevzû olduğunda ittifak veya ihtilâf edilen rivayetleri bir araya getirmektedir (Leknev 1304; nşr. M. Saîd Besyûnî Zağlûl, Beyrut 1405/1984). 4. el-Ecvibetü'l-fâżıla*. Hadis meselelerine dair kendisine sorulan on sorunun cevabını ihtiva

etmektedir (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Halep 1384/1964). 5. H̱ayrü'l-ẖaber fî ez̠âni ẖayri'l-beşer. Ezan konusunda sorulan sorulara cevap vermek ve bu husustaki hadislerin sıhhat durumunu açıklamak üzere yazılmış bir risâle olup Mecmûʿatü'r-resâʾili's-sitte içinde yayımlanmıştır (Leknev 1303, 1323). 6. Şerḥu'l-Ḥıṣni'l-ḥaṣîn. İbnü'l-Cezerî'ye ait eserin şerhidir (Leknev 1278, 1306; Mekke 1304, 1307). 7. Ẓaferü'l-emânî fî Muẖtaṣari'l-Cürcânî. Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin el-Muẖtaṣar fî uṣûli'l-ḥadîs̱ (ed-Dîbâcü'l-müẕheb) adlı eserinin şerhidir (Leknev 1304; nşr. Takıyyüddin en-Nedvî, Dubâi 1415/1995; nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut 1416). Leknevî ayrıca İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî'nin ʿUlûmü'l-ḥadîs̱'ini Muḳaddimetü İbni's-Ṣalâḥ adıyla neşretmiştir (Leknev 1304 [taşbaskı]).

Fıkıh. 1. ʿUmdetü'r-riʿâye fî ḥalli Şerḥi'l-Viḳāye. Eserde Sadrüşşerîa'nın Şerḥu'l-Viḳāye'sindeki görüşlerin Kitap, Sünnet ve sahâbe kavlinden delilleri kaydedilmekte, Hanefî imamlarının farklı kanaatlerine de işaret edilmektedir. Müellifin esere Muḳaddimetü ʿUmdeti'r-riʿâye adıyla yazdığı giriş ʿUmdetü'r-riʿâye ile birlikte neşredilmiştir (Leknev, ts.; Delhi 1916 [taşbaskı]). Leknevî bu eser üzerine es-Siʿâye fî keşfi mâ fî Şerḥi'l-Viḳāye adıyla bir çalışma daha yapmıştır (Lahor 1976, 1987). 2. Müẕeyyiletü'd-dirâye li-muḳaddimeti'l-Hidâye. Burhâneddin el-Mergīnânî'nin el-Hidâye'si üzerine yazılan eserde Hidâye'nin ilk iki cildinde geçen âlimlerin hal tercümeleri verilmiş ve kapalı görülen bazı hususlar açıklanmıştır. Kitap el-Hidâye'nin Hint baskılarının baş tarafında neşredilmiştir (Leknev 1314; Delhi 1306, 1328, 1331). Leknevî ayrıca Muḳaddimetü'l-Hidâye adıyla bir eser daha yazmış, burada Mergīnânî, eseri, metodu, bazı fıkhî terimlerle eserin ikinci yarısında geçen ricâl hakkında bilgi vermiştir. Babasının el-Hidâye'ye yazdığı notları Ḥâşiyetü'l-Hidâye adıyla genişletmiş, bu çalışma da el-Hidâye ile birlikte yayımlanmıştır (Leknev 1324). 3. en-Nâfiʿu'l-kebîr limen yuṭâliʿu'l-Câmiʿa'ṣ-ṣaġīr. İmam Muhammed'in el-Câmiʿu's-saġīr'inden kolayca faydalanılması için kaleme alınan eserde şahıslar, eserler ve fakihlerin tabakaları hakkında bilgi verilmiştir (el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr içinde, Leknev 1303, 1323; Mecmûʿatü'r-resâʾili's-sitte içinde, Beyrut 1406/1986). Leknevî'nin aynı kitap üzerinde bir de hâşiyesi bulunmaktadır (Leknev 1291). 4. el-Leṭâʾifü'l-müstaḥsene bi-cemʿi ẖuṭabi şühûri's-sene. Cuma hutbeleri ve vaazları sırasında yapılan hataların düzeltilmesi için kaleme alınmış olup ayrıca her ay için beşer hutbenin yer aldığı bir eserdir (Leknev 1311). 5. Taʿlîḳ ʿale'ş-Şerîfiyye şerḥi's-Sirâciyye. Muhammed b.

Muhammed es-Secâvendî’nin el-Ferâ ͗ iżü’s-Sirâciyye’si üzerine Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin yazdığı şerhin hâşiyesidir (Leknev 1284). 6. Ġāyetü’l-maḳāl fîmâ yete ͑ allaḳu bi’n-ni ͑ âl. Bizzat müellifin eser üzerine kaleme aldığı Ẓaferü’l-enfâl adlı hâşiyesiyle birlikte yayımlanmıştır (Leknev 1305). 7. Tedvîrü’l-felek fî ḥuṣûli’l-cemâ ͑ ati bi’l-cinni ve’l-melek (Leknev 1304). 8. et-Taḥḳīḳu’l- ͑ acîb fi’t-teṡvîb (Leknev 1291/1874, 1304). 9. İḥkâmü’l-ḳanṭara fî aḥkâmi’l-besmele (Leknev 1305). 10. İfâdetü’l-ḫayr fi’l-istivâk bi-sivâki’l-ġayr (Leknev 1304). 11. Âkâmü’n-nefâ ͗ is fî edâ ͗ i’l-eẕkâr bi-lisâni’l-Fâris (Mecmû ͑ atü’r-resâ ͗ ili’l-ḫams içinde, Leknev 1303). 12. İḳāmetü’l-ḥücce ͑ alâ enne’l-ikṡâr fi’t-te ͑ abbüd leyse bi-bid ͑ a (Leknev 1291, 1337; nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Halep 1966, 1410/1990; nşr. Muhammed Nûreddin Merbû Bencâr el-Mekkî, Kahire 1415/1994). 13. el-İfṣâḥ ͑ an şehâdeti’l-mer ͗ e fi’l-irḍâ ͑ (Mecmû ͑ atü’r-resâ ͗ ili’s-seb ͑ içinde, Leknev 1299, 1310).

14. İmâmü’l-kelâm fîmâ yete ͑ allaḳu bi’l-ḳırâ ͗ ati ḫalfe’l-imâm. Müellifin Ġayṡü’l-ġamâm adlı ta‘likiyle birlikte Leknev’de (1304) ve Osman Cum‘a Zamîriyye tarafından Cidde’de (1411/1991) yayımlanmıştır. 15. el-İnṣâf fî ḥükmi’l-i ͑ tikâf (Mecmû ͑ atü’r-resâ ͗ ili’l-ḫams içinde, Leknev 1303). 16. Tuḥfetü’l-aḫyâr fî iḥyâ ͗ i sünneti seyyidi’l-ebrâr (Leknev 1288/1872, Mecma ͑ u’r-resâ ͗ ili’ṡ-ṡemânî içinde, Leknev 1305). Eseri Abdülfettâh Ebû Gudde müellifin Nuḫbetü’l-enẓâr adlı ta‘likiyle birlikte neşretmiştir (Halep-Beyrut 1412/1992). 17. Tuḥfetü’n-nübelâ ͗ fî cemâ ͑ ati’n-nisâ ͗. Kadınların kendi aralarında cemaatle namaz kılmalarına dairdir (Mecmû ͑ atü’r-resâ ͗ ili’s-seb ͑ içinde, Leknev 1299, 1310). 18. Tuḥfetü’ṭ-ṭalebe fî taḥḳīḳi mesḥi’r-raḳabe. Müellifin Tuḥfetü’l-kemele adlı hâşiyesiyle birlikte neşredilmiştir (Leknev 1307). 19. Tervîḥu’l-cinân bi-teşrîḥi ḥükmi şürbi’d-duḫân. Mecmû ͑ atü’r-resâ ͗ ili’l-ḫams içinde müellifin Zecrü erbâbi’r-reyyân ͑ an şürbi’d-duḫân adlı eseriyle birlikte yayımlanmıştır (Leknev 1303). 20. el-Ḳavlü’l-câzim fî suḳūṭi’l-ḥaddi bi-nikâḥi’l-meḥârim (Leknev 1302). 21. Cem ͑ u’l-ġurer fî reddi Neṡri’d-dürer. Babasının inşikāku’l-kamere dair eserine Ahmed Ali el-Mustafaâbâdî’nin yazdığı reddiyeye cevap olan eser Mecmû ͑ atü’r-resâ ͗ ili’ṡ-ṡemânî içinde neşredilmiştir (Leknev 1305). 22. el-Felekü’d-devvâr fî rü ͗ yeti’l-hilâl bi’n-nehâr (Mecmû ͑ atü’r-resâ ͗ ili’s-seb ͑ içinde Leknev 1299, 1310). 23. Ref ͑ u’s-setr ͑ an keyfiyyeti idḫâli’l-meyyit ve tevcîhihî ile’l-ḳıble fi’l-ḳabr. Eser üzerine Muhammed Abdülgafûr er-Ramazânpûrî’nin bir ta‘liki olup onunla birlikte Mecmû ͑ atü’r-resâ ͗ ili’s-sitte

içinde yayımlanmıştır (Leknev 1303). 24. Zecrü'ş-şübbân ve'ş-şeybe ʿan irtikâbi'l-ġıybe (Leknev, ts. [Matbau Enver Muhammedî]). 25. Sibâḥatü'l-fikr fi'l-cehr bi'ẕ-ẕikr (Mecmûʿatü'r-resâʾili's-sitte içinde, Leknev 1303, 1322, 1340; nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut-Halep 1408/1988). 26. el-Heshese bi-naḳżi'l-vużûʾ bi'l-ḳahḳaha (Mecmûʿatü'r-resâʾili's-sitte içinde, Leknev 1303). 27. el-Ḳavlü'l-eşref fi'l-fetḥ ʿani'l-muṣḥaf (Haydarâbâd 1286). 28. Ḳūtü'l-muġteẕ-ẕîn bi-fetḥi'l-muḳtedîn (Mecmûʿatü'r-resâʾili's-sebʿ içinde, Leknev 1299). 29. Hidâyetü'l-muʿtedîn ilâ fetḥi'l-muḳtedîn (Câmiatü Aligarh el-İslâmiyye, Mahtûtât-i Firengî Mahal, nr. 1/184). Son üç eser Kur'an tilâveti sırasında yapılan bid'atlara dairdir. 30. es-Saʿyü'l-meşkûr fî reddi'l-Meẕhebi'l-meʾs̱ûr. Beşîr es-Sehsevânî'nin el-Meẕhebü'l-meʾs̱ûr fî ziyâreti seyyidi'l-ḳubûr adlı eserine reddiyedir (Leknev 1296). 31. ʿUmdetü'n-neṣâʾiḥ fî terki'l-ḳabâʾiḥ (Leknev, ts., [el-Matbau'l-Yûsufî]). 32. el-Ḳavlü'l-menşûr fî hilâli ḫayri'ş-şühûr (Mecmûʿatü'r-resâʾili's-sebʿ içinde, Leknev 1299, 1310). Müellif bu eseri üzerine el-Ḳavlü'l-mens̱ûr ʿale'l-ḳavli'l-menşûr adıyla bir ta'lik yazmıştır (Câmiatü Aligarh el-islâmiyye, Mahtûtât-i Firengî Mahal, nr. 60/352). 33. el-Kelâmü'l-celîl fîmâ yeteʿalleḳu bi'l-mindîl. Havlu âdâbıyla ilgili meselelerin ele alındığı bir risâledir (Mecmûʿatü'r-resâʾili's-sebʿ içinde, Leknev 1299). 34. el-Kelâmü'l-mübrem fî naḳżi'l-ḳavli'l-muḥaḳḳaḳi'l-muḥkem (Leknev 1290). Müellif, Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmenin vâcip değil müstehap olduğunu ileri süren Allâme Sehsevânî'ye cevap vermek üzere eserini Urduca olarak kaleme almış, Sehsevânî kendisine el-Ḳavlü'l-manṣûr fî ziyâreti seyyidi'l-ḳubûr adıyla bir reddiye yazınca Leknevî yine Urduca olarak el-Kelâmü'l-mebrûr fî reddi'l-ḳavli'l-manṣûr'u yazmıştır (Leknev 1291). 35. Mecmûʿa-i Fetâvâ* (I-III, Leknev 1314). 36. Nüzhetü'l-fikr fî sübḥati'ẕ-ẕikr (Leknev 1291, 1337; Kanpûr 1299; nşr. Hüseyin Mahlûf, Kahire 1380, 1968). Müellif bu eserine en-Nefḥa bi-taḥşiyeti'n-Nüzhe adıyla bir ta'lik yazmıştır (Leknev 1337).

Tarih ve Tabakat. 1. el-Fevâʾidü'l-behiyye* fî terâcimi'l-Ḥanefiyye. Leknevî bu eserine et-Taʿlîḳātü's-seniyye ʿale'l-Fevâʾîdi'l-behiyye adıyla bir ilâve yapmış, bu da el-Fevâʾidü'l-behiyye ile birlikte yayımlanmıştır (Leknev, ts. [Matbaa-i Çeşme-i Feyz]; Kahire 1324/1906; nşr. Ahmed Za'bî, Beyrut 1418/1998). el-Fevâʾidü'l-behiyye üzerine Muhammed Bedreddin Ebû Firâs en-Na'sânî bir ta'lik yazmıştır. 2. Ṭarabü'l-emâs̱il bi-terâcimi'l-efâḍıl. el-Fevâʾidü'l-behiyye ve et-Taʿlîḳāt'ın ardından

hazırlanan eserde çoğu Hanefî olmak üzere çeşitli mezheplere mensup 399 âlimin hal tercümesiyle meşhur eserleri hakkında bilgi verilmiştir. Eser Mecmûʿatü'r-resâʾili's-sitte içinde (Leknev 1303) ve el-Fevâʾidü'l-behiyye'nin Ahmed Za'bî neşrinin sonunda yayımlanmıştır. Leknevî ayrıca Risâle fî terâcimi fużalâʾi Hind adıyla bir eser daha yazmış, bu da sözü edilen mecmua içinde yayımlanmıştır (Leknev 1303). 3. Ḥasretü'l-ʿâlem bi-vefâti merciʿi'l-ʿâlem. Babasının hayatına dairdir (Leknev, ts. [el-Matbau'l-Yûsufî]; Mecmûʿatü'r-resâʾili'ṡ-ṡemânî içinde, Leknev 1305).

Diğer Eserleri. 1. et-Tibyân fî şerḥi'l-Mîzân. Mîzânü'ṣ-ṣarf adlı Farsça bir esere yazdığı şerh olup bu eseri üzerine Farsça olarak yazdığı Tekmiletü'l-Mîzân ve şerḥuhû adlı bir çalışması daha vardır (Leknev, ts. [el-Matbau'l-Yûsufî]). 2. İmtiḥânü'ṭ-ṭalebe fi'ṣ-ṣiyaġi'l-müşkile. Müellif hattı bir nüshası mevcuttur (Câmiatü Aligarh el-İslâmiyye, Mahtûtât-i Frengî Mahal, nr. 16/163). 3. Taʿlîḳ ʿalâ ḥâşiyeti'r-Reşîdiyye şerḥi'ş-Şerîfiyye. Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin münazara ilmine dair eş-Şerîfiyye adlı eserine Abdürreşîd el-Cavnpûrî'nin yazdığı er-Reşîdiyye adlı şerhi üzerinde yapılan bir çalışmadır (Leknev 1366). 4. el-Hidâyetü'l-muḫtâriyye şerḥu'r-Risâleti'l-ʿAḍudiyye. Adudüddin el-Îcî'nin münazaraya dair risâlesinin şerhidir. Eserin müellif hattıyla olan nüshası Câmiatü Aligarh el-İslâmiyye'de bulunmaktadır (Mahtûtât-i Frengî Mahal, nr. 286/1007). 5. el-İfâdetü'l-ḫaṭîre fî mebḥaṡi nisbeti sübüʿi ʿarażin şaʿîre (Delhi 1326). 6. Taʿlîḳu'l-ḥamâʾil ʿalâ taʿlîḳı's-seyyidi'z-zâhid el-müteʿalliḳ bi-şerḥi'l-meyâkil. Şehâbeddin el-Maktûl es-Sühreverdî'nin Heyâkilü'n-nûr'una Devvânî'nin yazdığı şerh üzerine yapılmış bir çalışmadır (Leknev 1304). 7. et-Taʿlîḳu'l-ʿacîb li-ḥalli Ḥâşiyeti'l-Celâl li-manṭıḳı't-Tehẕîb. Devvânî'nin sözü edilen çalışması üzerinedir (Câmiatü Aligarh el-İslâmiyye, Mahtûtât-i Frengî Mahal, nr. 172/1186). 8. Ḥallü'l-muġlaḳ fî baḥṡi'l-mechûli'l-muṭlaḳ. Bihârî'nin Süllemü'l-ʿulûm adlı kitabındaki "mechûlü'l-mutlak" kavramını açıklamak üzere kaleme alınmış reddiye mahiyetinde bir çalışmadır (Kanpûr 1308). Leknevî, aynı kitap üzerine Hidâyetü'l-verâ ilâ livâʾi'l-hüdâ (Leknev 1281) ve Miṣbâḥu'd-dücâ fî livâʾi'l-hüdâ (Câmiatü Aligarh el-İslâmiyye, Mahtûtât-i Frengî Mahal, nr. 95/1109) adıyla iki eser daha kaleme almıştır.

Müellifin ayrıca el-Âyâtü'l-beyyinât ʿalâ vücûdi'l-enbiyâʾ fi'ṭ-ṭabaḳāt (Câmiatü Aligarh el-İslâmiyye, Mahtûtât-i Frengî Mahal, nr. 10/190

[müellif hattı]), el-Ḥâşiye ʿalâ ḥavâşi'l-Ḫayâlî ʿalâ Şerḥi'l-ʿaḳāʾid, Dâfiʿu'l-vesvâs fî es̱eri İbn ʿAbbâs (Leknev, ts. [el-Matbaatü'l-Yûsufî]) adlı eserleri vardır. Onun bazı müelliflerle yaptığı ilmî münakaşalara dair çalışmaları da bulunmaktadır (Veliyyüddin en-Nedvî, s. 219-317).

Leknevî'nin hayatına dair Veliyyüddin en-Nedvî el-İmâm ʿAbdülḥay el-Leknevî ʿallâmetü'l-Hind ve imâmü'l-muḥaddis̱în ve'l-fuḳahâʾ (Dımaşk 1415/1995), eserleri hakkında da Abdülfettâh Ebû Gudde

Müʾellefâtü'l-İmâm el-Leknevî (Halep, ts. [el-Matbaatü'l-İslâmiyye]) adıyla birer çalışma yapmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Leknevî, er-Refʿ ve't-tekmîl, neşredenin girişi, s. 18-39; a.mlf., en-Nâfiʿu'l-kebîr, Beyrut 1986, s. 154; a.mlf., et-Taʿlîḳu'l-mümecced ʿalâ Muvaṭṭaʾi Muḥammed (nşr. Takıyyüddin en-Nedvî), Dımaşk 1412/1991, neşredenin girişi, I, 38-44; a.mlf., Tuḥfetü'l-aḫyâr bi-iḥyâʾi sünneti seyyidi'l-ebrâr (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1412/1992, neşredenin girişi, s. 31-37; Serkîs, Muʿcem, s. 1597; Îżâḥu'l-meknûn, I, 114; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XI, 235; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, VIII, 234-239; a.mlf., el-İʿlâm bimâ fî târîḫi'l-Hind mine'l-aʿlâm, Beyrut 1420/1999, VIII, 1249, 1268-1270; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, II, 729; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, ʿUyûnü'l-müʾellefât (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Halep 1992, I, 75-76; Veliyyüddin en-Nedvî, el-İmâm ʿAbdülḥay el-Leknevî ʿallâmetü'l-Hind ve imâmü'l-muḥaddis̱în ve'l-fuḳahâʾ, Dımaşk 1415/1995; Halid Zaferullah Daudi, Pakistan ve Hindistan'da Şah Veliyyullâh ed-Dihlevî'den Günümüze Kadar Hadis Çalışmaları, İstanbul 1995, s. 175-181; Muhammed Erşed el-A'zamî en-Nedvî, "el-İmâm Ebü'l-Ḥasenât Muḥammed ʿAbdülḥay el-Leknevî", el-Baʿs̱ü'l-İslâmî, XXXI/7, Leknev 1987, s. 92-95; Sh. Inayatullah, "ʿAbd al-Ḥayy, Abu'l-Ḥasanāt Muḥammad", EI² (İng.), I, 66; F. Robinson, "ʿAbd al-Ḥayy, Abu'l-Ḥasanāt Muḥammad", EIr., I, 114-115.

İbrahim Hatiboğlu

LEMAÂT

(لمعات)

Fahreddîn-i Irâkī’nin (ö. 688/1289) tasavvufa dair Farsça eseri

(bk. FAHREDDÎN-i IRÂKĪ).

LEMEZÂT

(لمظات)

Cemâleddin Hulvî’nin (ö. 1064/1654) Halvetî şeyhlerinin biyografisine dair eseri.

Tam adı Lemezât-ı Hulviyye ez Lemeât-ı Ulviyye’dir. Müellif eserin mukaddimesinde sâlih kimselerin anıldığı yere rahmet ineceğini, şeyhlerin hayat hikâyesini kaleme almakla hem kendisinin hem okuyucuların bu rahmetten yararlanacağını umarak kitabı 1018 (1609) yılında I. Ahmed zamanında yazmaya başladığını, ancak bu zatları hakkıyla anlatamayacağı endişesiyle bundan vazgeçmek üzereyken gördüğü bir rüya ile telife devam ettiğini ve 1030 Zilhiccesinde (Ekim-Kasım 1621) II. Osman devrinde tamamladığını ifade eder. Buna göre kitabın I. Ahmed’e takdim edildiğine dair bilginin (Levend, s. 430) doğru olmadığı anlaşılmaktadır.

Eser mukaddimeden sonra otuz iki bölüme (lemza), her bölüm ayrıca üç alt bölüme (zâika) ayrılmakta ve hâtime kısmıyla sona ermektedir. Mukaddimede sırasıyla ilk dört halife, dört büyük mezhep imamı, Hz. Ali’nin mânevî halifeleri olduğu belirtilen Selmân-ı Fârisî, Kümeyl b. Ziyâd, Câbir Ensârî’nin (Câbir b. Abdullah) ve on iki imamın menkıbelerine yer verilmiştir. İlk dört halife anlatılırken Resûl-i Ekrem’in her birine telkin ettiği zikir türlerine de işaret edilmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber’den sonra Hz. Ebû Bekir’e geçen hilâfetin sûrî olduğu, esas mânevî hilâfetin ilk olarak Hz. Ali’ye verildiği belirtilmiştir. Bu çerçevede bütün tarikat silsilelerinin Hz. Ali vasıtasıyla Resûlullah’a ulaştığı, dolayısıyla kendisine gizli zikir telkin edilen ve Nakşibendiyye silsilesinde yer alan Selmân-ı Fârisî’nin de Hz. Ali’nin halifesi olduğu ileri sürülmüştür. Bununla birlikte onun Hz. Ebû Bekir’e varan silsilesi de kaydedilmiştir.

Her şeyhin ileri gelen dört halifesinden üçü “zâika” başlıkları altında anlatıldıktan sonra şeyhin yerine geçen, silsilenin kendisiyle devam ettiği dördüncüsü “lemza” başlığı ile ele alınmıştır. Hasan-ı Basrî ile başlayan ilk lemzadan itibaren silsile Habîb el-Acemî, Dâvûd et-Tâî, Ma‘rûf-i Kerhî,

Serî es-Sakatî, Cüneyd-i Bağdâdî, Mimşâd ed-Dîneverî, Muhammed ed-Dîneverî, Vecîhüddin Ömer, Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî, Kutbüddîn-i Ebherî, Rükneddîn-i Sincâsî (Sücâsî), Şehâbeddin Mahmûd et-Tebrîzî, Cemâleddin el-Ezherî (Tebrîzî), İbrâhim Zâhid-i Geylânî, Ahî Muhammed Hârizmî, Pîr Ömer el-Halvetî, Ahî Mîrem el-Halvetî, İzzeddin Türkmanî, Pîr Sadreddîn-i Hiyâvî vasıtasıyla Seyyid Yahyâ-yı Şirvânî'ye ulaşmakta, Yahyâ-yı Şirvânî'den sonra iki kola ayrılmaktadır. Pîr Muhammed Erzincânî, Çelebi Halife (Cemâl-i Halvetî), Sünbül Sinan, Merkez Efendi, Yâkub Efendi ve Necmeddin Hasan'la devam ederek Hasan Adlî'de son bulan birincisi Sünbülî; Dede Ömer Rûşenî, İbrâhim Gülşenî, Ahmed Hayâlî, Ali Safvetî ve Şeyh Hasan'la (Hasen-i Ahsen) devam ederek Şeyh İbrâhim'de son bulan ikincisi de Gülşenî silsilesi olarak kaydedilmiştir. Yahyâ-yı Şirvânî'den itibaren Halvetiyye'de daha başka silsileler de meydana geldiği halde yalnızca ikisinin kaydedilmiş olması müellifin bu iki silsileden icâzetli olması dolayısıyladır.

Eserin hâtime kısmı iki "tetimme" ile "hatm-i kitâb" bölümlerinden oluşmaktadır. Birinci tetimmede müellifin bizzat görüştüğü ve silsilelerini tesbit ettiği kırk iki şeyhin biyografisi anlatılmıştır. Bu kısımda tarikat ayırımı gözetilmemiş, Halvetîler'le birlikte Bayramiyye, Nakşibendiyye, Kübreviyye, Zeyniyye, Bedeviyye, Kādiriyye ve Mevleviyye şeyhleri de anlatılmıştır. Bu bakımdan eser, Halvetiyye için temel kaynak olmakla birlikte diğer tarikatlar için de kaynak niteliği taşımaktadır. İkinci tetimmede tarikat silsileleri tesbit edilemeyen devrin şeyhlerine ve bir tarikata intisap ettiği halde sonradan cezbeye kapılarak meczuplar zümresine katılan toplam on üç kişiye yer verilmiştir. Kitabın sonundaki bölümde (hatm-i kitâb) müellif kendi hayatını yazmıştır. Eser mukaddimede yirmi iki, lemza ve zâikalarda 130, hâtimede müellifle birlikte elli altı olmak üzere toplam 208 tarikat mensubunun hayat hikâyesini ihtiva etmektedir.

Hulvî yararlandığı elliye yakın kaynağın adını eserin giriş bölümünde kaydetmiş, bir kısım bilgileri de şeyhi Necmeddin Hasan Efendi'den aldığını belirtmiştir. Kaynaklar arasında sûfî menâkıbnâmeleriyle birlikte tarih ve tabakat kitapları da vardır. Metin içinde başvurulan bu eserlerin zaman zaman adı zikredilmiştir. Müellif ele aldığı konuları yer yer manzum olarak ifade etmektedir. Şeyhlerin hayat hikâyesi ve menkıbeleri

anlatıldıktan sonra o ülkenin ve çevresinin hükümdarları da zikredilmiş, önemli tarihî olaylara yer verilmiştir. Ayrıca bazı şeyhlerin veciz sözleri ve kaleme aldıkları kitapların isimleri de kaydedilmiştir. Eserde bir kısım yanlışlıklar ve mübalağalı ifadeler de bulunmaktadır. Müellif, kendi devrinde yaşayan şeyhlerin biyografilerini kaydederken anlattığı kerametlerden bir kısmını bizzat müşahede ettiğini belirtmiştir.

Başta İstanbul Süleymaniye (Hâlet Efendi, nr. 281; Hacı Mahmud Efendi, nr. 4546; Düğümlü Baba, nr. 565), Millet (Ali Emîrî Efendi, nr. 1100, 1101), İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 1894) ve Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi (İsmail Saib Sencer, nr. 722) kütüphaneleri olmak üzere eserin birçok yazma nüshası bulunmaktadır. Henüz ilmî neşri yapılmayan Lemezât'ın, Mehmet Serhan Tayşî tarafından Millet Kütüphanesi'ndeki (Şer'iyye, nr. 1100) muahhar bir nüshası sadeleştirilerek gerçekleştirilen neşrinde (Tercüman 1001 Temel Eser, I-II

[XV. lemzanın sonuna kadar], İstanbul 1980; Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi yayınları, İstanbul 1993) bazı hatalar bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Cemâleddin Hulvî, Lemezât, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 281; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzâlâ, s. 552; Uşşâkīzâde İbrâhim, Zeyl-i Şekāik (nşr. H. J. Kissling), Wiesbaden 1965, s. 544; Müstakimzâde, Mecelletü'n-nisâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 188b; Sicill-i Osmânî, IV, 320; Osmanlı Müellifleri, I, 61; Hüseyin Vassâf, Sefîne, III, 218; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1973, s. 430.

Reşat Öngören

LEMS

(اللمس)

İnsanın beş duyusundan biri; dokunma duyusu

(bk. DUYU).

LEMTÛNE

(لمتونة)

Bir Berberî kabilesi.

Çoğunluğu göçebe hayatı yaşayan Berberî Sanhâce topluluğuna mensup büyük bir kabile olan Lemtûne'nin (Lümtûne) ana yurdu Batı Sahrâ'dır. Kabilenin genellikle Berberî olduğu kabul edilmekle beraber bazı müslüman nesep âlimleri kökenlerinin Himyerîler'e dayandığını ve Yemen'den Afrika'ya geldiklerini ileri sürmüşlerdir.

Erkekleri, gözleri hariç yüzlerini lisâm ile (peçe / örtü) örttüklerinden dolayı Lemtûne kabilesi kaynaklarda Mülessimûn (Mülessemûn: "yüzleri peçeli") olarak da anılır. Çöldeki aşırı sıcaklar ve kum fırtınalarına karşı korunma ihtiyacının erkekler için böyle bir kıyafet tarzını ortaya çıkarmış olması kuvvetle muhtemeldir. Lemtûneliler arasında, ağız bölgesinin örtülmesi gereken yer sayılması sebebiyle örtüldüğü veya başlangıçta düğünlere has olan bu kıyafetin zamanla yaygınlaştığı ya da Lemtûneli erkeklerin düşmanı aldatmak amacıyla savaşlarda kadın kıyafetine girerek yüzlerini örttükleri şeklinde daha başka açıklamalar da yapılmaktadır. Erkeklerin aksine Lemtûneli kadınların yüzleri örtülü değildir.

Göçebe olarak yaşadıkları için sürekli yer değiştiren kabile mensupları önce Eyzel dağının güneyine doğru yayıldılar, buradan, bugünkü Moritanya'nın doğusundaki toprakları ele geçirdikten sonra güneyde Sudan sınırlarına kadar uzandılar. V. (XI.) yüzyıl ortalarına doğru, daha önce diğer bazı Berberî kabilelerinin nüfuzu altında bulunan Moritanya'nın Adrar bölgesini istilâ ettiler. Bu bölgede yaptıkları Azukki Kalesi, Sicilmâse ile Gana'yı, dolayısıyla Sudan'ı birbirine bağlıyordu. Mağrib'in en işlek ticaret yolunu kontrol eden bu güzergâha hâkimiyetleri sayesinde önemli bir gelir kaynağına kavuştular. Aynı yüzyılın ikinci yarısında, günümüzde Fas'ın güneybatısındaki Nül el-Aksâ ve Tazugağt'ın kırsal kesimleri de Lemtûne'nin kontrolü altına girdi.

Başlangıçta kabile hayatına göçebelik hâkimdi, buna bağlı olarak hayvancılık yegâne geçim kaynağını teşkil etmekteydi. Ebû Ubeyd el-Bekrî (ö. 487/1094) bu kabilenin ziraat ve zenaata tamamen yabancı olduğunu, hatta ekmek yapmayı bilmediklerini, yılda bir defa müslüman tâcirlerin uğraması sayesinde ekmek yeme imkânına kavuştuklarını, esas itibariyle et ve sütle beslendiklerini belirtir (el-Muġrib, s. 164). Kabilenin bir bölümü, ancak milâdî VIII. yüzyıldan itibaren devlet kurma seviyesine çıkarak yerleşik hayata geçmiştir.

Lemtûne kabilesinin İslâm diniyle tanışmasını, Ukbe b. Nâfi‘in 60-64 (680-684) yıllarında Kuzey Afrika'da gerçekleştirdiği fetih hareketine kadar götürmek mümkündür. Daha sonra Emevîler'in Kuzey Afrika valilerinden İbnü'l-Habhâb'ın gönderdiği bir ordu Lemtûne'nin de yaşadığı Batı Sahrâ'ya girdi. Ukbe b. Nâfi‘in torunlarından Abdurrahman b. Habîb 127'de (745) bir defa daha Batı Sahrâ'ya ulaştı ve burada İslâm dinini yaymak için gayret gösterdi. Mağrib-i Aksâ'da kurulan İdrîsîler'in de bölgede İslâmiyet'in yayılmasına katkı sağladığı bilinmektedir. III. (IX.) yüzyılda Lemtûne'nin ve Sanhâce'ye mensup diğer kabilelerin İslâm dinine girişleri tamamlanmıştı. Bununla birlikte bu kabilelerin İslâmlaşmasının büyük ölçüde yüzeysel kaldığı anlaşılmaktadır. Nitekim V. (XI.) yüzyılın ilk yarısında, aralarında Lemtûne'nin de bulunduğu Sanhâce kabilelerine İslâmiyet'i öğretmek üzere bölgeye giden ve daha sonra Murâbıtlar Devleti'nin kuruluşuna öncülük eden fakih Abdullah b. Yâsîn el-Cüzûlî, kabile liderleri dahil olmak üzere halkın İslâm hakkında fazla bir şey bilmediği gerçeğiyle karşılaşmıştı. Hatta bazı kabile kollarında putperestlik döneminin inanç ve ibadetleri hâlâ varlığını korumaktaydı. Abdullah b. Yâsîn, Senegal nehrinin Atlas Okyanusu'na döküldüğü yerde bir ribâta yerleşerek burada çoğunluğu Lemtûneli olan çok sayıda talebe yetiştirdi ve onları İslâm dinini öğretmeleri için kabilelerine gönderdi.

Lemtûneliler'in II. (VIII.) yüzyıldan önceki siyasî faaliyetleri hakkında bilgi yoktur. Endülüs'te I. Abdurrahman'ın iş başında bulunduğu dönemde (756-788), Batı Sahrâ'da Lemtûneliler'in öncülüğünde Sanhâce'ye bağlı diğer kabilelerin de içinde yer aldığı bir devlet kurulmuştu. Kaynaklarda bu devletin başına geçmiş Lemtûneli bazı hükümdarların isimleri verilmektedir. Bunlardan ilki Talekâkin'dir. Hükümdarlık süresi belli olmayan bu kişinin yerine Tilûtân (Tayvalûtân) b. Tiklân b. Talekâkin geçti.

Bu müslüman hükümdarın zamanında güneyde zencilerle meskûn Bilâdüssûdan topraklarına seferler düzenlendi; bu seferlerle o sırada Batı Sudan'ın en güçlü devleti olan Gana Krallığı zayıflatıldı, böylece Nijer kıyılarına kadar Batı Sahrâ'nın tamamı hâkimiyet altına alındı. Ayrıca bölgedeki yirmi kadar mahallî hânedan bu devlete bağlandı. Tilûtân'dan sonra sırasıyla Yalattan ve Temîm hükümdar oldu. Temîm'in 300'de (912-13) ölümünden 420 (1029) yılına kadar iç karışıklıklarla dolu bir dönem yaşandı. IX. yüzyıl ortalarında aynı coğrafyada Evdegaşt (Awdaghost) Krallığı'nın ortaya çıkması Lemtûne'nin liderlik ettiği kabileler federasyonunun çözülmesine yol açtı. X. yüzyıl sonlarında Gana Krallığı'nın yeniden güçlenerek Evdegaşt Krallığı'nı çökertmesi bu krallığın Lemtûne üzerindeki baskı ve kontrolünü ortadan kaldırdı. Abdullah (Ubeydullah) isimli reislerinin önderliğinde yeniden toparlanan Lemtûneliler, V. (XI.) yüzyılda Muhammed Tareşna adlı bir yöneticinin idaresinde Cüdâle ve Massûfe gibi kabileleri de içine alan bir kabileler federasyonu oluşturdular. Muhammed Tareşna'dan sonra yönetim Lemtûne'den Cüdâle'ye geçti. Cüdâle'den yönetimi önce Yahyâ b. İbrâhim, ardından oğlu İbrâhim b. Yahyâ aldı. Yaptığı hac yolculuğu dönüşünde Sanhâce kabileleri arasında İslâm dinini öğretmesi amacıyla bölgeye getirilen fakih Abdullah b. Yâsîn burada en büyük desteği Lemtûneliler'den gördü. Abdullah, bölgede dinî ve siyasî olayları yönlendirecek kadar gücü artınca Sanhâceli kabilelerin önderlerini toplayarak onları emirliğin Lemtûne'ye verilmesine razı etti ve Yahyâ b. Ömer el-Lemtûnî'yi emirliğe getirdi. Böylece Lemtûne'nin öncülüğünde Murâbıtlar Devleti'nin temeli atılmış oldu. Murâbıtlar zamanla Batı Sahrâ,

Mağrib ve Endülüs'ü sınırları içine alarak büyük bir devlet kurdular. Ordunun en gözde birlikleri Lemtûneliler'den meydana getirildi. Batı Sahrâ'da göçebe durumundaki Lemtûneliler'in bir bölümü Mağrib ve Endülüs'te yerleşik hayata geçirildi. Murâbıtlar Devleti'nin yönetici kadrosu büyük ölçüde Lemtûneliler'den oluştuğu için kaynaklarda bu devlet genellikle ed-Devletü'l-Lemtûniyye (Devletü'l-Lemtûniyyîn) şeklinde anılmaktadır. 541'de (1147) Mağrib'de Murâbıtlar Devleti'nin Muvahhidler tarafından yıkılması sonucu Lemtûne kabilesinin önce Batı Sahrâ'da, ardından Mağrib tarihinde belli aralıklarla elde etmiş olduğu siyasî üstünlük son buldu. Günümüzde Moritanya'da Lemtûne adıyla

varlığını sürdüren kabileler vardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’s-Sagīr, Aḫbârü’l-eʾimmeti’r-Rüstemiyyîn (nşr. Muhammed Nâsır - İbrâhim Behhâz), Beyrut 1406/1986, s. 25, 63, 107, 111; İbn Havkal, Ṣûretü’l-arż, II, 100-102; Bekrî, el-Muġrib, s. 163-170; İbn İzârî, el-Beyânü’l-muġrib, IV, 8 vd.; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlikü’l-ebṣâr (trc. Gaudefroy - Demombynes), Paris 1927, s. 43, 60, 141; İbn Ebû Zer‘, el-Enîsü’l-muṭrib, Rabat 1972, s. 122-184; İbnü’l-Hatîb, el-İḥâṭa, I, bk. Fihrist; II, 110, 111, 116; III, 300; IV, 347 vd.; el-Ḥulelü’l-mevşiyye fî ẕikri’l-aḫbâri’l-Merrâküşiyye (nşr. Süheyl Zekkâr - Abdülkādir Zimâme), Rabat 1979, bk. Fihrist; İbn Haldûn, el-ʿİber, VI, 180-188; Selâvî, el-İstiḳṣâ, II, 3-78; A. Bel, La religion musulmane en Berbérie, Paris 1938, I, 211-231; Hasan Ahmed Mahmûd, Ḳıyâmü devleti’l-Murâbıṭîn, Kahire 1956, s. 45 vd.; J. S. Trimingham, A History of Islam in West Africa, Oxford 1962, s. 20 vd.; J. M. Abu’n-Nasr, A History of the Maghrib in the Islamic Period, Cambridge 1987, s. 77-91; Hüseyin Mûnis, Târîḫu’l-Maġrib, Beyrut 1992, s. 9, 89, 426; G. S. Colin, “Lemtûne”, İA, VII, 31; T. Lewicki, “Lamtūna”, EI² (İng.), V, 652-654; Chantal de la Veronne, “Ṣanhāḏja”, a.e., IX, 18; M. Canard, “Lamtūna”, Encyclopaedia of the World Muslims (ed. N. K. Singh - A. M. Khan), II, 827-830.

Mehmet Özdemir

LEN TERÂNÎ

(لن تراني)

Hz. Mûsâ'nın Cenâb-ı Hakk'ı görme talebine verilen "Sen beni göremezsin" anlamında karşılık.

Kur'ân-ı Kerîm'de, Tûr dağı yöresinde bir ateş gören Hz. Mûsâ'nın, "Size bir haber veya ısınmanız için ateş getiririm" diyerek ailesinin yanından ayrılıp oraya gittiği, vadinin kıyısında daha önce ateş olarak gördüğü ağaçtan kendisine, "Ey Mûsâ! Bil ki ben bütün âlemlerin rabbi olan Allahım" diye seslenildiği anlatılmaktadır (el-Kasas 28/29-30). Sûfîler, bu olay çerçevesinde Cenâb-ı Hakk'ın Mûsâ'ya ağaç sûretinde tecelli edip onunla konuşmasını Mûsâ'nın sıfat tecellisine mazhar olması şeklinde yorumlamışlardır. Bu tür bir olayda tecelli olunanın vücudu fâni olmamış ve ikilikten (isneyniyyet) kurtulmamıştır. Bu sırada Mûsâ kelâm ve idrak sahibi olduğu, yani ikilikten kurtulmadığı için Allah kendisine kelâm sûretiyle tecelli etmiştir. Bu tür tecelliye "sûrî tecelli" de denir.

Yine Kur'an'da Mûsâ'nın Allah'ı görme-yi talep ederek, "Rabbim, bana kendini göster, seni göreyim" dediği, rabbinin de ona, "Sen beni göremezsin (len terânî), fakat şu dağa bak, eğer yerinde durabilirse beni görürsün" diye cevap verdiği, tecellî neticesinde dağı paramparça edince Mûsâ'nın bayılıp düştüğü (mahv), nihayet kendine gelince (sahv), "Senin duyu ötesi olduğunu kabul eder, sana tövbe ederim, ben müminlerin ilkiyim" dediği bildirilmektedir (el-A'râf 7/143). Bu âyeti sûfîler, sıfat tecellisine mazhar olduktan sonra Hz. Mûsâ'nın Cenâb-ı Hakk'ı taayyün örtülerinden sıyrılmış olarak görmeyi, yani zât tecellisine mazhar olmayı talep ettiği şeklinde yorumlamışlardır. Görme eylemi gören ve görüleni gerektirmesi, bunun da sıfat tecellisinin vuku bulduğu ikilik mertebesine dayanması sebebiyle bu mertebede zât tecellisi mümkün değildir. Allah bu imkânsızlığı bildirmek için Mûsâ'ya, "Ben görülmem" demeyip, "Beni göremezsin" demiştir. Bu hitap sırasında Mûsâ Cenâb-ı Hak'la konuşma halinde idi. Konuşmanın onda vücud bakıyyesi bulunduğunu, yani onun henüz ikilik halinden olduğunu gösterdiğini söyleyen sûfîlere göre len terânî ifadesi aslında,

“Sende ikilik hali bulundukça beni göremezsin” anlamına gelir. Allah’ın tecellî suretiyle dağı paramparça etmesi ve Mûsâ’nın kendinden geçmesi ise ikilikten kurtularak zât tecellisine mazhar olduğunu gösterir. Zât tecellisinde tecelli olunan kişinin izâfî varlığı damlanın denize karışması gibi zât-ı ilâhî denizinde mahv olması sonucunda gören, görülen ve görme eylemi aynı şey sayılır ve idrak edilemeyecek başka çeşit bir rü’yet hasıl olur. Âyetin devamındaki ifadelerden sûfîler, Cenâb-ı Hakk’ın Mûsâ’nın talebini kabul ederek ona zât tecellisiyle tecelli ettiği, parçalanıp yok olan dağın Mûsâ’nın izâfî vücudu olduğu anlamını çıkarmışlardır. Seyyid Nigârî’nin, “Terk-i variyyet ile söylesen erinî erinî / Len terânî demez ol yâr hüveydâ görünür” beytinde zâhir ve bâtın bütün taayyün alâkalarından sıyrılan kişinin zât tecellisine mazhar olacağı yolunda bir yorumu benimsediğini söylemek mümkündür.

Âyetin sonunda Hz. Mûsâ’nın, “Ben iman edenlerin ilkiyim” demesi ikilik halinde Allah’ın görülemeyeceğine ilk iman edenin kendisi olduğunu belirtmesi ve bu halde zât tecellisi talebinde bulunmasının yersiz bir davranış olduğu şuuruna ulaştığı şeklinde yorumlanmıştır. Zâtî tecellî sırasındaki görmenin gözün eşyayı idraki türünden bir görme olmadığına, bu sırada tecelli olunanın varlığının yok olduğuna ve bu halin sözle değil zevkle anlaşılabileceğine özellikle dikkat çekilmiştir.

Len terânî ifadesi İslâmî edebiyatlarda daha ziyade bir telmih unsuru olarak kullanılmış; Arap ve İran şiirinde âşıkın gönlünü istilâ eden sevgilinin kendini ona göstermemesi len terânî söylemiyle temsil edilmiştir. Len terânî ifadesinin belli bir şeyi sembolize etmekle sınırlı kalmayıp değişik kavram ve mânaların dile getirilmesine vesile olduğu durumlar da vardır. Şairlerin idrak, ilham ve söz söylemedeki üstünlük iddialarıyla şairane övünmelerinde len terânî bir Allah vergisi yeteneğini temsil eder: “Nüktede âlem harîf olmaz bana gûyâ benim / Her ne söylersem cevâb-ı len terânîdir sözüm” (Nef‘î). Âşıkın sevgilinin cemalini görme arzusuna da len terânî cevabı misal gösterilir. “Eylemişken len terânî bang-i Mûsâ’yı hamûş / Dil yine eyler temennî rü’yet-i dîdârını” (İrfan Paşa) beytinde bu husus anlatılmıştır. Erişilmesi zor halleri ve imkânsızı isteme de len terânîye telmih edilmiştir: “Ne var kandırsan ihsânınla setr-i len terânîyi / Cemâl-i pâk-i bî-emsâl-i bâ-eşbâhı görsünler” (Sırrı Paşa).

BİBLİYOGRAFYA

Kuşeyrî, Risâle (Uludağ), s. 302, 394; Mevlânâ, Mesnevî (trc. Veled İzbudak), İstanbul 1974, V, 318; VI, 192, 193, 242, 243; a.mlf., Fîhi mâ fîh (trc. Ahmet Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın), İstanbul 1994, s. 35; Sultan Veled, İbtidânâme (trc. Abdülbaki Gölpınarlı), Ankara 1976, s. 39; Muhammed Pârsâ, Tevhide Giriş: Faslü'l-hitâb Tercümesi (trc. Ali Hüsrevoğlu), İstanbul 1988, s. 537-538; Agâh Sırrı Levend, Divan Edebiyatı, İstanbul 1943, s. 119; Ahmet Avni Konuk, Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi (haz. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın), İstanbul 1992, IV, 213-215; a.mlf., Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi (haz. Mustafa Tahralı), İstanbul 1992, s. 329, 392; Ahmet Talât Onay, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı, Ankara 1992, s. 300-302.

İskender Pala

LENGÂHLAR

Pakistan'da Pencap eyaletinin Mültan bölgesine hâkim olmuş bir hânedan.

Hint-Pakistan topraklarındaki önemli tarihî ticaret yollarından birinin güzergâhında bulunan Mültan, yaklaşık 300 yıl Delhi Sultanlığı'na bağlı bir eyalet olarak kaldıktan sonra Seyyidler döneminin sonlarına doğru bağımsız bir konuma gelmiştir. Zayıflayan Delhi devlet otoritesinin yol açtığı karışıklıklar sırasında halk, Şeyh Muhammed Yûsuf Kuşeyrî adında bir kumandanı yönetici seçmiş, o da Mültan'ı bağımsız bir şekilde yönetmeye başlamıştı. Bir müddet sonra Belûcîler'in Lengâh kabilesinden Rai Sahra adında bir kişi muhtemelen 855 (1451) yılında Mültan'ı ele geçirerek Lengâhlar devrini başlattı (Lengâh yönetiminin Rai Sahra'nın babası Budhan Sindi tarafından 841'de [1437] kurulduğunu kabul eden tarihçiler de bulunmaktadır; bk. Ahmad Nabi Khan, s. 79). Kutbüddin unvanıyla hüküm süren Rai Sahra'nın 874'te (1469) vefat etmesi üzerine tahta büyük oğlu I. Hüseyin geçti. Lengâh hânedanının en yetenekli üyesi sayılan Hüseyin Şah sultanlığın sınırlarını Shorkôt, Chiniôt, Kahrôr ve Dhankôt'a kadar genişletti; bu arada Mültan'ı geri almaya çalışan Delhi Sultanı Behlûl Şah'ın seferlerini de durdurdu. Bu durum Hüseyin Şah'ın itibarını arttırdı ve komşu bölgelerde yaşayan birçok Belûcî kabilesi onun hâkimiyetini tanıyarak Mültan topraklarına göç etti. Hüseyin Şah, Delhi Sultanı Behlûl Şah'ın 1488'de ölümünden sonra yerine geçen İskender Şah zamanında Lûdîler'le olan ilişkilerini düzeltmek istedi ve iki sultanlık arasında sınırları tayin eden bir antlaşma yapıldı.

Başta Gucerât olmak üzere diğer komşu sultanlıklarla da iyi ilişkiler kuran ve özellikle eğitim ve kültüre önem veren Hüseyin Şah, otuz yıl kadar hüküm sürdükten sonra idareyi oğlu Fîrûz Han'a devrederek tahttan çekildi. Ancak genç Fîrûz veziri İmâdülmülk ile anlaşamadı; vezirin oğlu, Fîrûz Şah'ın adamlarından biri tarafından öldürülünce İmâdülmülk de Fîrûz Şah'ı zehirletti. Bunun üzerine Hüseyin Şah idareyi tekrar eline aldıysa da kısa bir süre sonra vefat etti (26 Safer 904 / 13 Ekim 1498) ve yerine Fîrûz'un oğlu Mahmud Şah geçti. Ancak Mahmud'un yönetimdeki zaafları veziri Câm Bayezid ile arasını açtı; vezir Bayezid, Delhi Sultanı İskender Lûdî'ye

elçi göndererek kendisine bağlılığını bildirdi; İskender Şah da ona yardım etmesi için Lahor Valisi Devlet Han'ı görevlendirdi. Bunun üzerine Devlet Han, Mahmud Şah'ın Bayezid'in üzerine gönderdiği orduyu savaş olmadan durdurdu ve sultanı anlaşmaya zorlayarak Bayezid'in Sharkôt hâkimliğini kabul ettirdi.

Mahmud döneminde Lengâh hânedalığının gittikçe azalan itibarı 1525'te Argunlu Hüseyin Şah'ın hücumu ile daha da kötüleşti. Hüseyin Şah'a karşı 80.000 kişilik bir ordu ile direnen Mahmud, savaş sırasında kavga ettiği veziri ve damadı Şücâ' Han tarafından zehirletildi; arkasından da Mahmud'un çocuk yaştaki oğlu Sultan II. Hüseyin Şah tahta geçirildi ve yönetimi Şücâ' Han eline aldı. Şücâ' Han, ilk iş olarak toprakların bir kısmını verip Argunlar'la barış yaptıysa da bu barış kalıcı olmadı; 1526'da Mültan Kalesi'ni kuşatan Argunlar halkın açlık ve sefalet içinde sürdürdüğü bir yıllık direnişten sonra şehre girdiler ve seksen yıldan fazla devam eden Lengâh hânedanlığına son verdiler (Rebîülâhir 933 / Ocak 1527).

BİBLİYOGRAFYA

Firişte, Gülşen-i İbrâhîmî, Leknev 1867, II, 325-331; CHIn., III, 503-505; Hameed ud-Din, "Multan in the 9th/15th and 10th/16th Centuries", Journal of Indian History, XL, Trivandrum 1962, s. 24; Ahmad Nabi Khan, Multan History and Architecture, Islamabad 1983, s. 78-83; A. S. Bazmee Ansari, "Husayn S̲h̲āh Langāh I-II", EI² (İng.), III, 633-634.

Azmi Özcan

LENK FAHTE

(لنك فاخته)

Türk mûsikisi usullerinden.

Farsça'da "topal güvercin, aksak üveyik kuşu" anlamına gelen bu tabir Türk mûsikisinin küçük usullerinden biri olup on zamanlıdır. Usulün iç yapısında bir aksaklık özelliğinin bulunması sebebiyle aksak fahte de denilmiş, yirmi zamanlı fahte usulünün sadece zaman sayısı bakımından tam yarısı olduğu için ayrıca nîm fahte adıyla anılmıştır.

Usul, bir altı zaman ile bir dört zamanın (bir yürük semâî ve bir sofyan) veya diğer bir görüşe göre bir iki zamana iki adet üç zaman ile sonda yine bir iki zamanın (bir nîm-sofyan, iki semâî ve bir nîm-sofyan) birbirine eklenmesiyle yahut bir beş zamana bir üç zamanın ve bir iki zamanın (bir Türk aksağı, bir semâî ve bir nîm-sofyan) sıralanmasıyla meydana gelmiştir. Usulün yapısı gereği beşinci zaman sonunda (ikinci darb) bir aksaklık ve altıncı zamanla (üçüncü darb) onu takip eden dördüncü darb arasında bir senkopun (bayım) yer alması usulde gizli bir aksaklık özelliği meydana getiren unsurlardır.

Lenk fahte usulünün 10/8'lik birinci ve 10/4'lük ikinci mertebeleri varsa da daha çok ikinci mertebesi kullanılmıştır. Usul, küçük usuller arasında yer almasına rağmen şarkı gibi küçük formlarda değil peşrev, beste, Mevlevî âyinlerinin belli bölümlerinde, yani büyük formlardaki eserlerde kullanılmıştır. Nakış bestelerin pek çoğu bu usulle ölçülmüş ve âdeta nakış bestelerin geleneksel usulü durumuna gelmişse de bundan, bu usulle sadece nakış bestelerin meydana getirilebileceği anlamı çıkarılmamalıdır. Zira lenk fahte usulüyle ölçülmüş murabba besteler de bulunmaktadır.

Zekâî Dede'nin sûzinak makamında, "Serde hevâ-yı kâkül dilde hayâl-i cânan" ve hicazkâr makamında, "Hicr-i lebinde yârin bir dil ki oldu nâhoş"; Hamâmîzâde İsmâil Dede'nin şehnaz-bûselik makamında, "Nevrûze erdin ey gönül"; Ali Rifat Bey'in nihâvend makamında, "Zülfün görenlerin hep

bahtı siyâh olurmuş”; Mehmet Suphi Ezgi’nin hicaz makamında, “Baktıkça hüsn-i ânına hayrân olur âşıkların” mısraıyla başlayan nakış besteleriyle Hamâmîzâde İsmâil Dede’nin, “Cânâ beni aşkınla ferzâne eden sensin” mısraıyla başlayan hicaz-bûselik murabba bestesi bu usulle ölçülmüş eserlerden bazılarıdır.

Lenk fahte usulünün şematik gösterilişi:

BİBLİYOGRAFYA

Subhi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1935, II, 65-66; Özkan, TMNU, s. 619-620; Rauf Yekta, Türk Musikisi, s. 115-116; H. Sâdeddin Arel, Türk Mûsikîsi Nazariyatı Dersleri, Ankara 1991, s. 105-106.

İsmail Hakkı Özkan

LEON, Afrikalı

(bk. HASAN el-VEZZÂN).

LEPANTO

(bk. İNEBAHTI).

LESKOFÇALI GALİB

(1829-1867)

Encümen-i Şuarâ topluluğu şairlerinden.

Leskofça'da doğdu. Adı Mustafa Galib'dir. Leskofça kaymakamı İsmâil Paşa ile Tûtî Hanım'ın oğludur. Soyu baba tarafından Üsküp Valisi Şehsuvar Paşa'ya, anne tarafından Nişli Hâfız Paşa'ya dayanır. Galib'in öğrenimi ve yetişmesi hakkında yeterli bilgi yoktur. Babasının mecburi ikamet için gönderildiği (Nisan 1845) Afyonkarahisar'a onunla beraber gittiği, 1846'da İstanbul'a geldiği, 1849'da Sadâret Mektûbî Kalemi'ne girerek iki yıl çalıştığı bilinmektedir. Veliyyüddin Paşa Bosna valiliğine giderken (1852) onu da divan kâtibi olarak yanında götürdü; bir yıl kadar sonra paşanın Paris büyükelçiliğine tayini üzerine Galib, Bosna vilâyetine bağlı Banaluka kaymakamlığına getirildi. Çok geçmeden istifa ederek İstanbul'a döndü (Mayıs 1853). 1854'te Kırım Muharebesi esnasında Bahriye kitâbeti göreviyle Kırım'da bulundu. Babasının Hakkâri-Van valiliği sırasında onun divan kâtibi olarak Van'a gitti (Ağustos 1856); Van'da Arap ve Fars edebiyatı üzerine eğitim aldı. İstanbul'a dönüşünde yine Sadâret Mektûbî Kalemi'ne girdi (1859) ve burada Nâmık Kemal ile İbrâhim Hâlet Efendi'yi tanıdı. Bu görevi Galib'in edebiyat dünyasına adım atması için bir vesile oldu. Ardından sırasıyla Trablusgarp eyaleti gümrük emanetinde (1861), Rusçuk'taki Tuna vilâyeti İdare Meclisi başkitâbetinde (1864), Halep mektupçuluğunda (1865), kısa bir süre Girit'te Nâilî Paşa'nın mektupçuluğunda (1866) bulundu. 1867'de İstanbul'a döndü ve 12 Aralık'ta içki iptilâsı yüzünden henüz otuz sekiz yaşında iken öldü. Mezarının yeri hakkında kaynaklar Topkapı veya Edirnekapı kabristanlarını zikrediyorsa da günümüzde bu mezarlıklarda Galib'e ait herhangi bir kabir mevcut değildir.

Nakşibendîlik ve Bektaşîlik gibi temelde birbirine aykırı gibi görünen iki yola yakın durmakla kalmayıp tasavvufa ait terminolojisini Mevlevîlik üzerine oluşturan Galib, ruhundaki huzursuzluğu dinî inancıyla tatmin edecek kadar dindar olmakla birlikte siyasî ve fikrî hayatına yön veren

mahfillerde içkisiz olamayacak derecede serbesttir. Genç Osmanlılar, Meşrutiyet sempatizanları ve saltanat aleyhtarlarıyla olan münasebetleri onun gerek şahsî gerek fikrî gerekse sanat hayatını derinden etkilemiştir. Nâmık Kemal ve Recâizâde Mahmud Ekrem'in edebî kimliklerinin oluşmasında önemli bir rol oynadığı, hatta Nâmık Kemal'in ünlü "Hürriyet Kasidesi"ni onun, "Olup mecrûh-ı peykân-ı havâdis tâir-i devlet / Demâdem hûn akar çeşmim gibi şehbâl-i milletten" beytini okuduktan sonra yazdığı bilinmektedir; o güne kadar divan şairlerinin bu tarzda manzumeler söyledikleri pek görülmemiştir.

XIX. yüzyılın başında klasik şiir anlayışı devrin siyasî düşünceleri ve yenilik hareketleri arasında gitgide seviye kaybetmiş ve divan edebiyatı bir tür savunma konumuna düşmüştü. Bu ortamda Şinâsi'nin yeni şiir için yaptıklarına karşılık Galib de eski şiir için zemin hazırlıyor, gençleri buna yönlendiriyordu. Sonradan Ercümen-i Şuarâ adıyla bir edebiyat akımına dönüşecek olan bu anlayış daha ziyade Galib'in şiir çevresinde teşekkül eder. Yeni şiir karşısında klasik şiirin müdafaası sayılabilecek bu tutum Galib'i Nâilî-i Kadîm, Fehîm-i Kadîm ve Şeyh Galib'e uzanan bir mücerret fikirler müdafii yapar. Bununla birlikte bazan sosyal içerikli şiirlere yöneldiği, bazan da çevresindeki gençlere sebk-i Hindî'nin soyut kavramlarını ve girift söyleyişlerini örnek göstererek tasavvuf sözlüğünden alınmış ışıltılı ve aydınlıkla ilişkili kelimeleri tavsiye ettiği görülür. Onun tasavvufa ilgisinin biraz da şiir diline yansıtmak istediği çarpıcı söyleyişlerin zorlamasıyla ortaya çıktığı söylenebilir; büyük mutasavvıf şairlerin ruh çırpınışları, ümit ve hasretleri onda görülmez. Buna karşılık şiir, nutk (söz), hayal, parlak mazmunlar ve cemal gibi konuları anlatırken yüksek bir başarı gösterdiği, mübalağa ve fahriye gibi kendi kimliğini ön plana çıkaran bir üslûbu benimsediği söylenebilir.

Leskofçalı Galib, klasik şiirin tür ve şekil bakımından yeni imkânlar aramasından yanadır. Böylece yumuşayacak olan klasik şiir, kabuğunu kırıp toplum gerçekleriyle mutabakat kurarak sağlıklı bir dönüşüm yapabilecektir. Nitekim Tanzimat döneminde Batılı türlerin edebiyatımıza girmesinde ve yeni arayışların temelinde de bu anlayış vardır. Nazîreciliğin, şairlerce taklit ve söz oyunlarına dönüştürülmesi yerine daha güzelini ortaya koyması gerektiğine inanan Galib'in bu düşünceleriyle divan şiirini ıslaha çalıştığı, Encümen-i Şuarâ'nın da bu gayretle doğduğu kabul edilir. Galib

şiirin muhtevasında eski şairler gibi davranırken bunu ifade ediş ve sunuş bakımından yenidir. Eski şairlerin tebliğ üslûbu Galib'de telkin üslûbuna dönüşür. Bunun için vecize gibi mısralar söylemekten geri durmaz ("Mâni-i rızk olanın rızkını Mevlâ kessin"; "Hâlini herkes beyân eyler lisân-ı hâl ile" gibi).

Şairin bugün dört adet mektubu ile bir divanı bilinmektedir. Mektuplarında nesrinin oldukça başarılı bir seviyeye ve dilinin sağlam bir üslûba ulaştığı görülür. İbnülemin Mahmud Kemal'in dediği gibi, "Galib Bey -ömrü vefâ edip de Edebiyât-ı Cedîde'nin mazhar-ı rağbet olduğu zamanları idrak etseydi-tarz-ı kadîmde gösterdiği kudreti beyânı tarz-ı cedîdde daha mebzul, daha bedî sûrette ibraz edebilirdi" (Leskofçalı Galib Bey: Divan, s. 41).

Galib, "Rûh-ı Sânî" adını verdiği ilk divanını yirmi altı-yirmi yedi yaşlarında iken tertip etmişse de bu eser şairin Van'da bulunduğu sırada yanmıştır. Ölümüne kadar geçen yaklaşık on yıl içindeki diğer şiirlerinden elde kalanlar, uzun bir basım macerası yaşadıktan sonra (Özgül, s. 30-34)

İbnülemin Mahmud Kemal tarafından derlenip Leskofçalı Galib Bey: Divan adıyla ve hal tercümesini de ihtiva eden geniş bir önsözle birlikte yayımlanmıştır (1335). Klasik divan tertibine fazla uymayan bu eser bir kıta, 120 kadar gazel, müteferrik kıtalar, müfredler ve matla'larıyla bir divançe görünümündedir. Leskofçalı Galib hakkında Hacı Ali Şahin bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1995, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Sicill-i Osmânî, III, 616-617; Osmanlı Müellifleri, II, 135; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, I, 441-449; a.mlf., Leskofçalı Galib Bey: Divan, İstanbul 1335, s. 3-47; İsmail Habip [Sevük], Türk Teceddüd Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1340, s. 361-366; Nail Tuman, Tuhfe-i Nâilî (haz. Cemal Kurnaz - Mustafa Tatçı), Ankara 2001, II, 722; Ahmet Hamdi Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1956, s. 232-236; Nihad Sami Banarlı,

Resimli Türk Edebiyatı Târihi, İstanbul 1979, II, 973-974; Namık Kemal'in Mektubları (haz. Ömer Faruk Akün), İstanbul 1972, s. 477, 485, 486; M. Kayahan Özgül, Leskofçalı Galib, Ankara 1987, s. 1-45; İsmail Ünver, "Leskofçalı Galib", Büyük Türk Klâsikleri, İstanbul 1988, VIII, 154-155; Erdoğan Erbay, Eskiler ve Yeniler: Tanzimat ve Serveti Fünun Neslinin Divan Edebiyatına Bakışı, Erzurum 1997, s. 216-217; Mustafa Uzun, "Galib Bey, Mustafa", TDEA, III, 272-273.

İskender Pala

LEŞ

Arnavutluk'ta tarihî bir şehir.

Bugün Lej (Lezhë [Lisi]) adıyla da anılan şehir Arnavutluk'un kuzeyinde, İşkodra'nın (Shkodër) 36 km. güneydoğusunda yer alır. Drin nehrinin sol kıyısı üzerinde bulunmakta olup birbirinden bir boyun noktasıyla ayrılan iki tepenin eteğinde kurulmuştur. Bu tepelerin daha yüksek olanında eski Ilirya şehri olan Lisi'nin (Lissos) kalıntıları, diğerinde tarihî Kanûnî Sultan Süleyman Kalesi mevcuttur. Osmanlı döneminde (1478-1912) Dukagin sancağının limanı olan Leş bazı zamanlarda sancak beyinin ikamet yeri olmuştur. XVII. yüzyıldan itibaren küçük İslâmî bir merkez haline gelmiştir. İtalyan kaynaklarında şehir Alessio olarak geçer.

Antik Lissos şehri tarihte ilk olarak milâttan önce 385 yılında zikredilmektedir. Milâttan önce II. yüzyılın başlarında şehre ait paranın da var olduğu belirtilmektedir. Mîlâttan önce 213 yılında Makedonyalı Filip ve milâttan önce 168 yılında Romalılar tarafından işgale uğramıştır. Barbar kavimlerin 592'deki işgali sırasında yıkıldı bir daha toparlanamadı. Anna Comnena, Alexiade adlı eserinde şehrin eski bir Bizans kalesi olduğundan söz eder. Bu ise yukarıda adı geçen Kanûnî Sultan Süleyman Kalesi'nin yerinde bulunuyordu. Leş XIII. yüzyılda Sırbistan Devleti'ne dahil oldu. Çar Duşan'ın Sırp İmparatorluğu'nun yıkılmasından sonra (1355) Leş şehri Balšić ailesinin küçük prensliğinin bir parçası oldu. 1387'de Paul ve Lek Dukagjin adlı Arnavut asilzadeleri, Balšić hânedanının kontrolünden çıkarak burayı Arnavut Dukagjin (Dukakin) Prensliği'nin merkezi haline getirdiler ve 1393 Mayısına kadar Leş'i idare ettiler. Ancak Osmanlı baskısı karşısında kaleyi Venedikliler'e bıraktılar ve şehrin doğusunda yer alan dağlık bölgeye çekildiler. 1398 yılında Tanuş Dukagjin Osmanlı idaresine bağlandıysa da 1402'de Ankara Savaşı sonrası tekrar bağımsızlığını ilân etti.

1404-1430 yılları arasında Venedikliler nehrin kenarındaki şehrin aşağı kısımlarını surlarla çevirdiler. Bizanslılar'dan kalma kaleyi ise harabe olarak terkettiler. 1444 Martında şehir, Venedikliler'e ait olmasına rağmen,

İskender Bey (Skanderbeg) liderliğinde Osmanlı karşıtı bir ittifakın (Lidhja e Lezhës) toplandığı yer olarak ün kazandı.

1468 yılında İskender Bey Leş'te öldü ve Aziz Nikolas Katedrali'ne gömüldü. Bu tarihten sonra Dukagjin ailesinin bazı üyeleri Osmanlı hizmetine girdi. Fâtih Sultan Mehmed'in İskenderiye (İşkodra) seferi sırasında Leş, Rumeli Beylerbeyi Davud Paşa ve Anadolu Beylerbeyi Süleyman Paşa tarafından Venedikliler'den alındı. Şehirden ayrılanlar kendi evlerini kaçmadan önce ateşe verdiler. Osmanlı tarihçisi Tursun Bey şehir fethedildikten sonra kalenin tahrip edildiğini yazar (Târîh-i Ebü'l-Feth, s. 178).

1501 yılında kısa süren Osmanlı-Venedik savaşında Venedikliler Leş'e yeniden hâkim oldular. Barış yapıldığında da şehrin surlarını yıktılar. 927-928 (1521-1522) yıllarında Kanûnî Sultan Süleyman şehri ele geçirince tepedeki harap kaleyi tekrar yaptırdı. Kaleye ve içindeki camiye ait Arapça inşa kitâbesi halen şehir müzesinde mevcuttur.

937 (1531) tarihli Osmanlı kayıtlarına göre Leş'in İşkodra sancağına bağlı 144 hâneli bir kasaba olduğu anlaşılmaktadır (BA, TD, nr. 367). 1535 dolayında daha sonra İşkodra sancak beyi olan Prizrenli Kukli Mehmed Bey, Leş'te elli dükkân ve iki kervansaray yaptırdı. 999 (1591) tarihli tahrir defterindeki kayıtlarda Leş Dukakin (Dukagjin) sancağına bağlı, 141 hıristiyan ve altı müslüman aileyi barındıran bir varoş olarak geçer (TK, TD, nr. 63, vr. 5a-6b). Bu rakamlara göre Leş, XVI. yüzyıl boyunca toplam 750 kişi dolayında sivil nüfusa sahip olmuştur.

XVII. yüzyılda şehir çok hızlı bir gelişme kaydetti. 1614'te Leş'i ziyaret eden Katolik piskopos Marino Bizzi şehirde 500 Türk evini gördüğünü belirtir. XVII. yüzyılın ilk yıllarında artan müslüman nüfusun ihtiyacı dolayısıyla şehrin eski katedrali camiye çevrildi. Kâtib Çelebi, Leş'in Dukakin sancağının bir parçası olduğunu, Zadrima bölgesi civarında yer aldığını, sakinlerinin "isyankâr Arnavutlar" olduğunu zikreder. 1072'de (1662) Evliya Çelebi, Leş'i Dukakin sancağında yer alan bir voyvodalık ve sancak merkezi olarak belirtir. 1079 (1668) tarihli bir Osmanlı bütçesinde Dukakin sancağında Leş Kalesi'nin garnizonu olarak 126 askerin bulunduğu kayıtlıdır. XVIII. yüzyılın son çeyreğinde III. Selim daha sonra

Selimiye Camii olarak bilinen kilise / camiyi yeniden inşa ettirdi. Aynı yıllarda Ermeni coğrafyacı İnciciyan Leş'i içinde 1000 ev bulunan bir yer olarak tanımlar. Tanzimat döneminde eski Dukakin sancağı lağvedildi. Leş de aynı adlı vilâyetin İşkodra sancağına bağlı bir kaza merkezi oldu. Kāmûsü'l-A'lâm'a göre 1896 yılında Leş'te dört cami ve 5300 kişi bulunmaktaydı. Zadrima nahiyesi ve Malësia ile (dağlık bölge) birlikte Leş kazası çoğunluğu müslüman yaklaşık 30.000 nüfusa sahipti.

Leş küçük bir şehir olarak kaldı. 26 Mart 1967 tarihinde, Arnavutluk'taki komünist rejim tarafından başlatılan din özgürlüğü karşıtı kongre burada yapıldı. 1970-1975 yılları arasında Selimiye Camii ve XVI. yüzyıldan kalma küçük hamam onarıldı. 1978 ilkbaharında arkeologlar Selimiye Camii'nin (eski katedral) altında İskender Bey'in sandukasını buldular. 15 Nisan 1979 depreminde şehir ve Selimiye Camii ağır hasar gördü, şehir hemen yenilendi. Cami ise tamamen yıkılarak yerine İskender Bey için bir anıt yapıldı. Komünist idarenin çöküşünün ardından Leş'te mütevazi bir İslâmî hayat tekrar yaşama imkânı buldu. XIX. yüzyılda Leş'in nüfusu 3500 olmasına rağmen 1936'daki nüfusu 1000, 1991'de ise 9250 kadardı. Kanûnî Sultan Süleyman Kalesi'nin kalıntıları bugüne ulaşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 367; TK, TD, nr. 63, vr. 5a-6b; Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (nşr. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 178; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VI, 106-107; Th. Ippen, "Durch Zadrima nach Alessio", Zur Kunde der Balkanhalbinsel (ed. Carl Patsch), Vienna-Leipzig 1904, s. 55-61; A. Buda v.dğr., Historia e Popullit Shqiptar, Prishtinë 1979, I, 249-307; Selami Pulaha, Lufta Shqiptaro-Turke në Shekullin XV-Burime Osmane, Tiranë 1968, s. 47-48, 57, 71-73, 93-95, 105-109, 111-124, 163-173, 206-243, 263-268, 285-289, 316-323; M. Kiel, Ottoman Architecture in Albania, 1395-1912, İstanbul 1990, s. 191-198; a.mlf., "Lesh", EI² (İng.), V, 724-725; Hysni Myzyri, Historia e Popullit Shqiptar, Tiranë 1994, s. 50-69; P. Thëngjilli, Historia e Popullit Shqiptar, Tiranë 2000, s. 144-202; Franjo

Rački, “Izveštaj barskoga nad-biskupa Marina Bizzia o svojem putovanju godine 1610”, Starine, XX, Zagreb 1888, s. 184-199; Hasan Kaleši, “Prizrenac Kukli Beg i njegove zadužbine”, POF, VIII-IX (1960), s. 143-168; Frano Prendi, “Lieu de sépulture de Skënderbeg”, St.A (1966), s. 159-167; W. Shtylla, “Banjat e mesjetës së vonë në Shqipëri”, Monumentet, sy. 7-8, Tirana 1974, s. 128-134; Kāmûsü’l-a‘lâm, V, 3991-3992; F. La, “Lezha (Lisi)”, Fjalor Enciklopedik Shqiptar, Tiranë 1985, s. 609-611; K. Bo., “Lidhja e Lezhës”, a.e., s. 620; P. Baku v.dğr., “Lezha”, Fjalor Enciklopedik, Tiranë 2002, s. 417.

Machıel Kıel

LEŞKER

(bk. ORDU).

LEŞKER-i BÂZÂR

(لشكر بازار)

Afganistan’ın Sicistan bölgesinde harabeleri bulunan tarihî şehir.

Afganistan’ın güneybatısında Hilmend nehri kıyısında Büst şehri (bugün Kal‘a-yi Bist, Leşkergâh) yakınlarında, Sebük Tegin (977-997) tarafından kurulduğu tahmin edilmektedir. Rakip Türk gulâm gruplarının hâkim olduğu Büst şehrini alan ve hâkimiyet alanını Tohâristan ve Zemindâver’e kadar genişleten Sebük Tegin, bölgenin güvenliği açısından stratejik öneme sahip olduğu için burayı tercih etmişti. Burada Sâmânîler’e bağlı Türk gulâmları tarafından inşa edilen bazı yapılar bulunmaktaydı. V (XI) ve VI. (XII.) yüzyıllarda gelişmiş olduğu anlaşılan şehir, özellikle askerî amaçlarla kurulmuş bir yerleşim birimi olup genellikle devlet daireleri, saraylar ve kışlalardan ibaretti. Şehir burada inşa edilen ve kalıntıları günümüze kadar gelen saraylarıyla meşhurdur. Leşker-i Bâzâr kuruluş amacı, sarayları ve mimari özellikleriyle birçok açıdan Abbâsîler tarafından kurulan Sâmerrâ şehrini hatırlatmaktadır. Büst Kalesi’nin kuzeyinde bir askerî garnizon olarak gelişen Leşker-i Bâzâr’a bazı Ortaçağ Arap kaynaklarında Farsça leşkerin karşılığı olmak üzere el-Asker denildiği görülmektedir (Makdisî, s. 304-305). Beyhakī de Gazneli Sultan I. Mesud’un Büst şehrinde daha önce askerî kamp ve eğitim amaçlı olarak (leşkergâh) kullanılan yerde birçok yeni yapı inşa ettiğini ve bir kısmının halen ayakta olduğunu belirtirken buraya atıf yapmış olmalıdır (Târîḫ, s. 149).

Leşker-i Bâzâr’ın iki defa ciddi tahribata uğradığı anlaşılmaktadır. Bunlardan ilki, yayılmacı politikasıyla bilinen Gurlu Hükümdarı Alâeddin Cihansûz dönemine rastlamaktadır. Gazneliler üzerine yürüyen Cihansûz, 545 (1150) yılında Gazne ve Büst şehirlerinin yanı sıra Leşker-i Bâzâr’ı da yakıp yıktı. Bölgede Gazneliler’i etkisiz hale getirip hâkimiyeti ele geçiren Gurlular bir süre sonra buradaki saray ve yapıları tamir ettiler. Leşker-i Bâzâr ikinci ve son derecede ağır tahribata Hârizmşahlar’ın topraklarına saldıran Moğollar’ın Güney Afganistan’ı istilâsı sırasında uğradı (618/1221).

Şehirde yapılan araştırmalar ve arkeolojik kazılarda Hilmend nehri kıyısında biri kuzeyde, biri güneyde ve bir diğeri ikisinin ortasında olmak üzere üç sarayın bulunduğu tesbit edilmiştir. Ortadaki iki katlı dikdörtgen biçimindeki saray en eskisi olup Sâmânîler döneminde inşa edildiği tahmin edilmektedir. Bu sarayların en görkemlisi olarak dikkat çeken güney sarayı ise Sultan Mahmûd-ı Gaznevî dönemine (998-1030) tarihlenmektedir. Saray, geniş bir avlu çevresinde uzunlamasına tasarlanmış simetrik bir şemaya sahiptir. Dört eyvan şemasına bağlı avlunun kuzeyinde girişinde mescidin de bulunduğu taht salonu vardır. Duvarların alt kısmında Sultan Mahmud'un hassa ordusunu canlandıran ve belge niteliği taşıyan tasvirler sanat tarihi açısından ayrı bir önem taşımaktadır. Duvarlarında çeşitli yazıların ve âyetlerin yer aldığı sarayda tesbit edilen bir kitâbede son rakamı okunamayan tarihin 550'li yıllarda (1155-1164 arası) sarayın tamirine dair olduğu tahmin edilmektedir. Sarayın yanıbaşında uzanan, çeşitli dükkânların yer aldığı anlaşılan pazar caddesinde o döneme ait paralar ve çanak çömlek bulunmuştur. Kuzeydeki saray, güneydeki büyük sarayın planını ana hatlarıyla küçük ölçüde tekrarlar. Bunların doğusunda bahçeler, av parkı, avlular ve ikinci derecede binalar geniş bir alanı kaplamaktadır.

Leşker-i Bâzâr kazıları sırasında büyük sarayın güneyinde ortaya çıkarılan ulucami Türk-İslâm cami mimarisi tarihinde önemli bir yere sahiptir. Mahmûd-ı Gaznevî

veya en geç I. Mesud döneminde yapılmış olduğu kabul edilen cami, geniş saray manzumesinin dış sur duvarına bitişik olarak meydana açılan durumu ile aslında bir ordugâh camisi niteliğindedir. Mihrap önünde kare planlı mekânın üstünün kubbe ile örtülmüş olmasıyla dikkat çeken cami, bu açıdan Anadolu Türk mimarisinde takip edilebilecek bir gelişme çizgisinin başlangıcını teşkil etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Makdisî, Aḥsenü’t-teḳāsîm, s. 304-305; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîḫ (nşr. Ali Ekber Feyyâz), [baskı yeri yok] 1991 (İntişârât-i Hâce), s. 149; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1972, I, 39-45; C. E. Bosworth, The Ghaznavids, Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran: 994-1040, Beirut 1973, s. 104, 119, 134, 139, 140; a.mlf., The Later Ghaznavids: Splendour and Decay: 1040-1186, Edinburgh 1977, s. 118, 150; a.mlf., “Lashkar-i Bāzār”, EI^2 (İng.), V, 690-692; D. Schlumberger - J. Sourdel-Thomine, Lashkari Bazar: Une résidence royale ghaznevide et ghoride, Paris 1978; Sheila Blair - Jonathan Bloom, “Early Empires of the East”, Islam: Art and Architecture (ed. M. Hattstein - P. Delius), Cologne 2000, s. 334-335; R. Hillenbrand, “The Architecture of the Ghaznavids and Ghurids”, Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth (ed. C. Hillenbrand), Leiden 2000, II, 134, 147-151, 190; D. Schlumberger, “Le palais ghaznevide de Lashkari Bazar”, Syria, XXIX, Paris 1952, s. 251-270; Ara Altun, “Gazneliler (Mimari)”, DİA, XIII, 484-485.

Casim Avcı

LEŞKER-i BÂZÂR ULUCAMİİ

Güney Afganistan’da Leşker-i Bâzâr’da XI. yüzyıla ait Gazneli camii

(bk. GAZNELİLER).

LETÂİF-i HAMSE

(لطائف خمسه)

Nakşibendî-Müceddidiyye ve Hâlidiyye tarikatlarında seyrü sülûk usulü.

Müceddidiyye öncesi Nakşibendî kaynaklarında önemli bir yeri olmayan letâif-i hamse konusu, Müceddidiyye'nin kurucusu İmâm-ı Rabbânî tarafından tarikatın seyrü sülûk metodu olarak temellendirilmiştir. Ona göre insanda beşi halk, beşi de emir âlemine ait on latife (letâif-i aşere) vardır (Gümüşhânevî, I, 208). Halk âlemine ait latifeler anâsır-ı erbaa ile (hava, su, toprak, ateş) nefistir. Emir âlemine ait latifeleri de kalp, ruh, sır, hafî, ahfâ şeklinde sıralayan İmâm-ı Rabbânî, Nakşibendiyye tarikatında seyrü sülûkün kalp latifesinden başlayarak emir âlemine ait bu beş latife ile (letâif-i hamse) sürdürülmesi usulünü ortaya koymuştur. Halifelerinden Mîr Muhammed Nu'mân'a göre bu beş latifeden her biri için insan vücudunda bir yer takdir edilmiş ve bu yerlerde yoğunlaşarak zikir yapma usulü Müceddidiyye'de seyrü sülûkün önemli bir unsuru haline gelmiştir (Tosun, s. 308). Kalp latifesinin yeri sol memenin iki parmak altında süveydâ denilen bir noktadır. Ruhun yeri sağ memenin iki parmak altında, sırrın yeri sol memenin iki parmak üstünde, hafînin yeri sağ memenin iki parmak altında, ahfânın yeri de göğsün ortasıdır. Halk âlemine ait nefsin yeri alnın tam ortasıdır (Gümüşhânevî, I, 63).

Letâif-i hamse en dışta kalp, en içte ahfâ olmak üzere tasavvur edilir. Kalp latifesinin bedenle yani maddî âlemle, ahfâ latifesinin Cenâb-ı Hak'la irtibatı bulunduğunu, kalbin bir yönünün maddî âleme, bir yanının ulvî âleme dönük olduğunu düşünen bazı Nakşibendî şeyhlerine göre bu beş latife arasında zâhir-bâtın ilişkisi vardır. Dıştaki içtekinin zâhiri, içteki dıştakinin bâtını ve hakikatidir. Bu görüşte olanlara göre her latife diğerinden farklıdır, yani latifeler arasında farklılık özdedir. Öte yandan letâif-i hamsenin aynı latifenin mertebelere göre değişen isimleri olduğu, bazı mertebelerde ona kalp, beşerî kayıtlardan kurtulup saf olduğunda ruh, saflık artınca sır, daha da olgunlaşınca hafî dendiğini, letâifte öz itibariyle farklılık bulunmadığını söyleyenler de vardır. Çoğunluğun görüşü de budur.

Nakşibendiyye tarikatında sâlik seyrü sülûke kalp latifesinden başlar. Kalp, arş ve levh-i mahfûzun insan bedenindeki mukabili olarak kabul edilir. Kalp latifesi zikrinde sâlike teveccüh, istiğfar ve salâtü selâmdan sonra 3000 defa ism-i celâli (Allah) zikretmesi telkin edilir. Sâlik, kalbinde bu latifenin nuru olan sarı nur tecelli edinceye kadar ism-i celâli zikretmeye devam eder. Kalbi kendiliğinden zikreder hale gelince sâlike ruh latifesinin zikri telkin edilir. Zikrin tesiriyle kalbin bu ilâhî tecelliye mazhar olmasına "veled-i kalb" veya "vilâdet-i sânî" adı verilir.

Sâlik, ruh latifesinin kendisine tarif edilen yerine teveccüh ederek kalp latifesine ait ism-i celâli 3000 defa zikrettikten sonra ruh latifesi için de 500 defa zikreder. Bu latifenin kırmızı renkteki nuru sâlikin ruhunu kaplayınca sâlik ruhunu zikirden alıkoyamaz hale gelir. Bu mertebede mürşid sâlike sır latifesinin zikrini telkin eder.

Kalp ve ruh latifesinin zikirlerini yapan sâlik, müşahede makamı olan sır latifesinin mahalline teveccüh ederek bu latifenin beyaz olan nuru zuhur edinceye kadar yine 500 defa ism-i celâli zikreder. Daha sonra teveccühü rubûbiyyet tecellilerinin mahalli olan hafî latifesine intikal ettirilen sâlik, önceki latifelerin zikriyle birlikte 500 defa ism-i celâli hafî zikri için ifa eder. Bu latifenin siyah nuru sâlikte zuhur edince ahfâ latifesinin zikri kendisine telkin edilir. Cenâb-ı Hakk'ın bütün isim ve sıfatlarının tecelli ettiği ahfâ mertebesinde sâlik önceki bütün latifeler için zikrettikten sonra ahfâ mahalline teveccüh ederek ism-i celâli 500 defa da bu latife için ahfânın yeşil nuru zuhur ve diğer bütün latifeler kendiliğinden zikreder hale gelinceye kadar zikre devam eder.

Kalp latifesinin zikrini tamamlayan sâlikin Hz. Âdem'in kademi üzere olduğu, ruh latifesinde Hz. Nûh ve İbrâhim'in, sır latifesinde Hz. Mûsâ'nın, hafî latifesinde Hz. Îsâ'nın, latifelerin en latifi olan ahfâda ise Hz. Peygamber'in kademi üzere bulunduğu, yani onların velâyet makamına ulaştığı kabul edilir. Emir âleminin ruhanî latifelerinin zikri olan letâif-i hamseyi tamamlayan sâlike daha sonra letâif-i nefs, letâif-i kül ve nefy ü isbat zikirleri öğretilir.

Halvetiyye gibi nefsin mertebelerini sülûke esas olarak alan tarikatlarda ise

seyrü sülûk, “atvâr-ı seb‘a” adı verilen nefsin yedi mertebesi (emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râziye, marziye, kâmile) için belirlenen yedi ism-i ilâhî (kelime-i tevhid, Allah, hû, hak, hay, kayyûm, kahhâr) zikredilerek yapılır.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Pârsâ, Risâle-i Kudsiyye (trc. Abdullah Selâhî-yi Uşşâkî), İstanbul 1323, s. 46; Mehmed Nûri Şemseddin en-Nakşibendî, Risâle-i Murâkabe, İstanbul 1282, s. 12-19; Gümüşhânevî, Câmiʿu’l-uṣûl (nşr. Edîb Nasrüddin), Beyrut 1998, I, 63, 208, 215-217; M. Emîn el-Kürdî, Tenvîru’l-ḳulûb (nşr. Necmeddin Emîn el-Kürdî), Halep 1411/1991, s. 572-574; İrfan Gündüz, Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddîn: Hayatı-Eserleri-Tarîkat Anlayışı ve Hâlidiyye Tarîkatı, İstanbul 1984, s. 188; Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1991, s. 307; Necdet Tosun, Bahâeddin Nakşibend, İstanbul 2002, s. 308-310.

Osman Türer

LETÂİFNÂME

(لطائف نامه)

Latife türünden güldürücü kısa metinleri bir araya getiren eserlerin ortak adı

(bk. LATİFE).

LETÂİFÜ’l-HAYÂL

(لطائف الخيال)

Dârâbî’nin (XII./XVIII. yüzyıl [?]) Farsça tezkire kitabı

(bk. DÂRÂBÎ).

LETÂİFÜ’t-TAVÂİF

(لطائف الطوائف)

Fahreddîn-i Safî’nin (ö. 939/1532) latife ve güzel sözleri derlediği Farsça eseri

(bk. SAFÎ, Fahreddin).

LEVÂİH

(اللوائح)

Seyrü sülûkün başlarında olan dervişlerde meydana gelen kısa süreli mânevî aydınlanma (tecellî) anlamında tasavvuf terimi

(bk. LEVÂMİ‘).

LEVÂMİ‘

(اللوامع)

Sâlikte gönül aydınlanmasını ifade eden tasavvuf terimi.

Tasavvuf kaynaklarında sâlikin gönül dünyasının aydınlamasını sağlayan nur kavramının çeşitli dereceleri için farklı terimler kullanılmıştır. Adım adım nefsin karanlıklarından uzaklaşıp mârifet güneşinin aydınlığına yaklaşmaya başlayan sâlikin gönlünde beliren alacakaranlık levâih (tekili lâiha), şafağın söküp ortalığın aydınlanması levâmi‘ (tekili lâmia), gönülde mârifet güneşinin doğuşu tavâli‘ (tekili tâlia) kelimeleriyle ifade edilmiştir. Bu üç aydınlanma derecesinin tesirleri birbirinden farklıdır. Levâih şimşek gibidir, sâlikin gönlünü âniden aydınlatır ve hemen kaybolur. Levâmi‘ levâihten biraz daha parlak, biraz daha kalıcıdır; bir an için sâliki kendinden alır. Tavâli‘ levâmi‘den daha sürekli ve güçlüdür. Seyrü sülûke yeni başlayan sâlikte görülen bu mütevazi haller onun daha sonraki mânevî gelişimi için önemli ip uçları içerir. Abdülkerîm el-Kuşeyrî bu üç terimin ifade ettiği anlamların birbirine yakın olduğunu, aralarında kayda değer bir fark bulunmadığını söyler. Şehâbeddin es-Sühreverdî de levâih, levâmi‘, tavâli‘, bevâdih, vâki‘, kādih terimlerinin aynı mânanın farklı kelimelerle ifade edilmesinden ibaret olduğunu, aralarında önemli bir fark bulunmadığını belirtir. Levâih, levâmi‘ ve tavâli‘ terimleri genellikle “nur” veya “envâr” kelimesine izafe edilerek kullanılır (levâihu’l-envâr / levâihu’n-nûr, levâmiu’l-envâr / levâmiu’n-nûr). Tasavvufta nur kavramı ve onun çeşitli şekilleri çok önemli olduğundan sûfîler genellikle yazdıkları eserlere de nurla ilgili isimler vermişlerdir. Ebû Nasr es-Serrâc’ın el-Lümaʿ, Fahreddîn-i Irâkī’nin Lemaʿât, Abdurrahman-ı Câmî’nin Levâmiʿ ve Levâʾiḥ’i bunun örnekleridir (bk. NÛR).

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrifât, “Ṭavâliʿ”, “Levâmiʿ” md.leri; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 412, 422; Hücvîrî, Keşfü’l-maḥcûb, Tahran 1338 hş., s. 500; Baklî, Şerḥ-i Şaṭḥiyyât, Tahran 1360 hş./1981, s. 556, 558; Sühreverdî, Avârif, s. 588; İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥât, Kahire, ts., II, 388, 557; Kuşeyrî, er-Risâle (nşr. Abdülhalîm Mahmûd), Kahire 1395/1966, s. 228; Kâşânî, Iṣṭılâḥâtü’ṣ-ṣûfiyye, s. 64, 72, 74; Ziyâeddin Nahşebî, Silkü’s-sülûk, Tahran 1369, s. 12; Gümüşhânevî, Câmiʿu’l-uṣûl, Kahire 1298, s. 17, 22, 24.

Süleyman Uludağ

LEVÂMİU’l-BEYYİNÂT

(لوامع البينات)

Fahreddin er-Râzî’nin (ö. 606/1210) Allah’ın isim ve sıfatlarına dair eseri.

Râzî’nin Allah’ın isim ve sıfatları hakkında bir eser yazdığı belirtilmekle birlikte bu çalışma kaynaklarda Tefsîrü esmâʾillâhi’l-ḥüsnâ (İbnü’l-Kıftî, s. 191), Şerḥu’l-esmâʾi’l-ḥüsnâ (Sübkî, VIII, 87), Şerḥu esmâʾillâhi’l-ḥüsnâ (İbn Hallikân, IV, 249), Levâmiʿu’l-beyyinât fî şerḥi es-mâʾillâh ve’ṣ-ṣıfât (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1569) gibi farklı adlarla kaydedilmiştir. Müellifin kendisi kitabının mukaddimesinde eserinin adını Levâmiʿu’l-beyyinât fi’l-esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât (s. 17), Mefâtîḥu’l-ġayb’ında ise Levâmiʿu’l-beyyinât fî tefsîri’l-esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât (XV, 70) şeklinde zikretmiştir. Kitap, Gurlular’ın Bâmiyân ve Tohâristan kolu hükümdarı Ebü’l-Müeyyed Bahâeddin Sâm b. Muhammed b. Mes‘ûd’a (1192-1206) ithafen yazılmıştır.

Levâmiʿu’l-beyyinât üç bölümden (kısım) oluşmaktadır. “Prensipler ve Ön Bilgiler” (mebâdî ve mukaddimât) adını taşıyan birinci bölüm, kitaptaki yönteme dair kısa bir girişle birlikte esmâ-i hüsnâ hakkında genel konuların açıklandığı on fasıldan meydana gelir. Burada isim -müsemmâya dair çeşitli görüşler zikredilmiş, ardından isim-sıfat münasebeti, isimlerin tevkīfîliği, tasnifi, zâtî sıfatlar, Allah’ı esmâ-i hüsnâ ile zikretmenin fazileti, fikir ve zikir arasındaki ilişkide fikrin asıl, zikrin onun ürünü olduğu ve doksan dokuz isimle bağlantılı olarak tek sayının önemi hakkında bazı açıklamalarda bulunulmuştur. Esmâ-i hüsnâ ile dua ve niyazda bulunmanın faydalarına dair deliller sıralandıktan sonra ism-i a‘zam konusundaki farklı görüşler zikredilerek böyle bir ismin insanlar tarafından bilinmesinin mümkün olmadığı belirtilmiştir.

Eserin üçte ikisini oluşturan, “Ana Konular” (makāsıd ve gāyât) başlıklı ikinci bölümde ilâhî isimler esmâ-i hüsnâ hadisindeki sıraya göre ele alınmıştır. Burada önce tasavvuf literatüründe büyük önem taşıyan “hüve” (hû) zamiri üzerinde durulmuş (krş. DİA, XI, 410), ardından lafza-i celâl ve ona bağlı olarak kelime-i tevhid hakkında geniş açıklamalara yer

verilmiştir. Daha sonra “rahmân” ve “rahîm”den başlanarak doksan dokuzuncu isim olan “sabûr”a kadar her ismin etimolojik izahı ve şerhi yapılmıştır. Konular işlenirken yer yer Eş‘ariyye kelâmcılarınca geliştirilen delillerden hareketle muhaliflerin görüşleri cevaplandırılır. Ayrıca hemen her isme ait meselelerin açıklanmasının ardından bu isimle Allah’ı nitelemenin hikmet ve faydalarına temas edilir.

“Ekler ve Tamamlayıcı Bilgiler” (levâhik ve mütemmimât) adını taşıyan üçüncü bölüm iki fasıldan meydana gelmektedir. Birinci fasılda, naslarda Allah’a nisbet edilmeyen ve Râzî tarafından “zât isimleri” diye adlandırılan “şey, kadîm, ezelî, vâcibü’l-vücûd, dâim, cisim, cevher” kelimeleri hakkında kısa bilgiler verilmiş ve son iki kavramın zât-ı ilâhiyyeye izâfe edilemeyeceği vurgulanmıştır. İkinci fasılda, naslarda Allah’a nisbet edilmekle birlikte içeriklerinde beşerî özellikler taşıyan ve müellifçe “sıfât-ı ma‘neviyye” denilen “muhît, karîb, müdebbir, mahabbet, rızâ, sahat, gadab, muvâlât-muâdât, kerâhiyet” kavramları ele alınmıştır.

Levâmiʿu’l-beyyinât, Gazzâlî’ye ait el-Maḳṣadü’l-esnâ’dan sonra esmâ-i hüsnâ konusunda başvurulan önemli bir eserdir. Kitapta ilâhî isimlerin etimolojisi

ve açıklaması yanında kelâmî izahlara da yer verilmiştir. Hemen her ismin sonunda tasavvufî-ahlâkî izahlar yapılmışsa da müellif bu konuda faydalandığı Kuşeyrî ve Gazzâlî’nin eserleri kadar başarı sağlayamamıştır. Kitapta yer yer -Mefâtîḥu’l-ġayb’da da görüldüğü üzere-gereksiz tasniflere ve haşvi andıran açıklamalara da rastlanmaktadır. Mevcut atıflardan anlaşıldığına göre Ebû Süleyman el-Hattâbî, Hâris el-Muhâsibî, Ebû İshak el-İsferâyînî, İbn Kuteybe, Ebü’l-Berekât el-Bağdâdî ve Gazzâlî gibi âlimlerin eserleri Levâmiʿu’l-beyyinât’ın kaynakları arasında yer alır. Kitapta ele alınan bazı konuların işlenişi Abdülkāhir el-Bağdâdî’nin el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât’ı ile de benzerlik arzeder.

Müteahhir dönemlerde esmâ-i hüsnâya dair yazılan eserlerin kaynaklarından birini oluşturan Levâmiʿu’l-beyyinât bu niteliğini günümüze kadar sürdürmüştür. Ali Osman Tatlısu’nun hazırladığı Esmâü’l-Hüsnâ Şerhi’nde (Ankara 1957) ve Ahmed eş-Şerebâsî’nin Lehü’l-esmâʾü’l-ḥüsna adlı eserinde (Beyrut 1402/1981-82) Levâmiʿu’l-

beyyinât’tan faydalanıldığı tesbit edilmiştir. Levâmiʿu’l-beyyinât bazı şarkiyatçıların çalışmalarına da konu teşkil etmiştir (bk. bibl.). Çeşitli yazma nüshaları bulunan eser (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1664, Lâleli, nr. 1552, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1158; Konya Yûsuf Ağa Ktp., nr. 4713; Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 498) Muhammed Bedreddin el-Halebî’nin tashihiyle yayımlanmış (Kahire 1323), ayrıca Tâhâ Abdürraûf Sa‘d’ın tahkikiyle basılmıştır (Kahire 1396/1976; Beyrut 1404/1984).

BİBLİYOGRAFYA

Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu’l-beyyinât (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Beyrut 1404/1984; a.mlf., Mefâtîḥu’l-ġayb, Beyrut 1410/1990, XV, 70; İbnü’l-Kıftî, İḫbârü’l-ʿulemâʾ, s. 191; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 249; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), VIII, 87; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1569; Brockelmann, GAL, I, 668; Suppl., I, 922; G. C. Anawati, “Un traité des noms divins de Fakhr al-Dīn al-Rāzī, le Lawāmiʿ al-baiyināt fi’l-asmāʾ wa’l-ṣifāt”, Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb (ed. G. Makdisi), Leiden 1965, s. 36-52; a.mlf., “Rahman et rahim dans les Lawami‘ al-bayyinat de Fakhr al-Din al-Razi”, Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani (ed. M. E. Marmura), Albany 1984, s. 63-77; M. Sâlih ez-Zerkân, Faḫrüddîn er-Râzî ve ârâʾühü’l-kelâmiyye ve’l-felsefiyye, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü’l-fikr), s. 72-73; Muhammed Aruçi, Abdülkahir el-Bağdâdî ve el-Esmâ ve’s-Sıfât Adlı Eseri (doktora tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Bekir Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ”, DİA, XI, 404, 407, 410.

Muhammed Aruçi

LEVANT

Avrupa literatüründe X. yüzyıldan başlayarak Akdeniz'in doğu kıyılarındaki ülkelere verilen ad.

Latince "meydana çıkma, yükselme" anlamındaki levareden türetilen kelime güneşin doğduğu yönü işaret eden bir anlam taşır. İtalyanca levante Fransızca ve İngilizce'ye levant şeklinde girmiştir.

Levant kavramı içine hangi ülkelerin girdiği hususunda farklı görüşler olmakla birlikte başlangıçta Ege adaları ile Türkiye'nin Ege ve Akdeniz kıyıları için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Haçlı seferleri sırasında Suriye, Filistin ve Kıbrıs ile Mısır'ı, XIII. yüzyılda Kırım'a kadar uzanan Karadeniz bölgesini kapsamı içine aldığı görülmektedir. Ümit Burnu yolunun keşfinden sonra Uzakdoğu ülkelerine Uzak Levant denilmiştir. I. Dünya Savaşı'nın ardından Levant adı yalnızca Suriye ve Lübnan için kullanılmıştır. Fransız mandasına verilen bu ülkeler bağımsızlıklarını kazanıncaya kadar bir kısım literatürde Levant devletleri diye anılmıştı (bk. bibl.).

Doğu Akdeniz kıyılarının Levant olarak adlandırılmasında, Bizans Devleti'nden serbest ticaret izni alma girişiminde bulunan Ortaçağ'ların denizci İtalyan şehir devletlerinin önemli rolü vardır. Levant ticaretine ilk yönelen İtalyan şehri güneydeki Amalfi olmuştu. Amalfililer, daha X. yüzyılda Avrupa'da çok aranan ecza ve boya ham maddeleriyle ipekli kumaşları Bizans başşehrinden ya da İskenderiye'den İtalya'ya taşımaya başladılar. Ancak şehir yüzyılın sonlarında Norman Krallığı'na bağlanınca Venedik Levant'ta üstün duruma geçmişti. Venedik'in ardından XII. yüzyıl başlarında Pisa ve yüzyılın sonlarında Cenova bu ticarette pay sahibi olma ve bölgede koloniler kurma yarışına girişti.

Venedikliler'in Avrupa ile Levant arasındaki faaliyetleri, Roma-Germen İmparatorluğu ile Bizans İmparatorluğu arasında haber taşıyıcılığıyla başladı. 992 yılında Bizans topraklarında ticaret yapma hakkını kazandılar. Bu haklar daha sonraları genişletilmişse de 1097'de İstanbul'a giren

Haçlılar’a katılmaları Bizans’la ilişkilerine gölge düşürdü. Bundan yararlananlar Pisalılar oldu. Tam bağımsızlığını 1099’da kazanabilen Cenova ancak 1142 dolaylarında Bizans’la bir ticaret anlaşması yapabilmişti.

Haçlı seferleri ticareti Suriye ve Filistin’e, arkasından Mısır’a kaydırdı. Bu seferler sırasında orduları Levant’a taşıyan Ceneviz ile Venedik yörede kurulan Kudüs, Antakya, Urfa (Edessa), Trablusşam krallıklarından ve prensliklerinden çok geniş ticarî imtiyazlar elde etti. İtalyan tüccarları Mısır ile de daha yoğun ticarî ilişkiler kurdular. Gerçi Asya malları Suriye pazarlarında da bulunuyordu, fakat bu malların limanlara taşınması için uzun ve pahalı olan bir kervan yolculuğu gerekliydi. Halbuki İskenderiye’de bunları daha ucuza elde etmek mümkündü. Ancak burada da papalığın getirdiği yasaklarla karşılaşılmıştı. IV. Nicolas’tan (1288-1292) başlayarak papalar müslüman hükümdarlarla yapılan ticaret anlaşmalarının, hatta İslâm ülkelerinde seyahat etmenin dine aykırı olduğunu öne süren bir dizi emirnâme (decreto) yayımladı (Yver, s. 143). Bu konuda İslâm açısından da bazı sorunlar vardı, fakat genelde İslâmiyet Ehl-i kitap olanlarla belli şartlarda ilişkiye ve anlaşmaya, müste’men sayılanlara bazı kolaylıklar ve haklar tanımaya imkân veriyordu. Sonuçta ticaret bütün bu engelleri aştı. İtalyan devletleri Mısır’da da ticaret yapma hakkını elde ettiler. Giderek bu ülke ulaşım ve ticarette Levant’ın en önemli yeri ve kilit noktası olmuştu.

Öte yandan İtalyanlar Anadolu’nun Doğu Akdeniz kıyılarına yayılmışlar ve Kıbrıs’a da yerleşmişlerdi. O tarihlerde Seyhan (Sarus) ve Ceyhan (Pyramus) nehirleri ortak bir ağızdan denize döküldüğü için gemiler bu kesime yanaşabiliyordu. Tarsus çayı da henüz kumlarla tıkanmadığından Tarsus denizle ilişkisini yitirmemişti. Diğer taraftan Adana ve Misis’in de (Yakapınar) akarsularla, denizle irtibatı bulunuyordu. XIII. yüzyıl başlarında bölgeye hâkim olan Ermeni Krallığı’nın Ayas (Lajazzo = Yumurtalık) ve Korykos (Curcho, Gorigos = Kızkalesi) olmak üzere başlıca iki büyük limanı vardı. Söz konusu limanların demirleme ve konaklamaya elverişli olmaları yanında kara yoluyla Anadolu içlerine, oradan da Karadeniz’e ve İran’a bağlanmaları önemlerini daha da arttırmıştı. Burada ticarî imtiyaz elde eden ilk devlet Cenova olmuş, onu Venedik, Pisa ve Floransa takip etmişti. Kıbrıs ise Lusignan Krallığı’ndan Venedik idaresine

geçmişti.

Doğu Akdeniz yöresinde bu gelişmeler olurken IV. Haçlı Seferi Venedik ile Cenova'yı Levant'ta yeni bir üstünlük yarışına sürükledi. 1204'te İstanbul'u işgal eden Latin orduları arasında yer alan Venedik,

Bizans İmparatorluğu parçalanırken ona ait toprakların dörtte birine sahip oldu. Haçlılar İstanbul'da yeni bir Latin Krallığı kurarken Ege adaları, Yunanistan, İyon denizi ve Adriyatik'teki Bizans toprakları Venedik'e verilmişti. Böylece küçük bir körfez cumhuriyeti olan Venedik birden bire Levant'ta güçlü bir koloni imparatorluğu durumuna yükseldi. Fakat İznik'e çekilmiş olan Paleologlar'ın 1261'de İstanbul'u zaptederek Latin Krallığı'na son vermeleri bu defa Bizans topraklarında ona yardım eden Cenova'yı ön plana çıkardı. Üstelik Cenevizliler'in doğrudan doğruya kendilerinin yönettiği şehir limanlar elde etme siyasetini gütmeleri Levant'ta yeni bir dönemi oluşturdu; VIII. Mikhail Paleiologos Cenevizliler'den gördüğü yardım karşılığında Galata'yı onlara verdi (1267). Arkasından Ege adalarından başlayarak Anadolu ve Karadeniz kıyılarında çok önemli ticaret şehirleri de Cenevizli ailelerin yönetimine geçti. Cenevizliler Kırım'a kadar uzandılar. Sonuçta Gökçeada (İmroz), Taşoz, Midilli ve Sakız adalarıyla birlikte Foça (Phokaia), Amasra, Sinop ile Kefe, Balıklava (Cembalo) ve Suğdak (Sudak) Cenevizliler'in hüküm sürdüğü birer merkez haline gelmişti. Samsun'un yarısını ellerinde bulunduran Cenevizliler, Trabzon sahilinde Ceneviz Kalesi diye anılan Güzelhisar'ı da ele geçirmişler, Edremit ile Kadı Kalesi'ne de (Anea) bir süre hâkim olmuşlardı. 1351'de düzenlenmiş olan bir harita Cenova'nın Levant'taki yayılmasının kapsamını yansıtmaktadır. Cumhuriyetin bu üstünlüğü Fâtih Sultan Mehmed dönemine (1451-1481) kadar sürdü.

Ceneviz yayılması devam ederken Ege'nin batı yakasında tutunmaya çalışan Venedik, Mora'daki Koron ve Modon limanları ile Eğriboz (Negroponte, Euboa), Stampalia, Scarpanto, Serifo adalarını doğrudan doğruya merkeze bağlamış ve Girit'i Levant'taki imparatorluğunun merkezi yapmıştı. Kırım'da da Tana Limanı'nı ele geçirmişti.

Doğu Akdeniz'e yayılan İtalyanlar, çok geçmeden Anadolu'nun yeni sahibi olan Selçuklular ve Batı Anadolu beylikleriyle de kendilerine serbestçe

ticaret hakkı tanıyan anlaşmalar yaptılar. Bu dönemde Anadolu Batı kaynaklarında artık Turchia diye anılır olmuştu. Oraya yönelmede ilk adımı Kıbrıs Lusignan kralları atmışlardı. Karşılıklı mektuplaşmalarla Kıbrıs ile Anadolu Selçukluları arasında ticareti düzenleyen bir anlaşma yapılmıştı (Osman Turan, s. 139). Ardından Venedikliler de Selçuklu Hükümdarı I. Gıyâseddin Keyhusrev'den kendilerine ticaret hakkı tanıyan bir ferman almışlardı. I. Alâeddin Keykubad zamanında da kapsamlı bir anlaşma yaptılar (8 Mart 1220). Görünüşte karşılık esasına dayandırılan hükümler uygulamada tek yanlı işlediği gibi bu anlaşma ile ülkeye yerleşecek Venedikliler'e kendi ölçülerini kullanma yanında özel yargı hakkı da tanınmıştı. Söz konusu anlaşma İtalyanlar'ın Bizans'tan elde etmiş oldukları hakların benzerlerini içermekte olup bundan sonra Beylikler ve Osmanlı Devleti ile yapılacak anlaşmalar için de bir örnek oluşturmuştu. Böylece Batılı tüccarlar daha çok Anadolu'dan geçerek İran'a, oradan Orta Asya'ya gidip gelmeye başladılar.

Selçuklu Devleti'nin parçalanmasının ardından Batı Anadolu'da kurulan beyliklerle İtalyan devletleri arasında ticarî ilişkiler kuruldu. Ayrıca Venedikliler İlhanlılar'la da bir ticaret anlaşması yaptılar. 22 Aralık 1320 tarihli bu anlaşma bir asır önceki Selçuklu-Venedik anlaşmasının bir uzantısı sayılabilir. 1331'den 1414'e kadar geçen seksen üç yıl içinde Venedikliler Menteşeoğulları ile yedi, Aydınoğulları ile de üç barış ve ticaret anlaşması yapmıştı. Cenovalılar ise bu dönemde ilişkilerini sınırdaşları olan Aydın ve Candaroğulları ile sürdürmeye çalışmışlardı. XIV. yüzyılda Levant ticaretinde İskenderiye, Beyrut ve Ayas'ın yanında Batı kaynaklarında Teologo / Altoluogo (= Ayasuluk, Efes) Sultanlığı diye adlandırılan Aydınoğulları ile Meğri ve Palatia (= Balat, Milet) Sultanlığı diye bilinen Menteşeoğulları ön plana geçmişti.

Osmanlı Beyliği'nin süratle gelişmesi bu dengeleri değiştirdi. Osmanlılar Bizans başşehrine doğru ilerlerken kolonilerinin Bizans-Venedik ortak donanmasınca kuşatılması karşısında Galata'daki Cenevizliler Osmanlı Sultanı Orhan'dan yardım istemişlerdi. Bunu sağlayınca da Orhan'ı "Peralılar'ın kardeşi ve babası" olarak anmaya başlamışlardı (Manfroni, s. 136). İlişkiler 1387'de bir dostluk ve ticaret anlaşması ile sonuçlandı. Osmanlı topraklarıyla sınırdaş olmayan Venedik de I. Murad'ın saltanatının sonlarında onunla anlaşmaya yönelmişti. Ancak 21 Mayıs 1390'da Yıldırım

Bayezid’in imzasını taşıyan mektuplarla Osmanlı topraklarında bazı ticaret hakları elde edebilmişti. Fakat Venedik, Osmanlı ilerleyişini kendisine de yönelik bir tehlike olarak gördüğünden iki taraf arasındaki ilişkiler, XVI. yüzyıl sonlarına kadar sık sık savaşlarla kesilen inişli çıkışlı bir yol izledi. Osmanlılar’ı Balkanlar’dan atmak amacıyla kurulan Varna Haçlı ittifakına katılan Venedik uğranılan yenilgi karşısında barışa yöneldi ve 1446’da II. Mehmed’den bir ahidnâme aldı. 1451’de bu ahidnâme yenilendi. Fakat bir taraftan da Osmanlı-Karaman rekabetinden yararlanarak Karamanoğlu İbrâhim ile Osmanlılar’a karşı bir ittifak yapma teşebbüsünde bulundu. İbrâhim Bey, 12 Şubat 1453’te imzaladığı bir ahidnâme ile Venedikliler’e çok geniş haklar tanıdı. Doc Francesco’ya yazdığı mektupta da, “Size ve bize yararlı olacak biçimde düşmanımıza karşı hareket etmeye hazırım” demişti (Diplomatarium Veneto Levantinum, II, 385-387). Ancak Fâtih Sultan Mehmed’in İstanbul’u ve arkasından Ege adaları ile Foça, Amasra, Sinop, Samsun, Trabzon, Kırım’ı topraklarına katması ve Anadolu beyliklerini ortadan kaldırması İtalyanlar’ın doğudaki üstünlüklerine son vererek Levant ticaretinde yeni bir dönem başlattı.

XVI. yüzyıla gelinceye kadar geçen sürede Levant’taki siyasî tablo bütünüyle değiştiği halde ticarette alımı ya da satımı yapılan mallarda fazla bir değişiklik olmadı. Söz konusu dönemde bölgeden Avrupa’ya götürülen mallar tarımsal-hayvansal ürünler, sanayi ürünleri ve transit mallar olarak birkaç grupta toplanabilir. Transit mallar içinde baharat, ham ipek, kürk ve köleler yer alıyordu. Avrupa ülkelerinden getirilip Levant pazarlarında satılan başlıca mallar ise çeşitli dokumalar, ibrişim, sabun, cam eşya, kristal, ayna ve kâğıttan oluşuyordu. Taşınan malların yoğunluğu ve çeşitliliği yanında bunların güvenliğini sağlayabilmek için Levant’a giden gemilerin belirli zamanlarda hep birlikte seyretmesi öngörülmüştü. Bu sisteme “muda” deniliyordu ve karavan halindeki gidiş gelişler yılda bir ya da iki defa düzenleniyordu. 1423’te yalnızca Venedik’in Levant ticaretinde sağladığı gelirin 10 milyon dukayı bulması ve bunun 4 milyonunun kâr olması ticaretin boyutlarını göstermektedir (Sottas, s. 36-51).

İtalyanlar, bölgeye giden tüccarlar için kılavuz sözlükler ve kitaplar hazırlama gereğini duymuşlardı. 1303’te Suğdak’ta hazırlanan Codex Cumanicus bu tür eserler içinde önemli bir yer tutmaktadır. Latince-Farsça-

Kumanca olarak düzenlenen sözlük ticarette kullanılan 2500 Kumanca kelimeyi içermektedir

(Komanisches Wörterbuch [haz. K. Grønbech], Kobenhavn 1942). Osmanlılar'ın bölgeye hâkim olması üzerine de buna benzer Türkçe-İtalyanca sözlükler düzenlenmişti (Cortelazzo, XIII/2-4 [1948], s. 133-141). Sözlükleri yeterli bulmayan Venedik kendi gençlerine Türkçe öğretmeye yöneldi, Türkçe bilen bu elemanlara "dil oğlanları" adı verildi. Sözlükler dışında Levant ülkelerinde kullanılan ölçüler, paralar, oralarda alınıp satılan mallar hakkında bilgi veren kitaplar da hazırlandı. Bunların başında, 1324'te Bardi firması adına doğuya gönderilen F. Balducci Pegolotti'nin hazırladığı La Pratica della Mercatura adlı eser gelmektedir (ed. A. Evans, Cambridge 1936).

İtalyan tüccarları Levant'a yerleşirken Türk tüccarları ancak XV. yüzyılın sonlarında İtalya topraklarına ayak basmışlar ve Venedik'te birer ticarethane açmışlardı. İnebahtı Savaşı sırasında şehrin Cannaregio semtindeki bir evde oturan Türk tüccarlarına ileriki yıllarda başka yerler verilmişti. Onların 1591'den sonra oturdukları San Matteo'daki han Fontico di Turchi diye anılmıştı. 1621'de şehrin büyük kanalı üzerindeki Ferrara Dukalığı'na ait görkemli bina gerekli tâdilât yapılarak Osmanlı tebaası Türk tüccarlarına tahsis edilmişti. Böylece ailelerini de yanlarına aldıran ve bir ara sayıları elliye kadar çıkan Türk tüccarları, Venedik Cumhuriyeti'nin Avusturya hâkimiyeti altına düşmesinin ardından 1839'a kadar Fondaco dei Turchi denilen bu yerde oturmuşlardı.

Osmanlı ilerleyişi Venedik'in Levant İmparatorluğu'na son verirken önce Fransa'nın, arkasından İngiltere'nin bölgeye girmesine de imkân tanıdı. Avusturya'ya karşı savaşta uğradığı yenilgi Fransa'yı Osmanlılar'dan yardım isteme zorunda bırakmıştı. Bu yakınlaşma ticarî ilişkileri de sağladı. Fransa, Osmanlılar'ın elinde bulunan Levant bölgesinde ön plana çıkmaya başladı. AsyaAvrupa ticaretinin Akdeniz'den Atlantik'e kaymasına karşılık Levant üzerinden Asya'ya uzanmak isteyen İngiltere, III. Murad'a elçiler göndererek 1580'de İngiliz tebaasına ticaret izni veren bir ahidnâme almaya muvaffak oldu. Doğuya açılmak için Levant Company adlı bir şirket kuran İngilizler, Batı Anadolu'nun önemli bir limanı haline gelen İzmir üzerinden ticaret yapmaya başladılar, ardından İskenderiye'ye yöneldiler.

İngilizler’den sonra dünya ticaretinde rol oynamaya başlayan Hollanda da Osmanlılar’la benzer anlaşmalar yapmıştı. Fakat artık kapitülasyon diye anılan bu anlaşmalar sık sık yenilenirken Levant ticareti önemini yitirmiş, ancak bir kavram olarak varlığını sürdürmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

L. Capelletti, Dell Industria e del Commercio dei Veneziani, Venezia 1867, s. 16; G. Müller, Documenti sulle relazioni della citta Toscane coll’oriente Cristiano e coi Turchi, Firenze 1879; Diplomatarium Veneto Levantinum, Venice 1880-89, II, 222, 385-387; C. Manfroni, La Relazioni fra Genova, L’Impero Bizantino e i Turchi, Genova 1898, s. 28, 136; G. Yver, Le commerce et les marchands dans l’Italie meridionale, Paris 1903, s. 143; G. J. Bratianu, Recherches sur le commerce genois dans le Mer noire au XIIIem siècle, Paris 1929, s. 160; M. Silberschmidt, Venedik Menbalarına Nazaran Türk İmparatorluğunun Zuhuru Zamanında Şark Meselesi (trc. Köprülüzade Ahmet Cemal), İstanbul 1930, tür.yer.; F. B. Pegelotti, La Pratica della Mercatura (ed. A. Evans), Cambridge 1936; J. Sottas, Les messageries maritimes de Venise, Paris 1938, s. 36-51; R. Grousset, L’empire du levant: Histoire de la question d’orient, Paris 1949; G. Puaux, Deux années au levant: Souvenirs de Syrie et du Liban: 1939-1940, Paris 1952; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1958, s. 139; G. Luzzato, Storia Economica di Venezia dall’ XI al XVI secolo, Venezia 1961, tür.yer.; A. C. Wood, A History of the Levant Company, London 1964; F. Braudel, La Méditerranée et le monde méditerranéen à l’époque de Philippe II, Paris 1966, I-II, tür.yer.; P. Cernovodeanu, England’s Trade Policy in the Levant and Her Exchange of Goods with the Romanian Countries under the Latter Stuarts: 1660-1714, Bükreş 1972; W. Heyd, Yakın-Doğu Ticaret Tarihi (trc. Enver Ziya Karal), Ankara 1975, s. 129 vd.; E. A. Zachariadou, Trade and Crusade, Venice 1983, tür.yer.; T. Shaw, Travels or Observations Relating to Several Parts of Barbary and the Levant (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1995; M. Fontenay, “Le commerce des occidentaux dans les échelles du Levant vers la fin du XVIIem siècle”, Chretiens et musulmans a la renaissance (1994), Paris

1998, s. 337-370; Şerafettin Turan, Türkiye-İtalya İlişkileri I, Ankara 2000, s. 168-178, 197-270; M. Cortelazzo, "La Conoscenza della Lingua Turca In Italia nel 500", Il Veltro, XIII/2-4, Roma 1948, s. 133-141; Faruk Sümer, "Yabanlu Pazarı", TDA, sy. 37 (1985), s. 1-99.

Şerafettin Turan

LEVÂTE

(لواتة)

Bir Berberî kabilesi.

Bütün Berberî kabileleri gibi asılları konusunda ilk tarihî kaynaklarda ve destan kültüründe farklı rivayetler bulunan Levâte (Lüvâte) Hevvâre, Nefûse ve Zenâte kabileleri gibi Butr kolundan olup Libya'nın doğusunu yurt edinmişti. Milâttan önce XIII. yüzyıl Mısır kaynaklarındaki Lebu, İncil'deki Libum (Lehabim), eski Yunanlılar'ın Libues dedikleri, Antik dönemde Libuarkhae, Libuaegyptii, Laguantan ve Leuathae gibi isimlerle bilinen toplumların Levâte'nin ataları olduğu, Libya isminin de bu kelimeden geldiği ileri sürülmektedir. Bunlar, Mısır'ın batısında bulunan Buhayre vahalarından Libya'nın doğusundaki Berka bölgesine kadar uzanan geniş alanda yaşıyorlardı. Ya'kūbî, Ebû Ubeyd el-Bekrî, Şerîf el-İdrîsî, İbn Haldûn ve Hasan el-Vezzân gibi müslüman tarihçileri ve soy bilimcilerinin çoğunluğuna göre Levâte'nin de dahil olduğu Berberîler'in bir kısmı Hz. Dâvûd zamanında Filistin'den buraya göç etmişlerdi. Ancak Levâte ile Hevvâre'nin Araplar'la birlikte yaşamaya başladıktan sonra soy itibariyle Yemen'deki Himyerîler'e dayandığını iddia edenler de bulunmaktadır. Yine Yukarı Nil bölgesinden III. yüzyılda Libya'ya göçtükleri de rivayet edilmektedir. Ya'kūbî ve İbn Haldûn, Levâte'nin diğer Berberî kabileleri gibi farklı isimler altında çok sayıda alt kola ayrıldığını, doğu ile batı istikametinde devamlı göç ettiğini ve zamanla her birinin ayrı kabile özelliği taşıdığını belirtir.

Fenike, Kartaca, Roma ve Bizans'ın Libya'daki hâkimiyeti sırasında Levâte kabilesinin zaman zaman bunlara itaat ettiği, bazan da direniş gösterdiği bilinmektedir. 543 yılında Leptis Magna'yı işgal eden Sergius tarafından Levâte ileri gelenleri öldürülünce geride kalanların bir kısmı Tunus'a göç etti. İbn Haldûn'a göre Tunus'ta Kābis ve Sefâküs şehirlerinin güneyinde Cebelilevâte isimli bir dağ bulunmaktaydı. XX. yüzyılda bile bölgede Levâte asıllı kimselere rastlanmaktadır. Yine Bizans valilerinden Solomon 546'da Levâte'ye karşı yaptığı bir savaşta öldürüldü. Bunun üzerine

İmparator Iustinianos’un buraya tayin ettiği vali diğer Berberîler’in desteğiyle Levâte’nin güçlenmesini engelledi.

Mısır üzerinden batıya doğru başlayan ilk İslâm fetihleri öncesinde Levâte kabilesi Berka, Trablusgarp, Tunus ve Cezayir’de dağınık halde yaşıyordu. Bunlar, Hz. Ömer’in Amr b. Âs kumandasında 22 (643) yılında gönderdiği ordunun Berka’yı fethini Hevvâre ile birlikte engellemeye çalıştılarsa da yenildiler. Amr b. Âs’ın 13.000 dinar cizye vermeleri karşılığında onlarla anlaşma yaptığı bilinmektedir. Daha önce hıristiyan, yahudi veya putperest olan Levâte kabilesi, Ukbe b. Nâfi‘in

ikinci Kuzey Afrika seferi sırasında İslâmiyet’i benimseyince Ukbe bunlardan asker alarak düzenlediği ordu ile Fas’a kadar yeni fetihlerde bulundu.

Levâte, Hevvâre, Miknâse ve Matmâta gibi Berberî kabileleri, İbâzîler’in imamı Abdurrahman b. Rüstem ile birlikte Trablusgarp ve Tunus’u terkederek Tâhert’te 160 (777) yılında Rüstemîler Devleti’ni kurup bu çevreye yerleştiler. II-III. (VIII-IX.) yüzyıllar arasında Levâte devamlı olarak yönetime karşı tavır almakla birlikte içlerinden önemli görevlere tayin edilenler vardı. VIII. yüzyılda Doğu Trablusgarp’taki Levâte reisi Selâm b. Amr, İbâzî imamı Ebü’l-Hattâb el-Meâfirî’nin Sirte valisi idi ve ordusunda Levâte kabilesinden bir muhafız bulunuyordu.

II. (VIII.) yüzyılda Abbâsî orduları önünde direnemeyen Levâte’den bir grup Trablusgarp ve Tunus civarından Fas’a doğru göç etti. İdrîs b. Abdullah’ın 172’de (788) kurduğu İdrîsîler Devleti’ne yardımcı olan bu grup Fas şehrinin güneyi ile batısında yaşıyordu ve Sicilmâse’yi Fas’a bağlayan Sebu mevkiinde Levâte Medyen adıyla bir kaleleri vardı. Kuzeybatı Fas’taki Erzile şehri de bunlara aitti. Moritanya’nın güneyindeki Evdegost şehri tüccarları arasında bulunan Levâteliler, Tâhert veya Güney Tunus’tan buraya göç etmişlerdi. Sicilya’daki İslâm idaresi döneminde müslümanlar arasında bu kabile mensuplarına rastlanmaktaydı. Diğer bir Levâte kolu ise Kayrevan’da Abbâsî kumandanlarından Muhammed b. Eş‘as’ın önünden kaçarak Fas’a göçtü ve 335 (946-47) yılında Fâtımîler’e karşı ayaklanan İbâzî lideri Ebû Yezîd en-Nükkârî ile birlikte hareket etti.

Zîrî Sultanı Muiz b. Bâdîs tarafından 437'de (1046) Kayrevan'daki Levâte kabilesi üzerine yapılan seferde bunların çoğu öldürüldü ve mallarına el kondu. İfrîkıye'de güçlenen Zîrî hânedanının XI. yüzyılın ortalarında Abbâsîler'e bağlanması üzerine Fâtımîler, daha önce Yukarı Mısır'a yerleştirdikleri Benî Hilâl ve Benî Süleym bedevî Arap kabilelerini bunları cezalandırmak için o tarafa sevketti. Önce Berka'ya ulaşan bedevî Araplar burada Levâte, Hevvâre ve Nefûse'nin yurtlarını ele geçirdiler. Benî Hilâl Trablusgarp, Tunus, Cezayir ve Fas'a doğru ilerlerken Benî Süleym Berka'da kaldı. XI. yüzyıldaki bedevî Arap göçü, Berberîler'in tarih boyunca muhafaza etmeye çalıştıkları belli bölgelerdeki kendilerine has müstakil kabile hâkimiyetine son verdi.

Libya'nın kuzeydoğusunda VII-X. yüzyıllar arasında yaşayan ve ülkedeki dört büyük Berberî kabilesinden biri olan Levâte birçok alt kola ayrılmıştı. Bunlar özellikle IX. yüzyılda Ecdâbiye şehri civarında bulunuyorlardı. Son dönemlere kadar Mislâte ve Tavurga bölgelerinde Levâte adıyla birer kabile mevcuttu. İbn Haldûn'a göre önemli bir Levâte kolu Cezayir'deki Evrâs dağlarında Hevvâre ve Ketâme ile birlikte yaşıyordu ve burada diğer Berberî kabileleri gibi yarı göçer, yarı yerleşik halde hayvancılık ve çiftçilikle geçiniyordu. Ebû Ubeyd el-Bekrî'ye göre bunların bölgedeki varlıkları XI. yüzyıla kadar gidiyordu. İbn Haldûn'un belirttiği üzere başlangıçta Fâtımîler'in kurucusu Ubeydullah el-Mehdî'ye destek verdilerse de daha sonra Mansûr'a baş kaldırınca yenildiler ve çöle çekildiler. İbâzîler'in Vehbî kolunun önemli âlimlerinden Ebû Muhammed el-Levâtî bu kabileye mensuptur.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sellâm el-İbâzî, el-İslâm ve târîḫuh min vicheti naẓari İbâżıyye (nşr. R. W. Schwartz - Sâlim b. Ya'kūb), Beyrut 1405/1985, s. 39-43; Bekrî, el-Muġrib, s. 14-18, 38, 42, 139, 220, 278, 282, 300; İdrîsî, Ṣıfatü'l-Maġrib, s. 51, 57; İbn Müyesser, Aḫbâru Mıṣr (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Kahire 1981, s. 93, 139; İbn Haldun, Histoire des berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale (trc. de Slane), Paris 1982, I, 185, 220, 231-236;

G. Marçais, Les arabes en Berbérie du XIe au XIVe siècle, Paris 1913, s. 597, 633, 674; a.mlf., La Berbérie musulmane et l'orient au moyen âge, Casablanca 1991, s. 101-102; Mehmed Nuri - Mahmud Naci, Trablusgarb, İstanbul 1914, s. 96-97, 110, 123; K. Jongeling, "Materials Furnished by the Arab Geographers for the History of Some Berber Tribes in the Provincia Barca", Actes du premier congrès d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabobérbère, Alger 1973, s. 209-211; Abdallah Laroui, The History of the Maghrib, Princeton 1977, s. 70-71; Muhammed et-Talbî, ed-Devletü'l-Aġlebiyye (trc. Müncî es-Sayyâdî), Beyrut 1985, s. 31-36, 242, 313-315; J. M. Abu'n-Nasr, A History of the Maghrib in the Islamic Period, Cambridge 1987, s. 34, 45; Hâdî Rûcî İdrîs, ed-Devletü'ṣ-Ṣanhâciyye (trc. Hammâdî es-Sâhilî), Beyrut 1992, I, 33, 138, 433; II, 64, 66, 68; T. Lewicki, "Lawāta", EI² (Fr.), V, 699-702.

Ahmet Kavas

LEVEND, Agâh Sırrı

(1894-1978)

Eğitimci, edebiyat tarihçisi ve dilci.

26 Ocak 1894'te Rodos'ta doğdu. Babası, Edirne Adliye müdürü ve İstînaf Hukuk Mahkemesi birinci başkanı Mehmed Sırrı Bey, annesi Burdurlu müderris Nûri Efendi'nin kızı Râgıbe Hanım'dır. İlk öğrenimini Edirne'de gördükten sonra Edirne Mülkiye ve Askerî rüşdiyelerini bitirdi (1909). Bir süre Kabataş İdâdîsi'ne devam etti; Konya İdâdîsi'nden mezun oldu (1913). Yüksek öğrenimini İstanbul Dârülfünunu Edebiyat Şubesi'nde tamamladı (1919). Dârülfününda öğrenci iken öğretmenliğe başladı (1913). I. Dünya Savaşı'nın çıkması üzerine askere alındı. 1917'de Bandırma'daki Beşinci Ordu Karargâhı'nda arkadaşları Eczacı Sâdi ve Kimyager Rıza ile Çocuk Yuvası adlı bir mektep kurdu. İstanbul'da açtığı özel İstiklâl Lisesi'nde öğretmenlik ve müdürlük yaptı (1922-1940). Bu arada İstanbul Erkek Lisesi edebiyat öğretmenliği ve Eminönü Halkevi başkanlığı görevlerini de yürüttü. 1940-1946 yılları arasında Aydın milletvekili olarak Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde bulundu. Aynı yıllarda parti müfettişliğiyle görevlendirildi. 1947'de Gazi Eğitim Enstitüsü edebiyat öğretmenliğine tayin edildi. Bu görevdeyken 1949'da emekliye ayrıldı.

1945-1951 yılları arasında İnönü Ansiklopedisi'nin (I-IV) genel sekreterlik görevini üstlenen Levend, ansiklopedinin adı Türk Ansiklopedisi olarak değiştirilince bu görevinden ayrıldı. 1961-1963'te ikinci defa ansiklopedinin (X-XI.) genel sekreterliğini yürüttü. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Türk edebiyatı tarihi dersleri verdi (1953-1956). Türk Dil Kurumu'nda genel sekreter (1951-1960) ve başkan (1963-1966) olarak görev yaptı. Alanının önemli yayın organlarından olan ve ilk sayısı 1953'te çıkan Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten'in 1975 yılına kadar yönetmenliğinde bulundu; burada kendisinin de edebiyat tarihi araştırmaları yayımlandı. 1973'te sağlığının bozulmaya başlamasına rağmen yazı hayatını devam ettiren Levend, 28 Ekim 1978'de Ankara'da öldü. Journal of Turkish Studies'in XXIV. cildine ait üç sayı Agâh Sırrı Levend

için hâtıra sayıları olarak yayımlanmıştır (2000).

Eserleri. Agâh Sırrı Levend yazı hayatına Konya'da yayımlanan Babalık gazetesindeki "Hayatta Sa'y" yazısıyla başladı (14 Mart 1913). Bu tarihten itibaren yazarlık ve yayımcılık hayatını kesintisiz bir şekilde devam ettirerek inceleme-araştırma türünde eserler ortaya koydu. Başlıca eserleri şunlardır: 1. Edebiyat Tarihi Dersleri (I-III, İstanbul 1932, 1934, 1938). Liseler için hazırlanmıştır. 2. Maarifimiz ve Millî Terbiyemiz (İstanbul 1940). Yeni Türk dergisi ve Cumhuriyet gazetesinde yayımlanan eğitimle ilgili yazılarından oluşmuştur. 3. Eserler ve Şahsiyetler (İstanbul 1940). Müellif, kitabın "Tahlil ve Tenkit" başlıklı birinci bölümünde birçok yazar ve eser üzerinde durmuş, "Tenkitlere Cevap" başlıklı ikinci bölümde Edebiyat Tarihi Dersleri adlı kitabına yöneltilen eleştirilere cevap vermiştir. 4. Halk Kürsüsünden Akisler (İstanbul 1941). Yazarın parti müfettişliği sırasındaki konuşmalarından meydana gelmiştir. 5. Divan Edebiyatı-Kelimeler ve Remizler, Mazmunlar ve Mefhumlar (İstanbul 1941). Genişletilmiş ikinci baskısı 1943'te yapılan eser büyük bir ilgi görmüş ve kendi alanında bir boşluğu doldurmuştur. Divan edebiyatının kaynaklarından başlayarak birçok yönünün zengin örneklerle ele alındığı eserin belli bir akademik disipline göre hazırlanmamış olması önemli bir eksiklik olarak kabul edilmektedir. 6. Vekāyi-i Hitân-ı Şehzâdegân-ı Sultan Mehmed-i Gaazî li-Nâbi Efendi (İstanbul 1944). Levend'in ilk defa bulup ilim âlemine tanıttığı eserde IV. Mehmed'in 1086'da (1675) şehzadeleri için Edirne'de yaptırdığı sünnet düğünü ve bu sırada on beş gün devam eden eğlenceler tasvir edilmektedir. 7. Atâî'nin Hilyetü'l-Efkâr'ı (Ankara 1948). Yazar, Nev'îzâde Atâî'nin Hamse'sindeki beşinci mesnevinin eksik bir nüshasını ilk defa bularak yayımlamıştır. 8. Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Safhaları (Ankara 1949). Eserde Türkçe'nin anlatım gücü, özellikle Arapça ve Farsça kelimelerin Türkçe içindeki yeri ve Türkçe'nin sadeleşme süreci etraflıca anlatılmıştır. 9. Gazavātnāmeler ve Mihaloğlu Ali Bey'in Gazavātnāmesi (Ankara 1956). Türk edebiyatında gazavatnâme türü üzerinde ilk ciddi çalışmalardan biridir. "Gazavātnāmeler" adını taşıyan birinci bölümde II. Murad'dan itibaren Abdülmecid dönemine kadar yazılmış bu türe girebilecek 250'den fazla eser tanıtılmaktadır. "Gazavātnāme-i Mihaloglı 'Alī Beğ" adlı ikinci bölümde Sûzî Çelebi'nin gazavâtnâmesi hakkında bilgi verilerek eserin Latin harfleriyle tenkitli metni yayımlanmıştır. Daha sonra Mihaloğlu Ali Bey'in gazavâtnâmesinin

Berlin, Levend ve Zagreb nüshalarının ilk sayfaları ile Ali Emîrî nüshasının tamamının tıpkı basımı yayımlanmıştır. 10. Türk Edebiyatında Şehrengizler ve Şehrengizlerde İstanbul (İstanbul 1958). Birinci bölümde şehrengizlerin genel özellikleri anlatılarak kırk dokuz şehrengiz tanıtılmakta, ikinci bölümde bu şehrengizlerden İstanbul'a ait olanlar ele alınıp bunlardaki İstanbul tasvirlerine yer verilmektedir. 11. Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnûn Hikâyesi (Ankara 1959). Eserin giriş bölümünde Arap edebiyatında Leylâ ve Mecnun kıssası üzerinde durulmuş, bu konuyla ilgili kaynaklar zikredilmiştir. Birinci bölümde Fars, ikinci bölümde Türk edebiyatında Leylâ ve Mecnûn hikâyeleri ele alınmıştır. 12. Tarih Boyunca Türk Dili (Ankara 1961). Otuz iki sayfadan oluşan bu kitapçıkta, Gazneliler devrinden 1932'de Türk Dili Tedkik Cemiyeti'nin kuruluşuna ve I. Türk Dil Kurultayı'nın toplanmasına kadar geçen sürede Türk dilinin hikâyesi özetlenmiştir. 13. Ümmet Çağı Türk Edebiyatı (Ankara 1962). İslâmî dönem Türk edebiyatını "ümmet çağı edebiyatı" olarak adlandıran Levend, bu eserinde klasik dönem Türk edebiyatını ele alarak bu alandaki ciddi çalışmalardan birini gerçekleştirmiştir. 14. Türk Edebiyatı Tarihi (Ankara 1973). Yazarın dört ciltlik antoloji kısmıyla birlikte on cilt olarak tasarladığı eserinin giriş bölümünü teşkil eden bu ciltte Türk edebiyatı tarihinin kaynaklarına yer verilmiş, bunların muhtevası anlatılarak edebiyat tarihi açısından önemleri belirtilmiştir.

Agâh Sırrı Levend, bu eserleri dışında Özel İstiklâl Lisesi'nde bulunurken öğrencilerinin çalışmalarını yansıtmak üzere İstiklâl Postası adlı yıllığı (1927-1937), Mehmet Servet'le (Berkin) birlikte aylık Felsefe ve İçtimaiyat Mecmuası'nı (1927-1930), Eminönü Halkevi'nin yayın organı olan Yeni Türk mecmuasını (1936-1940) çıkarmıştır. Aruz ve hece vezniyle şiirler yazmışsa da bunlar kitap halinde neşredilmemiştir. I. Dünya Savaşı'na katılmış bir yedek subayın Mütareke yıllarına ait ıstıraplarını dile getiren Acılar adlı bir de romanı bulunan yazarın (İstanbul 1928) biyografi türündeki eserleriyle diğer yayınları da şunlardır: Profesör Ferit Kam-Hayatı ve Eserleri (İstanbul 1946); Hüseyin Rahmi Gürpınar (Ankara 1964); Ahmed Rasim (Ankara 1965); Ali Şir Nevaî (I, Hayatı, Sanatı ve Kişiliği, Ankara 1965; II, Divanlar, Ankara 1966; III, Hamse, Ankara 1967; IV, Divanlar ile Hamse Dışındaki Eserler, Ankara 1968); Şemsettin Sami (Ankara 1969). Dil Üstüne adlı eseri (Ankara 1973), Türk Dili dergisinde 1965 yılından itibaren yayımlanmış yazılarından oluşur. Yazarın birçok

gazete ve dergide basılmış çeşitli yazıları yanında Gülşehrî'nin Mantıku't-tayr'ının tıpkı basımına (Ankara 1957) yazdığı bir önsözü de vardır (s. 5-32).

BİBLİYOGRAFYA

Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Şairleri, İstanbul 1936, I, 19-20; M. Behçet Yazar, Edebiyatçılarımız ve Türk Edebiyatı, İstanbul 1938, s. 19-36; İbrahim Kutluk, Agâh Sırrı Levend, Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1963; İsmail Ulçugür, Agâh Sırrı Levend, Ankara 1982; Hikmet Dizdaroğlu, "Gazavatnameler", TDl., VI/67 (1957), s. 410-412; Hilmi Ziya Ülken, "Türk Destanı İçin Kaynak", a.e., VIII/86 (1958), s. 126-129; İbrahim Olgun, "Yorulmayan Savaşçı Agâh Sırrı Levend", a.e., XXXVIII/327 (1978), s. 632-635; Cahit Külebi, "Agâh Sırrı Levend İmrenilecek Bilimsel Yapıtlar Bırakarak Aramızdan Ayrıldı", Milliyet Sanat Dergisi, sy. 279, İstanbul 1979, s. 14-15; Hatice Aynur, "Çok Yönlü ve Üretken Bir Cumhuriyet Aydını Agâh Sırrı Levend: Hayatı ve Eserleri", JTS, XXIV/1 (2000), s. XVII-LXIII; Zuhal Kargı Ölmez, "Agâh Sırrı Levend'in Dilciliği ve Dilimize Bakışı", a.e., XXIV/2 (2000), s. 49-57; "Levend, Agâh Sırrı", TA, XXIII, 13; Muzaffer Uyguner, "Levend, Agâh Sırrı", TDEA, VI, 83-85.

Nazım H. Polat

LEVENT

Osmanlılar'da denizci erlerle taşrada görevli valilerin yanlarında bulundurdukları adamları için kullanılan bir tabir.

Venedikliler'in Arnavutluk ve Hırvatistan sahillerinden seçerek aldıkları denizci erler için kullanılan, İtalyanca "doğulu asker" anlamındaki levantinodan gelen levend kelimesi Farsça'da da kullanılmıştır. Türkçe'de ve Farsça'da "serseri, ayyaş, kötü huylu" gibi olumsuz mânaları yanında "seri hareketli, yakışıklı, boylu boslu, endamlı" anlamlarına da gelir. Leventlerin Osmanlı taşra teşkilâtı içinde yer alış tarihi hakkında kesin bilgi yoktur. Fâtih Kanunnâmesi'nde "levend oğlanları" tabirine rastlanır. II. Bayezid devri kanunnâmesinde leventlerin başı boş denizci gücü olarak olumsuz yönleriyle anılmış olması dikkati çeker.

Deniz Leventleri. XV ve XVI. yüzyıllarda kadırgaların savaşçılarını ifade eden leventler serbest yahut yarı serbest olarak faaliyette bulunmalarından dolayı korsanlıkla da irtibatlandırılmıştır. Osmanlı donanmasının savaşçı güçlerinden bir sınıfı teşkil eden leventlerin statüleri XVII. yüzyılda kesinleşmeye başladı. Batı Anadolu sahilleriyle Marmara sahillerinde yetişen Türk gençleri donanmaya levent adıyla kaydedildi ve Anadolu leventleri "levend-i Rûmî" olarak anıldı. İnce donanma için Tuna yalılarından levent yazılırdı. 1058'den (1648) sonra kalyon sayısı artınca azeblerin yerini kalyoncu ve leventler aldı. Önceleri fırkatelerde 80-100 arasında levent bulunurdu. Kalyonlarda ise gemi hacmine göre 200, 300, 400 levent yer alıyordu. Nehir gemilerinden kancabaşta otuz levent görevliydi. Sığ sularda kullanılan brolikte ise yedi levent olurdu. Her bir gemide leventler ağası ve leventler çavuşu vardı. Leventler savaşta levent kayıklarıyla hücum ederlerdi. Donanmada istihdam edilen leventler ücretliydi. Korsanlık yapan leventler birçok olaya sebebiyet verdiler. Tüccar gemilerine saldırmaları, sahillerde yağmacılıkta bulunmaları levent tabirine olumsuz anlamlar yüklemiştir. Devlet, leventlerin bu hareketlerini önlemek için her birine kefil tayin etmeye ve kefilsiz olanların karaya çıkmalarına engel olmaya çalışmıştır. Leventlerin bir kısmı İstanbul'da hanlarda ikamet ederdi. Bunlara yerli levent denirdi. Leventler şehirde zaman zaman çeşitli

olaylara yol açtılar. Kaptanıderyâ Hoca Süleyman Paşa leventleri disiplin altına almak üzere İstanbul (sur içi), Üsküdar, Galata, Beşiktaş, Hasköy ve Eyüp'te yerli levent kullukları inşa ettirdi. Boğaziçi'nin Rumeli sırtlarındaki Levent Kışlası daha sonra Levent Çiftliği adını almıştır.

Kara Leventleri. Vezir veya beylerbeyilerin yanlarında bulundurdukları kuvvetler sekban, sarıca, gönüllü gibi levent tabiriyle de anılmıştır. Şahıslara ve onların görevlerine bağlı bu güçler köklü olmadığı için çabuk ve kolay dağılmaya uygun bir yapı gösterirdi. Beylerbeyi veya vezirin ölümü yahut görevden alınması kapısındaki askerî güçlerin sahipsiz kalmasına yol açıyordu. Sahipsiz ve başı boş kalan leventlere kaynaklarda "kapısız levent" (bacasız levent) adı verilirdi. Boşta kalan leventlerin bir bölümü Anadolu'da büyük huzursuzluk çıkardığı için her suç işleyene levent demek âdet haline geldi. Deniz leventlerinin karaya çıkıp eşkıyalık yapmaları yüzünden leventlerin kötü şöhreti iyice yaygınlaştı. Hatta devşirme esnasında kafileden uygun oğlanı çıkarıp uygun olmayanı koyma işine dahi böyle bir olumsuz hareketi belirtmek üzere "levent katma" denirdi.

Kapısız leventlerin ne zaman ve nasıl ortaya çıktığı hakkında kesin bilgi yoktur. Anadolu'da bozulan ekonomik şartlar ve tarıma elverişli toprakların yetersizliğinin, sayısı artan genç nüfusun işsiz kalmasına ve bunların çareyi bey, paşa kapılarında aramalarına yol açtığı genellikle kabul edilir. XVI. yüzyılda hânedan mensupları arasındaki taht mücadelesinin doğurduğu iç çatışma ortamının bu gibi grupların çoğalmasına ve büyük topluluklar oluşturmasına sebep olduğu da belirtilir. Özellikle XVI. yüzyıl sonlarına doğru uzun süren Osmanlı-İran ve Osmanlı-Avusturya mücadeleleri sırasında sarıca, sekban, levent gibi tüfek kullanabilen güçlerin orduda, paşa ve bey kapılarında istihdamı, savaş sonrası bunların çoğunun serbest bırakılması ve işsiz güçsüz kalan bu silâhlı güçlerin işi eşkıyalığa dökmeleri Osmanlı tarihinin önemli sosyal olayları arasında yer alır.

Leventler Arnavut levendâtı, Macar levendâtı, Tuna levendâtı, Rum levendâtı ve Kazdağı levendâtı gibi adlarla da anılırdı. Kapısız leventler genel olarak on-on beş, yirmi-otuz veya otuz-kırk kişilik gruplar halinde dolaşır ve eşkıyalık hareketlerinde bulunurdu. Kaynaklarda "fesat taifesi" diye anılan leventleri disiplin altına almak isteyen devlet onları zaman

zaman orduya dahil ederek sükûneti sağlamaya çalışırdı. Hatta leventlerden il erleri teşkil edilmesi de düşünülmüştür. II. Selim ve III. Murad zamanlarında Yeniçeri Ocağı'na alınmaları dahi gündeme getirilmiştir. Mehâyif müfettişleri vasıtasıyla bir kefile bağlanmaları tedbiri de sağlıklı yürütülemedi. Ordu saflarında mîrîli levent olarak bulundukları 1148 (1735) ve 1158 (1745) İran seferlerinde savaş alanını terkederek mağlûbiyete yol açtıkları bilinmektedir.

Anadolu'da halk üzerindeki levent baskısı 1099'da (1688) had safhaya ulaştı. Konya müftüsünün fetvası üzerine fermanlar gönderilip nefîr-i âm ilân edildi ve levent öldürenden hesap sorulmayacağı bildirildi. Anadolu üç koldan teftişe tâbi tutuldu. 1099 (1688), 1100 (1689) ve 1106'da (1695) Anadolu'da levent teftişleri yapıldı. Devlet yakalanan leventlerin sicillere kaydını istiyordu. Küçük gruplar halinde dolaşan leventler üzerine il erleri sevkedildi. Yakalanan leventlerin derhal idamı emrediliyordu. En hafif ceza kürek cezası idi. Leventlere erzak ve tüfek satılması yasaklandığı gibi ele geçirilen tüfeklerin en yakın kale dizdarına teslim edilmesi isteniyordu. 1131'de (1719) fetva alınarak leventliğin kaldırılması kararlaştırıldıysa da İran savaşları yüzünden sonuç alınamadı. 1138'de (1726) birçok levent öldürüldü. 1159'da (1746) Hekimoğlu Ali Paşa üzerlerine gönderildi. Konya Valisi Kuyucu Süleyman Paşa 1189'da (1775) müfettiş tayin edildi ve leventlik ismen kaldırıldı. 1190 (1776) tarihli bir fermanla tekrar üzerlerine gidildi. Leventlik XIX. yüzyıl başlarında tedrîcen ilga edilmiştir. Leventliğin son bulduğu ve âyanların güç kazandığı bu dönemde leventler, taşrada sivrilen bu güçlü mahallî temsilcilerin yanına kapılanarak âyanlığın sivil bir güç odağı haline gelmesinde rol oynadılar.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 3, tür.yer.; nr. 6, tür.yer.; nr. 7, tür.yer.; nr. 12, tür.yer.; nr. 82, hk. 11, 79, 114, 117, 137, 232, 306, 311; nr. 90, hk. 75, 348, 426; Ḳānūnnāme-i Sulṭānī ber Mūceb-i ʿÖrf-i ʿOsmānī (nşr. Robert Anhegger - Halil İnalcık), Ankara 1956, s. 28; II. Bâyezid Dönemine Ait 906/1501 Tarihli Ahkâm Defteri (haz. İlhan Şahin - Feridun Emecen), s. 49, 73, 291;

I. Selim Kānûnnâmesi (nşr. Yaşar Yücel - Selami Pulaha), Ankara 1995, s. 37, 155, 157; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, VII. Defter, s. 261, 268, 531; Hasanbeyzâde Ahmed, Târih (haz. Nezihi Aykut, doktora tezi, 1980), İÜ Ed. Fak., Tarih Seminer Kitaplığı, nr. 3277, s. 399; Anonim Osmanlı Tarihi: 1099-1116/1688-1704 (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 2000, bk. İndeks; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, tür.yer.; Silâhdar, Târih, I, 152-153, 188; II, 402-404, 753, 762; Râşid, Târih, II, 359; III, 353; IV, 392; V, 13; Şem‘dânîzâde,

Müri't-tevârîh (Aktepe), I, 39, 89, 116, 118, 126; II/A, s. 66; II/B, s. 63; Polonyalı Simeon'un Seyahatnâmesi: 1608-1619 (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1964, s. 19, 24, 162; Cevdet, Târih, I, 160-161; II, 40-42; Hikmet Turhan Dağlıoğlu, Onaltıncı Asırda Bursa, Bursa 1940, s. 25, 69, 106, 113, 117, 118, 147; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 18, 100, 153, 192, 273, 278, 279, 316, 386, 387, 398, 482, 483, 484, 576; III/2, s. 284; IV/1, s. 316, 317; a.mlf., Kapukulu Ocakları, I, 93, 94; a.mlf., Merkez-Bahriye, s. 389-390, 392, 456, 459, 479-482, 498, 499, 500, 527; a.mlf., "Levend", İA, VII, 46-48; M. Çağatay Uluçay, XVII. Asırda Saruhan'da Eşkıyalık ve Halk Hareketleri, İstanbul 1944, tür.yer.; a.mlf., 18 ve 19. Yüzyıllarda Saruhan'da Eşkıyalık ve Halk Hareketleri, İstanbul 1955, tür.yer.; Şerafettin Turan, Kanunî'nin Oğlu Şehzâde Bayezid Vak‘ası, Ankara 1961, s. 13, 14, 15, 38, 39, 40, 85, 159, 165, 168-173, 175; Mustafa Akdağ, Celâlî İsyanları: 1550-1603, Ankara 1963, s. 113-123, 138, 140-154, 193; Mustafa Cezar, Osmanlı Tarihinde Levendler, İstanbul 1965; a.mlf., "Kara Levendleri", TTK Bildiriler, VI (1967), s. 474-485; Ali İhsan Gencer, Bahriyede Yapılan Islahât Hareketleri ve Bahriye Nezâreti'nin Kuruluşu (1789-1867), İstanbul 1985, s. 15, 43, 56, 57, 80, 94; Yusuf Halaçoğlu, XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi, Ankara 1991, s. 35, 36, 37, 104; İdris Bostan, Osmanlı Bahriye Teşkilâtı: XVII. Yüzyılda Tersâne-i Âmire, Ankara 1992, s. 181-185, 230, 241-244, 246-247, 250; J. H. Kramers - [W. J. Griswold], "Lewend", EI² (İng.), V, 728-729; Mücteba İlgürel, "Celâlî İsyanları", DİA, VII, 252-257; a.mlf., "Eşkıya", a.e., XI, 466-469; a.mlf., "İl Erleri", a.e., XXII, 59-61.

Mücteba İlgürel

LEVH-i MAHFÛZ

(اللوح المحفوظ)

Bütün nesne ve olaylara ilişkin ilâhî ilim ve takdirin kayıtlı bulunduğu kitap.

Sözlükte "yazı yazmaya uygun yassı ve düzgün yüzey" anlamındaki levh ile "korunmuş" mânasındaki mahfûz kelimelerinden oluşan levh-i mahfûz "üzerine yazı yazılan, silinmekten ve değişikliğe uğramaktan korunmuş düzgün satıh" demektir.

Levh-i mahfûz terkibi, Kur'an'ın çok şerefli ve değerli olduğu ve levh-i mahfûzda bulunduğu ifade edilen bir sûrede geçer (el-Burûc 85/21-22). Kur'ân-ı Kerîm'de levh-i mahfûz yerine "kitâb" (el-En'âm 6/38; Kāf 50/4), "kitâb mübîn" (Yûnus 10/61; Sebe' 34/3), "kitâb meknûn" (el-Vâkıa 56/78), "kitâb mestûr" (el-İsrâ 17/58; el-Ahzâb 33/6), "ümmü'l-kitâb" (er-Ra'd 13/39; ez-Zuhruf 43/4) terkipleri de kullanılır. Zira müfessirlere göre Kur'an'da bunlarla kastedilen şey levh-i mahfûzdur (İbnü'l-Cevzî, V, 450; VI, 189, 481; Fahreddin er-Râzî, XXIX, 237). Bu tür âyetlerin genel muhtevasından anlaşıldığı üzere kâinatta meydana gelecek bütün varlık ve olaylar bu kitapta yazılmıştır. Gökte ve yerde küçük büyük ne varsa, insanların ecelleri, fertlerin ve milletlerin başına gelecek musibetlerin tamamı Allah'ın ilminde yer almış ve levh-i mahfûz denilen bir kütüğe kaydedilmiştir.

Hadis literatüründe levh-i mahfûz terkibine rastlanmamışsa da levh kelimesinin geçtiği hadisten başka (Müsned, IV, 430-431) daha çok kader konusuyla bağlantılı olarak "kitâb" kavramının bu mânada kullanıldığı görülmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, "ktb" md.). Bu tür hadis rivayetlerinde âlem henüz yaratılmadan tabiatla, ayrıca şuurlu şuursuz canlılarla ilgili her şeyin takdir edilip planlandığı ve bir kitapta kaydedildiği ifade edilmektedir.

İslâm âlimleri levh-i mahfûzun keyfiyeti hakkında farklı görüşler ileri

sürmüşlerdir. 1. Levh-i mahfûz gayb âlemine ait bir husus olup mahiyeti bilinmemektedir. Tasvirine ilişkin rivayetler asılsız ve felsefî teorilere bağlı yorumlar anlamsızdır. Sadece onun bütün nesne ve olayların ilâhî kalemle yazıldığına, Allah'ın tabii ve içtimaî kanunlarını ihtiva eden bir kitap olduğuna inanmak gerekir. Râgıb el-İsfahânî ile Selefiyye âlimleri bu görüştedir (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 39-41; Şerḥu'l-ʿAḳīdeti'ṭ-Ṭaḥâviyye, s. 159; Reşîd Rızâ, VII, 394-395, 471-472). 2. Levh-i mahfûz Allah ile melekleri arasında bir vasıtadır. Yedinci kat göğün üstünde olup arşta ve İsrâfil'in gözleri önünde bulunur. İçinde bütün nesne ve olayların bilgisi ayrıntılı olarak yazılmıştır. Allah bir şeyi yaratmayı dilediği zaman bu, levh-i mahfûz aracılığıyla İsrâfil'e intikal eder ve gerçekleşmesi için Cibrîl'e emir verilir. İbn Abbas'a atfedilen rivayetlere dayanan bu görüş Ehl-i sünnet çoğunluğuna aittir (Makdisî, I, 161-164; Gazzâlî, s. 212; Kurtubî, XIX, 198; İbn Kesîr, I, 14). 3. Levh-i mahfûz en büyük feleğe ait küllî nefistir. Bilginin âlimin zihninde ortaya çıkışı gibi varlık ve olaylar da levh-i mahfûzda zuhur eder. İbn Sînâ gibi bazı İslâm filozofları bu görüşü benimser (Gazzâlî, s. 212; İbn Teymiyye, IV, 255). Sünnî kelâmcılar, kıyametin kopması için İsrâfil'in sûra ilk defa üflemesinin ardından helâk olmayacak nesneler arasında levh-i mahfûzun da bulunduğunu kabul eder (Ebû Azbe, s. 24).

Gayb âlemine ilişkin bir konu olması dolayısıyla levh-i mahfûz hakkında benimsenecek görüş âyetlere ve sahih hadislere dayanmalıdır. Bu sebeple levh-i mahfûzun, Selefiyye âlimlerinin belirttiği gibi mahiyeti bilinmeyen ve ilâhî ilmi ihtiva eden bir kitap olduğu şeklindeki görüşün kabul edilmesi isabetli görünmektedir (ayrıca bk. KADER).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "lvḥ" md.; a.mlf., el-İʿtiḳādât (nşr. Şemrân el-İclî), Beyrut 1988, s. 275-276; et-Taʿrîfât, "lvḥ" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "ktb" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ktb", "lvḥ" md.leri; Mustafavî, et-Taḥḳīḳ, "lvḥ" md.; Müsned, II, 313; IV, 274, 430-432; Tirmizî, "Ḳader", 17; Makdisî, el-Bedʾ ve't-târîḫ, I, 161-164; Beyhakī, el-

Ḳażâ˒ ve'l-ḳader (nşr. Ebü'l-Fidâ el-Eserî), Beyrut 1409/1989; Gazzâlî, Tehâfütü'l-felâsife (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire, ts., s. 212; İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-mesîr, III, 35; V, 450; VI, 189, 481; VIII, 6, 173; IX, 79; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XIX, 66, 194; XXIX, 193, 237; Kurtubî, el-Câmiʿ, XIX, 198; İbn Teymiyye, Mecmûʿatü'r-resâ˒il, IV, 255; İbn Kayyim el-Cevziyye, Şifâ˒ü'l-ʿalîl, Kahire 1323, s. 39-41; İbn Kesîr, el-Bidâye, I, 14; Şerḥu'l-ʿAḳīdeti'ṭ-Ṭaḥâviyye, s. 159; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, s. 58; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, İşârâtü'l-merâm min ʿibârâti'l-İmâm, Kahire 1368/1949, s. 279; Ebû Azbe, er-Ravżatü'l-behiyye, Haydarâbâd 1322, s. 24; Nu'mân b. Mahmûd el-Âlûsî, Cilâ˒ü'l-ʿayneyn, Kahire 1278/1861, s. 69-70; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, VII, 394-395, 471-473; Elmalılı, Hak Dini, III, 1920.

Yusuf Şevki Yavuz

LEVI DELLA VIDA, Giorgio

(1886-1967)

İtalyan şarkiyatçısı.

Venedik'te doğdu. Mûsevî asıllı bir aileye mensuptur. İlk ve orta öğreniminden sonra Roma Üniversitesi'nde şarkiyat ve Semitik diller okudu; en önde gelen hocası onun bütün ilmî hayatını yönlendiren Ignazio Guidi'dir. 1909 yılında mezun oldu ve 1907'de Roma Üniversitesi Doğu Bilimleri Bölümü tarafından neşrine başlanan Rivista degli Studi Orientali için ilk sayısından itibaren İbrânî âlemiyle ilgili neşriyat haberleri yazmaya başladı. 1914'te henüz yirmi sekiz yaşında iken kadrolu profesör olarak Napoli'deki Istituto Universitario Orientale'nin Arapça hocalığına, 1917'de Torino Üniversitesi Semitik Diller ve İbrânîce Kürsüsü'ne ve Ignazio Guidi'nin emekliye ayrılması üzerine Roma Üniversitesi İbrânî ve Semitik Diller Kürsüsü'nün başkanlığına tayin edildi. Ancak 1931'de, iktidarda bulunan faşist parti yeni rejime sadakat yemini etmeleri için öğretim üyelerine baskı yaptığı zaman protestocu on bir profesör

arasında yer almasından dolayı üniversiteden uzaklaştırıldı. 1932 yılı başında Vatikan Kütüphanesi tarafından Doğu yazmalarının tasnifi için görevlendirildi. 1939'a kadar sürdürdüğü çalışmaları sırasında asırların birikimi olan kıymetli malzeme sayesinde burayı ilmî bir merkez haline getirdi. Bu arada Enciclopedia Italiana için Doğu kültürünün insanlığa kazandırdığı değerler üzerine maddeler kaleme aldı. 1939 yılında Pennysilvania Üniversitesi'nden aldığı davetle Amerika Birleşik Devletleri'ne gitti ve hocalığının yanı sıra üniversitenin kütüphanesinde bulunan antik İbrânî ve Arap papirüslerinin okunup neşredilmesi işini üstlendi (çalışmaları ölümünden sonra ilim âlemine sunulmuştur; aş.bk.). Demokratik güçlerin iktidara gelmesinden sonra 1947'de ülkesine ve Roma Üniversitesi'ndeki eski görevine döndü.

Giorgio Levi Della Vida, doğuştan yetenekli olduğu dil öğrenme başarısını kaynak bilgisiyle de güçlendirmiştir. İlk ilmî çalışmaları sırasında Leone

Caetani ile tanıştı ve onun Annali dell'Islam adlı büyük eseri için kendisiyle sıkı bir temas içine girdi. Üzerine aldığı görev ilk dönem İslâm tarihi metinlerinin okunması ve İtalyanca'ya çevrilmesiydi; böylece çok sayıda yazma ve basılmış eser tanıdı. 1908-1909 öğretim yılında Kahire Üniversitesi'ne davet edilen İtalyan şarkiyatçı grubu içinde yer aldı. 1911'de İtalyan arkeologlarının Girit adasında sürdürdükleri kazılarda bulundu ve kitâbe ilmine (epigrafi) âşinalık kazandı; arkasından Atina'da faaliyete geçen İtalyan Arkeoloji Cemiyeti'ne (Scuola Archeologica di Atene) üye oldu. Öğrencisi ve sonra meslektaşı olan Enrico Cerulli'yi İslâm dünyası ve Habeşistan üzerine çalışmaya teşvik etti. Carla Alfonso Nalliho ve Ettore Rossi gibi müsteşriklerle araştırmacı bir nesil yetiştirdi. 1948 yılında Paris'te toplanan Müsteşrikler Kongresi'ne katıldı ve bu kongrede ikinci baskısı kararlaştırılan Encyclopaedia of Islam'ın ilk şeref başkanı seçildi. Fakat bu defa birinci baskıdaki kadar madde yazamadı; önceki yazdıklarının bir kısmı Türkçe tercümede yer aldı ve ikinci edisyonda da yayımlandı. 1951'de İstanbul'da toplanan XXIII. Müsteşrikler Kongresi'ne katıldı. 1953'te İstanbul'un 500. fetih yıldönümü münasebetiyle Accademia Nazionale dei Lincei'de (Roma) İslâm geleneğinde İstanbul konulu bir konferans verdi ("Costantinopoli nella tradizione Islamica", Accademi Nazionale dei Lincei, Rendiconti, 5 [1953], s. 363-373). Türkçe öğrenmediği için, ancak yabancı dillerde yazılan eserlere dayanarak Türk dünyası hakkında yazdığı makaleleri Visita a Tamerlano (aş. bk.) yayımlandı. 1956 yılında onun 70. doğum yılı münasebetiyle Istituto per l'Oriente iki ciltlik bir armağan kitabı hazırladı (Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida, Roma 1956).

Döneminin büyük şarkiyatçılarından biri olan Giorgio Levi Della Vida, 25 Kasım 1967 tarihinde öldüğü zaman İtalya'daki ilmî kuruluşlardan başka Avrupa ve Amerika'nın hemen bütün akademilerine üye seçilmiş ve birçok üniversite tarafından şeref doktoru pâyesiyle onurlandırılmış bulunuyordu. California Üniversitesi, kendisini onurlandırmak için pek alışılmamış bir biçimde, henüz o hayatta iken üzerine adı ve resmi basılmış altın bir madalyayı düzenli aralıklarla dünya genelinden seçtiği en başarılı İslâmistler'e ödül olarak verme yolunu seçmişti. Ayrıca bu üniversite, onun adına ölüm yılından itibaren her iki yılda bir dizi konferanslar tertip etmekte ve konuşma metinleri düzenli biçimde yayımlanmaktadır (Proceeding of the Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference, University of California, Los

Angeles). 1988'de Roma'da doğumunun 100. yılı münasebetiyle bir anma kitabı da yayımlandı (Giorgio Levi Della Vida nel centenario della nascità [1886-1967], Università degli Studi "La Sapienza", Roma 1988). Giorgio Levi Della Vida, hakkında en çok makale ve müstakil kitap yazılan şarkiyatçıdır (başlıcaları için bk. bibl.).

Levi Della Vida'nın sayısı yüzlerle ifade edilen eserlerini başlıcaları katalog çalışmaları, İslâmiyat, Endülüs Arap edebiyatı, epigrafi ve hâtırat olmak üzere beş grupta toplamak mümkündür. Bunlardan başka pek çok kitap tanıtım yazısı, nekroloji makalesi ve ansiklopedi maddesi yazmıştır. Ölümünden sonra en önemli makaleleri muhtelif ana başlıklar altında bir araya getirilerek kitap şeklinde tekrar yayımlanmıştır. Bilimsel çalışmalarının dışında edebî hâtırat türünde kaleme aldığı, dönemin önemli şarkiyatçıları, ilim ve siyaset adamlarını konu edinen Fantasmi ritrovati adlı eseriyle (Verona 1966) bir edebiyat ödülü kazanması onun çok yönlü kişiliğini gösterir.

Eserleri. Il Califfato di ʿAli (RSO, VI, 1914-15, s. 427-507); Storia e religione nell'Oriente semitico (Roma 1924); Le iscrizioni neopuniche della Tripolitania (Roma 1927); Les "Livres des Chevaux" de Hisam Ibn al-Kalbī et Muhammed Ibn al-Aʿrābī (Hişâm b. Muhammed el-Kelbî'nin Ensâbü'l-ḫayl adlı eseriyle Ebû Abdullah İbnü'l-A'râbî'nin Kitâbü Esmâʾi ḫayli'l-ʿArab ve fürsânihâ'sının birlikte neşridir [Leiden 1928]); Elenco dei manoscritti arabi della Vaticana (Città del Vaticano 1935); İl califfo Muʿawia I secondo il Kitab ansab al-ashrāf (Belâzürî'nin Ensâbü'l-eşrâf'ında Muâviye ile ilgili kısmın tercüme ve neşridir [O. Pinto ile beraber]; Roma 1938); Les sémites (Paris 1938); Ricerche sulla formazione del piu antico fondo dei manoscritti orientali della Vaticano (Città del Vaticano 1939); Frammenti coranici in caratteri cufici (Città del Vaticano 1947); Documenti sulle relazioni delle Chiese orientali colla S. Sede durante il pontificato di Gregorio XIII (Città del Vaticano 1948); George Strachan, Memorials of a Wandering Scottish Scholar of the Seventeeth Century (Aberdeen 1956); Aneddoti e svaghi arabi e non arabi (Milano 1959); Secondo elenco dei manoscritti arabi islamici della Biblioteca vaticana (Città del Vaticano 1965); Fantasmi ritrovati (Verona 1966); Note di storia letteraria arabo ispanica (ed. M. Nallino, Roma 1971); Arabic Papyri in the University Museum in Philadelphia (ed. Accademia Nazionale

dei Lincei, Roma 1981); Arabi ed Ebrei (ed. F. Gabrieli ve Fulvio Tessitore, Napoli 1984); Iscrizioni puniche della Tripolitania (ed. M. G. Amadasi Guzzo, Roma 1987); Visita a Tamerlano. Saggi di storia e Letteratura (Roma 1988); Pitagora, Bardanese e altri studi siriaci (haz. R. Contini, Roma 1988; eserlerinin tam listesi için yapılan muhtelif çalışmalar hakkında bk. bibliyografyadaki kayıtlar ve özellikle Giorgio Levi Della Vida nel Centenario della nascita, s. 67-95).

BİBLİYOGRAFYA

Giorgio Levi Della Vida, "Giorgio Levi Della Vida e la letteratura siriaca", Pitagora, Bardanese e altri studi siriaci (ed. R. Contini), Roma 1988, neşredenin girişi, s. V-XXI; "Levi Della Vida Giorgio", Convegno di scienze morali storiche e filologiche, Accademia Nazionale dei Lincei, Atti dei convegni 12, Roma 1957, s. 483-484; Ricordo di Giorqio Levi Della Vida di Sabatino Moscati, con una bibliografia di Maria Giulia Guzzo Amadasi, Roma 1968, s. 5-21, 23-46; F. Gabrieli, La storiografia arabois-lamica in Italia, Napoli 1975, s. 63-71; a.mlf., "Giorgio Levi Della Vida, 1886-1967", Orientalisti del Novecento, Roma 1993, s. 33-46; a.mlf., "Giorgio Levi Della Vida", RSO, XLIII/3 (1965), s. 281-295; a.mlf., "A dieci anni dalla morte di Giorgio Levi Della Vida (25 Novembre 1967)", OM, LVII/9-10 (1977), s. 389-390; a.mlf. - S. Moscati, Giorgio Levi Della Vida: Commemorazione tenuta il 14 marzo 1987 in occasione del ventennale della scomparsa, Roma 1987; F. Tessitore, "Giorgio Levi Della Vida nella storiografia italiana tra otto e novecento" (Giorgio Levi Della Vida, Arabi ed ebrei nella storia içinde, ed. F. Tessitore - F. Gabrieli), Napoli 1984, s. 9-48; a.mlf., Schizzi e schegge di storiografia arabo-islamica italiana, Bari 1995, s. 91-145, 183-189, 191-199, 201-203, 205-208; F. Michelini-Tocci, "Giorgio Levi Della Vida 'elzeverista'" (Giorgio Levi Della Vida, Visita a Tamerlano. Saggi di storia e letteratura içinde), Napoli 1988, s. 7-22; M. G. A. Guzzo, "Cenni biografici", a.e. içinde, s. 23-40; "Bibliografia su Giorgio Levi Della Vida", a.e. içinde, s. 41-42; G. Garbini, "Lo studioso e il semitista", Giorgio Levi Della Vida nel

Centenario della nascita (1886-1967), Roma 1988, s. 7-23; R. Contini, "Gli studi siriaci", a.e., s. 25-39; "L'epigrafista", a.e., s. 41-51; R. Traini, "L'arabista", a.e., s. 53-67; "Bibliografia di G. Levi Della Vida", a.e., s. 67-95; M. Nallino, "Giorgio Levi Della Vida (1886-1967). L'Uomo e Maestro", OM, XLVIII/6-8 (1968), s. 305-321.

Mahmut H. Şakiroğlu

LÉVI-PROVENÇAL, Évariste

(1894-1956)

Yahudi asıllı Fransız şarkiyatçısı.

Cezayir'de dünyaya geldi. Cezayir Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde René Basset ve Jérôme Carcopino gibi hocalardan Doğu dilleri ve şarkiyat okudu. 1913'te mezun olduktan sonra orduya katıldı ve I. Dünya Savaşı'nda Çanakkale cephesinde savaştı; yaralanması üzerine İskenderiye'ye, iyileşince de Fas'a gönderildi. Savaşın ardından 1920'de Rabat'taki L'Institut des Hautes Etudes Marocaines'e öğretim görevlisi olarak tayin edildi; burada hayatı boyunca üzerinde çalışacağı temel iki alana, Arapça'ya ve Endülüs-Mağrib (özellikle Berberî) tarihine yöneldi. 1922'de Les historiens des Chorfa başlıklı teziyle doktor unvanını aldı. 1926'da görev yaptığı enstitünün müdürlüğüne ve Hespéris dergisinin editörlüğüne getirildi. 1935'te Cezayir, 1940'ta Toulouse üniversitelerine tayin edildi; bu arada bir süre Kahire Üniversitesi'nde misafir öğretim üyesi olarak çalıştı. II. Dünya Savaşı sırasında tekrar askere çağrıldı. 1943-1944 yıllarında hükümet tarafından Londra, Kahire, Kudüs ve Şam'da görevlendirildi. 1944'te Almanlar'ın Fransa'dan çekilmesi üzerine Paris'te Sorbonne Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne İslâm kültürü ve Arapça hocası tayin edildi. 1950'de Institut des Etudes Islamiques'e müdür oldu ve buraya son şeklini verdi. Ayrıca Cezayir'de kurulan le Centre d'Etudes de l'Orient Contemporaine ile de yakından ilgilenerek bu kurumu da canlı bir merkez haline getirdi. Ayrıca kendi teklifiyle başlayan Encyclopédie de l'Islam'ın (nouvelle édition) yayımlanmasında görev aldı. 1954'te Arabica dergisini kurdu. Hayatının son yıllarını Fransa, İspanya ve Mısır gibi ülkelerin üniversitelerinde ders vererek ve çalışmalarını yayımlayarak geçirdi. Ölümünden (23 Mart 1956) sonra Centre National de la Recherche Scientifique'in (Paris) katkılarıyla meslektaşları ve yetiştirdiği ilim adamları tarafından adına bir hâtıra kitabı çıkarıldı (Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal, I-II, Paris 1962).

Özellikle Murâbıtlar ve Muvahhidler dönemleri başta olmak üzere Endülüs

ve Mağrib'in siyasî-içtimaî tarihi üzerine çalışan Lévi-Provençal, Ortaçağ İslâm tarihiyle ilgili birçok yazmanın tercüme, tahkik ve neşrini gerçekleştirmiştir. Esas itibariyle filolojik yaklaşım şeklinde olan çalışmalarının zamanla sosyal tarih araştırmalarına yöneldiği ve daha çok Endülüs tarihinde sosyal hayat ve müesseseler üzerinde yoğunlaştığı görülür. Onun telif, tercüme, tahkik ve makale çalışmalarının sayısı 300'e yakın olup birçok eseri çeşitli dillere tercüme edilmiştir. Makalelerinin çoğu Encyclopédie de l'Islam'ın birinci ve ikinci baskılarıyla Royal asiatique, Archives berbères, Hespéris, al-Andalus ve Arabica gibi ansiklopedi ve dergilerde yayımlanmıştır.

Eserleri. A) Telifleri. Les historiens des Chorfa. Essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVIe au XXe siècle (Paris 1922); Textes arabes de l'Ouargha: Dialecte des Jbâla (Maroc septentrional) (Paris 1922); Les manuscrits arabes de l'Escurial (III, Paris 1928; Escurial'deki Arapça yazmaların katalogunun III. cildi olup ilk iki cildi Hartwig Derenbourg tarafından yayımlanmıştır [Paris 1884, 1903]); Inscriptions arabes d'Espagne (Leyde 1931); l'Espagne musulmane au Xe siècle: Institutions et vie sociale (Paris 1932, 1996); La civilisation arabe en Espagne: Vue générale (Kahire 1938; Paris 1948, 1961; İspanya'daki İslâm kültürünü ele alan eser el-Ḥaḍâratü'l-ʿArabiyye fî İsbânyâ adıyla Tâhir Ahmed Mekkî tarafından Arapça'ya tercüme edilmiştir [Kahire 1979, 1985, 1994]); Un recueil de lettres officielles almohades: Etude diplomatique, analyse et commentaire historique (Paris 1942); Glossaire pratique de l'arabe du XXe siècle. I. Arabe-français (Rabat 1942); Histoire de l'Espagne musulmane I: de la conquête à la chute du califat de Cordoue, 710-1031 J.-C. (Caire 1944; Müellifin Endülüs tarihini ele aldığı en önemli çalışmalarından biri olan eser, ikinci baskısında genişletilerek La conquête et l'emirat hispanoumaiyade, 710-922, Le califat umaiyade de Cordoue, 912-1031 ve Le siècle du califat de Cordoue başlıklarıyla neşredilmiştir [I-II, Paris 1950; III, Paris 1953; I-III, Paris 1999]); Islam d'occident: Etudes d'histoire médiévale (Paris 1948).

B) Tercüme ve Neşirleri. 1. Extraits des historiens arabes du Maroc. Textes d'explication à l'usage des étudiants (Paris 1924, 1929, 1948). 2. Un nouveau texte d'histoire mérinide: le "Musnad" d'Ibn Marzûk (Paris 1925). 3. Documents inédits d'histoire almohade. Fragments manuscrits du

“legajo” 1919 du fonds arabe de l’Escurial (Paris 1928). Muvahhidler’le ilgili bazı belgelerin neşri ve Fransızca’ya tercümesidir. 4. Risâle fi’l-ḥisbe (G. S. Colin ile birlikte, Paris 1931). Ebû Abdullah Muhammed es-Sakatî el-Mâlekî’nin eserinin yayımıdır. 5. Ṣıfatü Cezîreti’l-Endelüs münteḫabe min Kitâbi’r-Ravżi’l-miʿṭâr fî ḫaberi’l-aḳṭâr

(Kahire 1937). İbn Abdülmün‘im el-Himyerî’nin neşrini yaptığı bu eserinin Arapça metniyle birlikte Fransızca çevirisini, La péninsule Ibérique au moyenâge d’après le Kitāb ar-Rawḍ almi‘ṭār fī Ḫabar al-aḳṭār d’Ibn ‘Abd al-mun‘im al-Ḥimyarī başlığıyla yayımlamıştır (Leiden 1938; metin ve tercüme birlikte ed. Fuat Sezgin, Frankfurt am Main 1414/1993). 6. Ṣılatü’ṣ-ṣıla (Rabat 1937). İbnü’z-Zübeyr es-Sekafî’ye ait eserin son kısmının neşridir. 7. Séville musulmane au début du XIIe siècle: Le traité d’Ibn ‘Abdun sur la vie urbaine et le corps de métiers (Paris 1947; 2001). İbn Abdûn’un İşbîliye’deki (Sevilla) hayatla ilgili bir risâlesinin Fransızca’ya tercümesidir. 8. Kitâbü’l-Beyâni’l-muġrib (III, Paris 1930). I ve II. ciltleri Dozy tarafından yayımlanan İbn İzârî’nin eserinin üçüncü cildinin neşridir. Lévi-Provençal daha sonra, Dozy’nin neşrettiği ilk iki cildi de G. S. Colin ile birlikte tekrar gözden geçirerek yayımlamıştır (Leiden 1948-1951). 9. Târîḫu ḳuḍâti’l-Endelüs (Kahire 1948; Beyrut 1400/1980; 1403/1983). Nübâhî’nin eserinin tenkitli neşridir. 10. Cemheretü ensâbi’l-ʿArab (Kahire 1948). İbn Hazm’ın eserinin tenkitli neşridir. 11. Kitâbü Nesebi Ḳureyş (Kahire 1948, 1953 [3. bs.], 1961, 1982). Mus‘ab b. Abdullah ez-Zübeyrî’nin eserinin yayımıdır. 12. S̱elâs̱ü resâʾil Endelüsiyye fî âdâbi’l-ḥisbe ve’l-muḥtesib (Kahire 1955). 13. Müẕekkirâtü’l-Emîr ʿAbdillâh (Kahire 1955). Lévi-Provençal’in Fez’deki Karaviyyîn Camii’nde ortaya çıkardığı, Gırnata’nın son Zîrî emîri Abdullah b. Bulukkîn’in hâtıralarını ihtiva eden bir yazmanın tahkikli neşridir (Tibi, s. 7-9). Lévi-Provençal, bu eserin bazı bölümlerini daha önce Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlamıştı (Le “Mémoires” de ‘Abd Allâh, dernier roi zîride de Grenade, I-II, Madrid 1936-1940; al-Andalus, III [1935], s. 233-344; IV [1936], s. 29-145; VI [1941], s. 6-54). Müellif ayrıca kitabı E. Garcia Gomez ile birlikte İspanyolca’ya çevirmiş, fakat neşri kendisi hayatta iken gerçekleşmemiştir. Gomez eseri daha sonra Lévi-Provençal’in yazdığı girişle birlikte yayımlamıştır (El Siglo XI en Ia Persona: la “Memorias” de ʿAbd Allāh, último rey Zīrí de Granada, destronado por los Almorávides [1090] [Madrid 1981]). Eser Amin T. Tîbî tarafından İngilizce’ye

çevrilmiştir (The Tibyān: Memoires of ʿAbd Allāh b. Buluggīn Last Zīrid Amīr of Granada, Leiden 1986). 14. Târîẖu İsbâniyyeti'l-İslâmiyye (Rabat 1934; Beyrut 1956). Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'in Kitâbü Aʿmâli'l-aʿlâm adlı eserinin Endülüs tarihiyle ilgili bölümünün neşridir (eserlerinin tam listesi için bk. Etudes d'orientalisme, I, s. XVII-XXX).

BİBLİYOGRAFYA

E. G. Gomez, "E. Lévi-Provençal", Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal, Paris 1962, I, s. IX-XV; a.mlf., "E. Lévi-Provençal", al-Andalus, XXI/1, Madrid 1956, s. i-xxiii; "Bibliographie analytique de l'œuvre d'E. Lévi-Provençal", Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal, I, s. xvii-xxx; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, I, 293-300; Abdurrahman Bedevî, Mevsûʿatü'l-müsteşriḳīn, Beyrut 1984, s. 354-357; Amin T. Tibi, The Tibyān: Memoires of Abd Allāh Buluggīn Last Zīrid Amīr of Granada, Leiden 1986, s. 7-9; D. J. Wasserstein, "Evariste Lévi-Provençal and the Historiography of Iberian Islam", The Jewish Discovery of Islam: Studies in Honor of Bernard Lewis (ed. M. Kramer), Tel Aviv 1999, s. 273-289; R. Blachère, "Évaristé Lévi-Provençal", Arabica, III, Leiden 1956, s. 133-135; J. et Dominique Sourdel, "Liste des travaux du Professeur E. Lévi-Provençal", a.e., III (1956), s. 136-146; G. Levi Della Vida, "Évariste Lévi-Provençal (1894-1956)", OM, XXXVI/4 (1956), s. 276-279; "Repertorio biblográfico analítico de E. Lévi-Provençal", al-Andalus Magreb, II (1994), Cádiz 1996, s. 257-262.

Hilal Görgün

LEVKAS

(bk. AYAMAVRA).

LEVLÂK

(لولاك)

Kutsî hadis olduğu ileri sürülen, “Sen olmasaydın kâinatı yaratmazdım” anlamındaki ibarenin ilk kelimesi

(bk. HAKÎKAT-i MUHAMMEDİYYE; MUHAMMED).

LEVN

(bk. RENK).

LEVNÎ

(لوني)

(ö. 1145/1732)

Osmanlı minyatür sanatının son büyük temsilcisi.

Edirne’de doğdu. Asıl adı Abdülcelil Çelebi olup Levnî mesleğinden kaynaklanan (levn “renk”) lakabıdır. Genç yaşta İstanbul’a gelmiş ve saraya girip nakkaşhânedeki ustaların yanında müzehhip olarak yetişmiştir. Ancak daha sonra minyatür alanında ilerleyerek II. Mustafa zamanında (1695-1703) nakkaşbaşılığa yükselmiş, III. Ahmed döneminde de aynı (1703-1730) görevi sürdürmüştür; vefatında Ayvansaray Mezarlığı’na gömüldüğü bilinmektedir.

Osmanlı sanat ve kültürünün belli bir gelişme gösterdiği Lâle Devri’nde yaşayan Levnî Türk resminde büyük başarılar ortaya koymuş ve bu alana buketler, köşeler ve kenar suları gibi yeni süsleme malzemeleri katmıştır. Onun bazı özellikleri çalışmalarını imzalayıp imzalamamasını dahi önemsiz kılmıştır; zira daha önceki ressamlara göre ayrı bir tarz teşkil eden üslûbu eserin kendisine ait olduğunu tereddütsüz ortaya koymaktadır. Levnî, İran ve Selçuklu resimlerine eğilim gösteren klasik devir ressamları gibi efsanevî ve hayalî sûretler yapmamış, tam anlamıyla gerçeği tasvir edip bunu üslûplaştıran bir realist olmuştur. Onu en çok ilgilendiren konular zamanın neşeli hayatını tasvir eden eğlenceler, sâzendeler, rakkāseler ve çiçeklerdir. Resimlerine bakıldığında II. Bayezid devrinden (1481-1512) beri gelen ressamların eserlerinden daha farklı bir tarza sahip olduğu görülür. Levnî, kendinden önceki üstatların minyatür tarzlarına tamamen yabancı kalmadığı gibi o zamanki Avrupa resim tarzına da yaklaşmış ve Hint resimlerinin karakterini andıran daha realist ve üslûplu bir yol izlemiştir. Çizimlerine eskilerden daha edalı bir hareket vermiş ve birbirine zıt göz alıcı renklerden kaçınarak mor, sarı ve turuncu gibi yumuşak renkler seçip resmin bütünlüğü içinde renk uyumuna dikkat etmiştir. Çarpıcı parlak tonlar yerine rahatlatıcı ve doğacı bir renk zevkinin hâkim olması, zıt

tonların dahi âhenk içinde verilmesi ve geniş ölçüde altın yaldız kullanımından vazgeçilmesi onun teknik özellikleri arasında sayılabilir.

Levnî'nin minyatürlerinde klasik düzen anlayışının değiştiği ve kalabalık grupların yer aldığı resimlerde alışılmış minyatür

perspektifine karşılık bir derinlik eğiliminin bulunduğu görülmektedir. Bütün bu özellikler, Levnî'nin Osmanlı minyatür sanatının son büyük ustası sayılmasına sebep olmuştur. Portrelerinde kişinin yüz anlatımını da işlemeye yönelmesi, vücut hareketlerine doğal bir kıvraklık kazandırması ve dikkati belli bir noktaya toplamak yerine bütün yüzeye yaymayı amaçlayan kompozisyonlar tasarlaması, onun resimlerinin hemen algılanan ve başka ustalarınkinden ayırt edilmesini sağlayan başlıca özellikleridir. Minyatürlerin elliyi aşkın bir dizi halinde levhalar üzerine yapılmış olanları kadın müzik topluluklarını, rakkāseleri, harem kadınlarını ve çeşitli portreleri konu almaktadır. Asalet ve zarafeti yansıtma kaygısının çizgiye hâkim olduğu bu resimlerin çoğunda sanatçı, eski şemacı nitelikleri aşan bir canlılık ve en doğacı resimlerde dahi rastlanması güç olan tensel bir ifade kuvveti göstermiştir. Bu figürler zarif çizgilerle, narin hatlarla canlandırılır ve inceliği ifade eder. İnce ayrıntılarıyla çizilmiş resimler bir yandan da dönemin toplumsal yaşamı hakkında bilgi edinilmesini sağlamaktadır.

Levnî'nin minyatürlerinin en önemlilerinden bir grup, III. Ahmed'in şehzadelerinin 1720'deki sünnet düğününü anlatan Seyyid Vehbî'nin Surnâme'si için hazırladığıdır. Osmanlı dünyasında bir gelenek olan surnâme türünün daha eski örneklerinde görülen minyatürler düğünleri Atmeydanı'nın klişe dekoru içinde gösterirken Levnî bu yazmanın sayfaları kadar, yaklaşık 37 × 26 cm. boyutlarında levhalar halinde yaptığı 137 minyatürde şenlikleri şehrin çeşitli yerlerinde, sarayın içinde ve deniz kıyılarında göstererek yerel dekoru zenginleştirmiştir. Çeşitli esnaf gruplarının geçit törenleri, gündüz ve gece düzenlenen eğlencelerle Haliç'in sularında yapılan gösteriler bu minyatürlerin konularını oluşturur. Levnî'nin kalabalık grupları tasvir etmesi onun satıhçılıktan kaçındığını ve devrin üslûbunun da etkisiyle mekâncı bir görüşte çalıştığını gösterir. Sanatçının padişahlar albümünde ise Osman Gazi'den III. Ahmed'e kadar gelen padişah portreleri yer alır. Bundan başka bir albümü meydana getiren kırk altı resimden kırk üçü ona aittir ve yaklaşık 25 × 15 cm. boyutlarındaki bu

resimlerde daha çok tek insan figürü ya da birkaç kişilik gruplar ele alınmıştır. Özellikle güzel kıyafetli kadın figürlerinin çoğunlukta olduğu bu eserlerde Levnî'nin hemen her sınıftan halkı tasvir etmek istediği görülür; ancak resimler çoğunlukla III. Ahmed dönemindeki eğlence ve lüks düşkünlüğünü yansıtır. Levnî'nin minyatürlerinde yine Lâle Devri'nin giysileriyle çizilmiş kadın ve erkeklerden başka Avrupalı ve İranlı tipler de konu edilmiştir. Kadın müzisyenler, dans eden genç kızlar, feraceli kadınlar, kahve tutan, sarık saran ya da ağaç altında oturan delikanlılar gibi çeşitli figürlerdeki en dikkat çekici yan insanların hareketleriyle yaptıkları işler arasındaki uygunluktur. Türk hayat tarzını ve âdetlerini göstermesi ve kültür tarihimizi belgelendirmesi bakımından büyük değer taşıyan Levnî'nin eserlerinin hemen hemen tamamı Topkapı Sarayı Müzesi'nde bulunmaktadır.

Aynı zamanda şiir de yazan Levnî'nin yirmi kadar şiiri günümüze ulaşmıştır. Onun bir kasidesini III. Ahmed'e sunduğu bilinmekte, ayrıca bazı atasözü ve deyimleri içeren bir şiirin de ona ait olduğu kabul edilmektedir. Hem aruz hem hece veznini kullanmış, daha çok hecede başarılı olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

A. Süheyl Ünver, Ressam Levnî: Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1951; Celâl Esad Arseven, Türk Sanatı Tarihi, İstanbul, ts. (Maarif Basımevi), III, 121-126; Filiz Öğütmen, XII.-XVIII. Yüzyıllar Arasında Minyatür Sanatından Örnekler, Ankara 1966, s. 36-38; I. Stchoukine, La peinture turque d'après les manuscrites illustrés IIme partie, de Murad 4 à Mustafa 3 (1623-1773), Paris 1971, s. 22-31; M. Levey, The World of Ottoman Art, London 1975, s. 115-116; Günsel Renda, Batılılaşma Döneminde Türk Resim Sanatı (1700-1850), Ankara 1977, s. 34-41; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1989, s. 384; Çağlarboyu Anadolu'da Kadın, İstanbul 1993, s. 266; Filiz Çağman, Tarihî Gelişimi İçinde Osmanlı Sarayı Minyatürleri, İstanbul 1993, s. 217-221; Gül İrepoğlu, Levnî, İstanbul 1999; "Levnî", Cumhuriyet Ansiklopedisi, İstanbul 1970, VII, 2176-2177; "Levnî", Türk ve Dünya

Ünlüleri Ansiklopedisi, İstanbul 1983, VII, 3528-3529; Cahit Öztelli, “Levnî”, TDEA, VI, 86.

Şehnaz Yalçın

LEYL SÛRESİ

(سورة الليل)

Kur'ân-ı Kerîm'in doksan ikinci sûresi.

Mekke döneminde nâzil olmuştur. Yirmi bir âyet olup fâsılası ا harfidir. Adını ilk âyetindeki "leyl" (gece) kelimesinden alır. Ve'l-Leyl, ve'l-Leyli izâ yağşâ sûresi olarak da anılır. Üslûp ve muhtevasından Mekke döneminin ilk yıllarında indiği anlaşılmaktadır. Tefsir kaynaklarında Leyl sûresinin, Mekke döneminde müslüman köleleri satın alıp âzat etmek suretiyle servetini Allah yolunda harcayan Hz. Ebû Bekir ile cimrilik yaparak malını ihtiyaç sahiplerinden esirgeyen Ümeyye b. Halef hakkında nâzil olduğu bildirilmektedir (Fahreddin er-Râzî, XXXI, 197). Diğer bir rivayete göre ise sûre, fakir bir aileye yardımda bulunan İbnü'd-Dahdâh (Ebü'd-Dahdâh) adındaki sahâbî hakkında nâzil olmuştur (Vâhidî, s. 254; Âlûsî, XXX, 147).

Mekke'de bu sûrenin indiği dönemde varlıklı müşrik Araplar, yoksullar karşısında insanlıkla bağdaşmayacak derecede

bencil ve duyarsız davranıyor, hatta Kur'ân-ı Kerîm'in beyanına göre (Yâsîn 36/47), "Allah'ın doyurmadıklarını biz mi doyuracağız?" diyorlardı. Bu sebeple diğer birçok benzeri gibi Leyl sûresinde de temel hedef, Allah'ın birliği inancının yanında sıkıntıların ve nimetlerin paylaşılabildiği toplumsal bir ruh ve zihniyeti geliştirmek olmuştur. Sûrede, Allah'ın kendilerine bildirdiği iman esaslarını ve davranış ilkelerini tasdik edip insanlara iyilik ve cömertlikte bulunanlar övülmüş, bunların ilâhî yardıma, dünya ve âhiret kurtuluşuna kavuşacakları müjdelenmiştir. Bunun yanında Allah karşısında bile kendilerini ihtiyaçsız sayacak kadar küstahlaşıp cimrilik yapanların Allah'ın hidayet ve yardımından mahrum bırakılacakları, böylece günah işlemelerinin daha da kolaylaşacağı, sonuçta "alev alev yanan ateş"i boylayacakları bildirilmiştir.

Sûrenin başındaki yemin ifadeleri, üzerine yemin edilen varlıkların yaratılışındaki olağan üstü durumu, onları yaratan gücün büyüklüğünü

göstermekte, ayrıca gelecek konunun önemine dikkat çekmektedir. “En güzel” anlamına gelen 6. âyetteki “hüsnâ” kelimesi tefsirlerde “iman, kelime-i tevhid, İslâm; namaz, oruç ve zekât; ibadetlerin en güzel karşılığı” şeklinde yorumlanmıştır. Kelimenin bu bağlamda Kur’an’ın inanç ve davranış ilkelerini ifade ettiği anlaşılmaktadır. 7. âyette geçen ve Allah’ın cömert kuluna kolaylaştıracağı bildirilen “yüsrâ” “rahatlık ve mutluluk yolu” veya “daha fazla iyilik yapma özelliği, erdemi” olarak açıklanmıştır. Bu son anlama göre âyette, mümin iyilik yapmaya çalıştıkça Allah’ın da kendisinde iyilik iradesini güçlendireceği, nihayet cömertliği onda kişiliğinin ayrılmaz bir özelliği haline getireceği bildirilmiştir. 8-10. âyetlerde ise yoksullara karşı umursamazlığın giderek nasıl cimrilik şeklinde bir kişilik özelliğine dönüşeceği ifade edilmektedir. 12. âyette hidayetin, 13. âyette dünya ve âhiretin Allah’a ait olduğu belirtilerek insanın iyilik ve kurtuluş yolunu seçme ve o yolda yürüme çabasında Allah’ın yardımına sığınması, dünya huzurunu ve âhiret kurtuluşunu da O’ndan beklemesi gerektiği anlatılmıştır. 17. âyetteki “etkā” kelimesinin kök anlamı “büyük bir tehlikeye karşı kendine bir şeyi siper edinerek korunmak”tır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “vḳy” md.). Burada ise iman edip hayırlı işler yapmak suretiyle cehenneme karşı kendini korumayı ifade etmektedir. Sûrenin son âyetlerinde ruhunu arındırmak için servetini iyilik yolunda harcayan, bunu da gördüğü bir iyilik karşılığında değil yalnız Allah rızâsı için yapanların vakti geldiğinde mutlaka memnun ve mutlu edilecekleri bildirilmektedir.

Hz. Peygamber’in öğle ile ikindi namazlarında Leyl sûresini okuduğu nakledilmektedir (Şevkânî, V, 451). Bazı tefsir kaynaklarında yer alan (meselâ bk. Zemahşerî, IV, 262), “Allah ve’l-Leyl sûresini okuyan kimseye razı oluncaya kadar nimet verir, onu zorluklardan kurtarır ve kolaylık sağlar” şeklindeki hadisin sahih olmadığı belirtilmektedir (Muhammed et-Trablusî, II, 727).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “vḳy” md.; Nesâî, es-Sünenü’l-kübrâ (nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî - Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1411/1991, VI, 516-517; Vâhidî, Esbâbü’n-nüzûl, Kahire 1379/1959, s. 254; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), IV, 260-262; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XXXI, 197-206; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü’l-ilâhî ʿan şedîdi’ż-żaʿf ve’l-mevżûʿ ve’l-vâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408, II, 727; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, V, 451-455; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, XXX, 147-153; Zuhûr Ahmed Ezhar, “el-Leyl”, UDMİ, XVIII, 194-196.

Kâmil Yaşaroğlu

LEYLÂ

(bk. LEYLÂ ve MECNÛN; MECNÛN).

LEYLÂ el-AHYELİYYE

(ليلى الأخيليّة)

Leylâ bint Abdillâh (Huzeyfe) b. Rehhâl(e) b. Şeddâd b. Kâ‘b el-Ahyeliyye el-Âmiriyye (ö. 86/705’ten sonra)

Meşhur aşk hikâyelerinden birinin kahramanı olan, mersiyeleriyle tanınmış Arap şairi.

Âmir b. Sa‘saa kabilesinin kolu olan Benî Ukayl’e mensuptur. Dedelerinden Kâ‘b’ın lakabı olan Ahyel’den (şahin) dolayı Ahyeliyye nisbesiyle anılır. Kendisini platonik (uzrî) bir aşkla seven amcasının oğlu şair Tevbe b. Humeyyir el-Hafâcî beraber büyüdüğü Leylâ’yı babasından ister. Babası buna rızâ göstermeyerek onu Edlâ‘ oğullarından Sevvâr b. Avfâ el-Kuşeyrî ile evlendirir. Leylâ’nın Tevbe ile ilişkisinin devam etmesi üzerine kocası Sevvâr yörenin valisinden Tevbe’yi öldürmek için izin alır. Leylâ’nın yardımıyla kendisine kurulan ölüm tuzaklarından kurtulan Tevbe bir baskın sırasında Avf b. Ukayl oğulları tarafından öldürülür (75/694 veya 80/699). Leylâ onun ardından dokunaklı mersiyeler söyler ve ona olan aşkı ölünceye kadar devam eder.

Emevî halifelerinden Muâviye b. Ebû Süfyân ile Abdülmelik b. Mervân’ı ve Irak Valisi Haccâc’ı sık sık ziyaret edip onların ikramına mazhar olan Leylâ, hayatının son yıllarında anne tarafından akrabası ve Horasan valisi olan Kuteybe b. Müslim’in yanına gitmek ister. Leylâ’nın bu isteğini kabul eden Haccâc onu bir posta kervanıyla Horasan’a gönderir. Leylâ’nın Horasan’dan dönerken Sâve’de (veya Rey’de) öldüğü ve oraya defnedildiği (İbn Kuteybe, I, 449), bir başka rivayete göre ise ziyaret ettiği Tevbe’nin kabri başında ve devesinin üstünde onun bir şiirini yüksek sesle okurken ansızın beliriveren bir baykuşun ürküttüğü devesinden düşüp öldüğü ve Tevbe’nin kabri yanına gömüldüğü (Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, XI, 229) kaydedilmektedir. Leylâ muhtemelen, Kuteybe’nin Horasan valiliğine getirildiği 86 (705) ile Haccâc’ın öldüğü 95 (713) yılları arasında vefat etmiştir.

İslâmî dönemdeki kadın şairler arasında Hansâ'dan sonra ikinci sırada yer alan Leylâ'nın zamanımıza ulaşan şiirlerinin dörtte birini Tevbe hakkındaki mersiyeleri oluşturur. Bunlar İslâmî motifler içermeyen, Câhiliye mersiye geleneği çerçevesinde Tevbe'nin cengâverliği, iyilik severliği ve vefakârlığı gibi meziyetlerinden söz eden şiirlerdir. Hz. Osman'ın öldürülmesi üzerine söylediği bir mersiyesiyle Halife Abdülmelik b. Mervân ve Vali Haccâc için methiyeleri, Nâbiga el-Ca'dî ile atıştığı yergi şiirleri yanında fahr ve hamâse temalarında bazı beyit ve kıtaları da vardır. V. (XI.) yüzyılda Endülüs'te bile tanındığı kaydedilen divanı zamanımıza ulaşmamıştır. Zübeyr b. Bekkâr'ın Aḫbâru Tevbe ve Leylâ'sı da kayıptır.

Leylâ'nın günümüze ulaşan şiirleri kaynaklardan derlenerek Dîvânü'ş-şâʿirâti'ṡ-ṡelâṡ: el-Ḫırnıḳ uḫti Ṭarafe ve ʿAmre binti'l-Ḫansâʾ ve Leylâ el-Aḫyeliyye (Beyrut 1897), Dîvânü'l-bâḳıyeteyn:

el-Ḫansâʾ ve Leylâ el-Aḫyeliyye (nşr. Yûsuf Îd, Beyrut 1413/1992, s. 203-246) ve Dîvânü Leylâ el-Aḫyeliyye (nşr. Halîl İbrâhim el-Atıyye - Celîl el-Atıyye, Bağdad 1967) adıyla neşredilmiştir. A. Wormhoudt son derlemede yer alan şiirleri İngilizce'ye çevirerek yayımlamıştır (Oskaloosa, Iowa 1974).

BİBLİYOGRAFYA

Asmaî, Fuḥûletü'ş-şuʿarâʾ (nşr. C. C. Torrey), Beyrut 1389/1970, s. 17, 19; Cumahî, Fuḥûlü'ş-şuʿarâʾ (Beyrut), s. 53; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, I, 448-451; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, Beyrut 1962-64, XI, 194-234; ayrıca bk. İndeks; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 124; Ebû İshak el-Husrî, Zehrü'l-âdâb (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1389/1969, I, 180; II, 928, 931-939; Ca'fer b. Ahmed es-Serrâc, Meṣâriʿu'l-ʿuşşâḳ, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 283-287; İbn Hayr, Fehrese, Bağdad, ts. (Mektebetü'l-müsennâ), s. 397; Blachère, Târîḫu'l-edeb, s. 323; Brockelmann, GAL, I, 58; Suppl., I, 93-94; Sezgin, GAS, II, 399-400; Kehhâle, Aʿlâmü'n-nisâʾ, Beyrut 1397/1977, V, 321-334; İbrâhim el-

Müsellem, eş-Şâʿiretü'l-ʿâşıḳa Leylâ el-Aḫyeliyye, Riyad 1407/1987; H. H. Bräu, "Leyle'l-Ahyeliyye", İA, VII, 55-56; F. Gabrieli, "Layla al-Akhyaliyya", EI² (İng.), V, 710.

Mustafa Kılıçlı

LEYLÂ HANIM

(ö. 1847)

Lirik aşk şiirleriyle tanınan divan şairi.

İstanbul'da doğdu. Kazasker Moralızâde Hâmid Efendi'nin kızıdır. Hayatı hakkında fazla bilgi olmadığı gibi doğum tarihi de bilinmemektedir. Kendi şiirlerinden anlaşıldığı üzere dayısı Keçecizâde İzzet Molla'dır. Divanında kendisine şiirde yol göstermiş olan İzzet Molla'yı üstadı ve hocası olarak gösteren ifadelerin yer aldığı görülür. Leylâ Hanım kültürünü içinde bulunduğu münevver aile çevresinden alarak yetişmiştir. Genç yaşta evlenmişse de geçinemediği kocasından bir hafta içinde, bir rivayete göre ise daha nikâh gecesi ayrılmıştır. Hassas ve ince yaratılışta, hür düşünceli bir kadın olması dolayısıyla evliliği sürdüremediği söylenir.

Leylâ Hanım'ın şiirlerinden onun saray çevresiyle ilgisi bulunduğu belli olmaktadır. Babasının ölümüyle hayatının sonlarına doğru geçim sıkıntısı içine düşünce II. Mahmud için yazdığı kasidede durumunu anlatarak ondan yardım dilemektedir. Esmâ Sultan'a da bu yolda yazdığı şiirler vardır. 1840'ta kendisine 150 kuruş maaş bağlanan Leylâ Hanım saraya sunduğu sonraki manzumelerinde gördüğü yardıma teşekkür eder. Sarayla ilgisinin sürdüğünü gösteren tarih manzumeleri arasında hükümdarın kızlarının doğumu hakkında, Fatma ve Münîre sultanların düğünleriyle Şehzade Abdülmecid ve Abdülaziz'in sünnetlerini tebrik eden kıtaları göze çarpar. II. Mahmud'un kızı Atıyye Sultan'ın doğumu münasebetiyle söylediği tarih manzumesinde hükümdardan sürgünde bulunan dayısı İzzet Molla'nın affını talep etmektedir. Hayatının son yıllarında Mısır'da divanı basılan Leylâ Hanım İstanbul'da öldü ve Mevlevîliğe bağlılığı dolayısıyla Galata Mevlevîhânesi'nin bahçesindeki kabristana gömüldü. Döneminin şairlerinden Şeref Hanım, "Adne aldı gitti Leylâ Hanım'ı Kays-i ecel" mısraını ölümü için tarih düşürmüştür.

Aileden gelme bir tesirle Mevlevîliği benimsemiş olan Leylâ Hanım, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî hakkında çeşitli methiyeler kaleme almıştır.

Şiirlerinde çağının en büyük Mevlevî şairi olan Şeyh Galib'in etkisi görülür. Ancak tasavvufî yoldaki ifadeleri, onun şiirlerine asıl hâkim olan beşerî aşk duygusuna çeşni katan birer motif olarak kalır. Rind edalı bir şair olan Leylâ Hanım'ın şiirlerinde beşerî aşkın ağır basması yanında gazel ve şarkılarında zamanının bir kadın için fazla serbest göreceği şekilde içki ve eğlence meclislerini terennüm etmesi kendisinin yanlış anlaşılmasına, hatta bazılarınca hafiflikle suçlanmasına yol açmıştır. "Ne derlerse desinler" redifli gazelinde içki ve eğlence konusunda serbest bir tavır ortaya koyan Leylâ Hanım, bu gazelinin sebep olduğu dedikodu ve yanlış zanları bertaraf etmek maksadıyla aynı redifte ikinci bir gazel yazarak içinin temizliğinden bahisle kendisini karalamak isteyenlerin âhirette utanacaklarını söyler.

Mürettep divanındaki gazelleri oldukça sade olan Leylâ Hanım duygularını mümkün olduğu ölçüde yalın bir anlatımla ifade etmiş, lafız oyunlarına, edebî sanatlara fazla itibar göstermemiştir. Şiirlerinde yeni ve farklı söyleyişler bulunmayıp daha önceki şairlerin yolunda giderek onları tekrarlamış, geleneğe uyup eski ve yeni şairlere nazîreler söylemiş, bazı tahmisler yapmıştır. Bâkî'nin üç gazeline tahmisi, Rûhî'nin terkibibendine nazîresi, İzzet Molla'nın bazı beyitlerine yaptığı tazminlerle bir gazelini tahmîs etmesinin yanı sıra başta Hoca Neş'et olmak üzere zamanının diğer şairlerine de nazîreler yazmış ve tahmîsler yapmıştır. Sicill-i Osmânî'nin, "Şiirleri kendisinden güzel olduğu için bülbüle benzemiştir" dediği Leylâ Hanım, parlak bir şair olmamakla beraber divan şiirinin son dönemde yetişen diğer şairlerinden geri değildir. İrticâlen şiir söyleyebildiği kaydedilen Leylâ Hanım başarılı ve samimi münâcât, na't ve mersiyeler yazmışsa da asıl şöhretini şarkılarına ve lirizm yüklü gazellerine borçludur. Divanı önce Bulak'ta (1260), daha sonra yazdığı şiirlerinin de ilâvesiyle İstanbul'da taş baskısı olarak (1267) yayımlandığı gibi biri tarihsiz, diğerleri 1299, 1928 ve 2003 (haz. Mehmet Arslan) tarihli olmak üzere dört baskısı daha yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Fatin, Tezkire, s. 363-364; Mehmed Zihni, Meşâhîrü'n-nisâ, İstanbul 1295, II, 195; Ahmed Rifat, Lugat-ı Târîhiyye ve Coğrâfiyye, İstanbul 1300, VI, 154; Muallim Nâci, Esâmî, İstanbul 1308, s. 271; Gibb, HOP, V, 342-349; Ahmed Muhtar, Şair Hanımlarımız, İstanbul 1311, s. 51-53; Sicill-i Osmânî, IV, 93; İbrahim Necmi [Dilmen], Târih-i Edebiyyât Dersleri, İstanbul 1338, I, 262; Osmanlı Müellifleri, II, 406; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 874-879; Murat Uraz, Kadın Şair ve Muharrirlerimiz, İstanbul 1941, s. 41-47; İffet Müftüoğlu, Leylâ Hanım: Hayatı, Eseri, Edebî Şahsiyeti (mezuniyet tezi, 1945), İÜ Türkiyat Araştırma Merkezi, Tez, nr. 193; Nimet Pişkin, Leylâ Hanım: Hayatı, Şahsiyeti, Eseri, Gazellerindeki Mazmunları (mezuniyet tezi, 1947), İÜ Türkiyat Araştırma Merkezi, Tez, nr. 295; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 229; Vasfi Mâhir Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1970, s. 600; Özege, Katalog, II, 290; Nihad Sami Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1979, II, 839-840; İsmail Ünver, "XIX. Yüzyıl Divân Nazım ve Nesri", Büyük Türk Klâsikleri, İstanbul 1988, VIII, 141-144; Kāmûsü'l-a'lâm, VI, 4060; Th. Menzel, "Lailā Khanim", EI (Fr.), III, 11; V. Günyol, "Leylâ Hanım", İA, VII, 49; Fahir İz, "Leylā Khanim", EI^{2} (Fr.), V, 715-716; Mustafa Kutlu, "Leylâ Hanım", TDEA, VI, 87.

İsmail Ünver

LEYLÂ HANIM

(1850-1936)

Türk mûsikisi bestekârı, şair.

İstanbul'da doğdu. Babası çeşitli nâzırlıklarda ve valiliklerde bulunan, İstanbul şehreminlerinden, şair, sertabîb-i şehriyârî İsmâil Hakkı Paşa, annesi Nefîse Hanım'dır. Okuma yazmayı babasının çevresindeki şahıslardan öğrenen Leylâ Hanım, dört yaşlarında kız kardeşi Fatma ile birlikte Sultan Abdülmecid'in kızlarından Münîre Sultan'ın yanına nedime olarak verildi. Çocukluk ve ilk gençlik yılları şehzadeler ve sultanlar arasında geçti. İlk eğitimini de sarayda aldı. Bu arada piyano ve resim dersleri gördü. Abdülmecid'in

ölümünün ardından babasının Girit valiliğine tayin edilmesi üzerine babasıyla beraber beş yıl kadar Hanya'da kaldı. Burada Atina Üniversitesi profesörlerinden Elizabeth Vasilaki Kontaksaki'den Fransızca ve eski Yunanca öğrendi, rüşdiye mektebi hüsn-i hat hocası Kandiyeli Esad Efendi'den yazı meşketti. Ayrıca babasının maiyet memurlarından Giritli Kutbîefendizâde Sâdık Efendi'den şiir ve aruz dersleri aldı, ilk şiir denemelerine de bu dönemde başladı. Babasının ikinci İzmir valiliği sırasında (1869) vilâyet mektûbî muavini şair Selim Sırrı Efendi ile evlendi ve İstanbul'a geldi. Sırrı Efendi'nin Prizren'e mektupçu olarak tayininde 1,5 yıl kadar İstanbul'da ailesinin yanında kalmaya devam ettiyse de daha sonra Prizren'e gitti. Sırrı Paşa ile evliliği süresince (1869-1895) bazan onun mutasarrıf ve vali olarak gittiği Trabzon, Kastamonu, Ankara, Sivas gibi şehirlerde, bazan da İstanbul'da bulundu. Sırrı Paşa'nın vefatından sonra hayatını istanbul'da devam ettirdi, bu arada sarayla olan münasebetlerini de sürdürdü. Sarayda Şefkat ve Mecîdî nişanlarıyla taltif edilen Leylâ Hanım, 6 Aralık 1936 tarihinde damadı Mehmed Ali Ayni'nin Kızıltoprak'taki evinde vefat etti ve Edirnekapı Şehitliği'ne defnedildi. Saz soyadını alan ve ölümünden sonra Kızıltoprak'ta bir sokağa ismi verilen Leylâ Hanım'ın çocuklarından ikisi İstanbul şehreminlerinden Yusuf Razi Bel ve mimar Vedat Tek'tir.

Mûsiki çevrelerinde Dilhayat Kalfa'dan sonra ikinci önemli kadın bestekâr olarak anılan Leylâ Hanım yazdığı şiirlerle de devrinin şairleri arasında şöhret bulmuş, ancak bestekârlığının şairliğinden üstün olduğu kabul edilmiştir. Mûsikiye küçük yaşlarda piyano çalarak başlamış, özellikle saray çevresi onun mûsiki kabiliyetinin gelişmesinde etkili olmuş, burada Hâşim Bey, Hacı Fâik Bey, Hacı Ârif Bey, Sermüezzin Rifat Bey, Kanûnî Ethem Efendi, Santûrî İsmet Ağa gibi mûsikişinasları tanıma imkânı bulmuştur. Mûsikideki hocaları Nikogos Ağa ile 1876-1895 yılları arasında kendisinden ders aldığı Medenî Aziz Efendi ise de o dönemde saraya yeni girmeye başlayan Batılı mûsiki hocalarının Leylâ Hanım üzerindeki tesiri daha sonra bestelerinde kendini gösterecektir.

Geçki tekniğinin çok iyi kullanıldığı, iyi bir ritim örgüsüyle işlenmiş, sağlam melodik yapının lirik ifadeleri olan bestelerinde ince ve derin bir zevk hâkimdir. Hece vezniyle yazıp türkü formunda bestelediği eserleri de saray ve çevresinde yetişmiş bir sanatkârdaki halk sevgisinin açık göstergeleridir. Özellikle Sırrı Bey'in vefatından sonra Leylâ Hanım'ın evi, İstanbul'un tanınmış ve seçkin mûsikişinaslarının toplandığı bir sanat mahfili haline gelmiştir. Leylâ Hanım kendi ifadesine göre 200'den fazla eser besteledi. Ancak Bostancı'daki evinde çıkan yangında çocukluğundan beri yazdığı şiirler, hâtıralarını topladığı defterler, müzik çalışmaları, bestelerinin notaları, yarım yüzyıllık müzik kayıtları diğer eşyalarıyla birlikte tamamen yandı. Bu olayın ardından dostlarının ve kendisinin hâfızasında bulunan otuz beş şarkının notası Külliyyât-ı Mûsikî adı altında Şamlı İskender tarafından üç fasikül halinde yayımlanmıştır (İstanbul 1339). Ayrıca Yılmaz Öztuna, birçoğunun güftesi kendisine ait günümüze ulaşan şarkı, türkü ve marş formlarında elli iki adet eserinin listesini vermiştir (BTMA, II, 267-268). Leylâ Hanım'ın, "Yaslı gittim şen geldim" mısraıyla başlayan hicaz marşı bilhassa Cumhuriyet'in ilk yıllarında büyük rağbet görmüş, uzun süre dillerden düşmemiştir. "Mâni oluyor hâlimi takrîre hicâbım" ve, "Nerdesin, nerde acep gamla bıraktın da beni" mısralarıyla başlayan hicazkâr; "Seni sevdâ çiçeğim, tâc-ı serim" mısraıyla başlayan hicaz ve, "Ey sabâh-ı hüsn ü ânın âfitâb-ı enveri" mısraıyla başlayan hüzzam şarkıları onun çok sevilen eserlerinden bazılarıdır.

Arapça, Farsça, Fransızca ve Rumca bilen Leylâ Hanım'ın ilk şiiri 1881

yılında Hazîne-i Evrâk dergisinde yayımlanmıştır. Özellikle gazel vb. nazım şekillerinde kullandığı divan dilinin yanı sıra hece kalıplarını kullandığı sade şiirlerine de rastlanmaktadır. Bostancı yangınından sonra hatırında kalan şiirlerini Solmuş Çiçekler adı altında toplayarak neşretmiş (İstanbul 1928), oğlu Yusuf Razi Bey'in bir tanıtma yazısının yer aldığı esere Abdülhak Hâmid Tarhan da bir takriz yazmıştır.

Leylâ Hanım'ın kültür tarihine yaptığı bir hizmet de yaşadığı altı padişah döneminin saray hayatına dair hâtıralarıdır. 1895 yılında kaleme aldığı hâtıraları Bostancı yangınında yok olunca hâfızasında kalanları yeniden yazarak Vakit ve İleri gazetelerinde yayımlamıştır. 20 Ocak - 11 Haziran 1921 tarihleri arasında "Harem ve Saray Âdât-ı Kadîmesi" başlığı altında Vakit, 25 Nisan - 14 Haziran 1921 tarihleri arasında "Geçen Asırda Kadın Hayatı" başlığıyla İleri gazetelerinde neşredilen bu hâtıralarda saray çevresi, insanları, gelenek ve görenekleri, mûsikî toplantıları, saray teşkilâtı, önemli düğünleri akıcı bir üslûpla anlatılmıştır. Bu yazılar daha sonra oğlu Yusuf Razi Bey tarafından Souvenirs de Leila Hanoum sur le harem impérial adıyla Fransızca'ya (Paris 1925), The Imperial Harem of the Sultans adıyla Landon Thomas tarafından İngilizce'ye (İstanbul 1994) çevrilmiş, ayrıca Harem'in İçyüzü (İstanbul 1974) ve Anılar: 19. Yüzyılda Saray Haremi (İstanbul 2000) ismiyle Türkiye'de yayımlanmıştır. Çekçe'ye ve Almanca'ya da tercüme edilen hâtıraların neşirlerinde muhteva bakımından bazı küçük farklılıklar göze çarpmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Leylâ Saz, Harem'in İçyüzü (haz. Sadi Borak), İstanbul 1974; a.mlf., Anılar: 19. Yüzyılda Saray Haremi, İstanbul 2000; Mehmed Zihni, Meşâhîrü'n-nisâ, İstanbul 1295, II, 195-196; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 880-885, 1734; a.mlf., Hoş Sadâ, s. 215-216; Baki Süha Ediboğlu, Ünlü Türk Bestekârları, İstanbul 1962, s. 139-146; Etem Üngör, Türk Marşları, Ankara 1966, s. 59-60, 189-191, 208; Mustafa Rona, Yirminci Yüzyıl Türk Musikisi, İstanbul 1970, s. 25-31; Nihad Sami Banarlı, Resimli Türk Edebiyâtı Târihi, Ankara 1971, II, 1222-1223; Nezih

H. Neyzi, Kızıltoprak Anıları, İstanbul 1985, tür.yer.; Osman Nuri Ergin, İstanbul Şehreminleri (haz. Ahmet Nezih Galitekin), İstanbul 1996, s. 127-131; M. Nazmi Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, İstanbul 2000, II, 46-51; Ruşen Ferit Kam, “Bestekâr-Şair Leylâ Hanım”, Radyo, sy. 55, Ankara 1946, s. 8; Münür Süleyman Çapanoğlu, “Şair Bestekâr: Leylâ Hanım”, Resimli Radyo Dünyası, sy. 52, İstanbul 1951, s. 28-30; Lâika Karabey, “Bestekar Leyla Hanım”, MM, sy. 41 (1951), s. 23-24; İsmail Baha Sürelsan, “33. Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Leylâ Saz”, Musikî ve Nota, I/2, İstanbul 1969, s. 6-7; “Saz, Leyla”, TDEA, VII, 471-472; Öztuna, BTMA, II, 264-268; Mehmet Güntekin, “Saz, Leyla”, DBİst.A, VI, 475.

Nuri Özcan

LEYLÂ ve MECNÛN

(ليلى و مجنون)

Doğu edebiyatlarında çok işlenmiş bir aşk hikâyesinin kahramanları ve bu hikâyeyi konu alan eserlerin ortak adı.

Özellikle Arap, Türk, Fars ve Urdu edebiyatlarında ele alınmış bu aşk hikâyesinin iki kahramanından biri olan Mecnûn, 70 (689) yılı civarında öldüğü ve adının Kays b. Mülevvah el-Âmirî olduğu kabul edilen şairin lakabıdır. Leylâ'ya duyduğu aşk yüzünden aklını kaybetmesi sebebiyle kendisine takılan bu lakap sonraları isminin yerini almıştır. Leylâ ise aynı kabileye mensup ve bir rivayete göre Mecnûn'un amcasının kızı olan Leylâ bint Mehdî el-Âmiriyye'dir. Leylâ ve Mecnûn'un başından geçmiş gibi anlatılan hikâyelerin hemen hepsi, Mecnûn el-Âmirî'ye ait olan ya da ona nisbet edilen şiirlerde geçen küçük vak'aların birtakım yorum ve ilâvelerle bir dereceye kadar birbirine bağlanarak büyük bir hikâye haline getirilmesi sonucunda meydana çıkmış izlenimi vermektedir. Bununla birlikte nesep âlimi İbnü'l-Kelbî ile Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'ye göre bu hikâye amcasının kızını seven, fakat bunu açıklamak istemeyen Emevî ailesine mensup bir genç tarafından uydurulmuş olan kıssa ve şiirlerin Mecnûn adı altında ortaya konulmasıyla meydana gelmiştir (el-Eġānî, II, 4 vd.).

İbn De'b (ö. 171/787), İbnü'l-Kelbî, Zübeyr b. Bekkâr ve Ömer b. Şebbe gibi râvilerden şifahî, dağınık ve çelişkili rivayetler halinde intikal eden hikâye, İbn Kuteybe'nin eş-Şiʿr ve'ş-şuʿârâʾsı ile (s. 355-364) Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin el-Eġānî'sinde (II, 1-78) yazılı metin haline getirilmiştir. Konuyla ilgili olarak kendi zamanına kadar gelen rivayetleri kronoloji kaygısı taşımadan sıralayan Ebü'l-Ferec hikâyeyi Hâlid b. Cemîl ile Hâlid b. Külsûm'un yazdıklarını söyler (II, 27). Ebû Bekir el-Vâlibî'nin derlediği Dîvânü Mecnûn ve Leylâ (Kahire 1300) İbnü'n-Nedîm'in el-Fihrist'inde yer almadığına göre adı geçen eserlerden sonra kaleme alınmış olmalıdır. Bu divana şiirlerin arasına küçük mensur parçalar eklenerek bir hikâye şekli verilmiştir. İbnü'n-Nedîm'in, halk hikâyeleri arasında Kitâbü Mecnûn ve Leylâ adında anonim bir eserden söz etmesi (el-Fihrist, s. 425), bunun IV.

(X.) yüzyılda Arap dili ve edebiyatı âlimlerinin türlü şekilleriyle naklettikleri bir halk hikâyesi haline dönüştüğünü göstermektedir. Hikâye, X. (XVI.) yüzyılın başlarında kaleme alınan İbnü'l-Mibred'in Nüzhetü'l-müsâmir fî ẕikri baʿżı aẖbâri Mecnûn Benî Âmir'i (nşr. Muhammed Altuncî, Beyrut 1414/1994) ve Şemseddin İbn Tolun'un Besṭu sâmiʿi'l-müsâmir fî aẖbâri Mecnûn Benî Âmir'i ile (nşr. Abdülmüteâl es-Saîdî, Kahire, ts.; M. İbrâhim Sâlim, Kahire 1996) yazarı bilinmeyen Aḥsenü mâ yemîl min aẖbâri'l-Ḳayseyn ve'l-Cemîl adlı eserden sonra (Sezgin, II, 393) müteahhir dönemlerde yazılan anonim Ḳıṣṣatü Ḳays b. el-Mülevvaḥ (Beyrut 1868) ve Ḳıṣṣatü Mecnûn ve Leylâ (Bombay 1880) adlı eserlerde de söz konusu edilmiştir.

Leylâ ve Mecnûn hikâyesi şu temel unsurları ihtiva etmektedir: Necid'de bulunan Benî Âmir kabilesine mensup Kays ile Leylâ kabilelerinin hayvanlarını otlatırken birbirlerini severler. Büyüyüp aşklarının meydana çıkması üzerine Leylâ çadırda alıkonur ve Kays'a gösterilmez. Bunun üzerine Kays'ta aşkın ilk ıstırabı başlar; babasına Leylâ'yı istemesini söyler. Ancak aşkları sebebiyle kızın adı dillere düşüp namusu lekelendiği için bu teklif reddedilir ve Leylâ bir başkasıyla evlendirilir. Kays ıstırabın tesiriyle aklını büsbütün kaybeder. I. Mervân'ın vergi memuru Ömer b. Abdurrahman ile onun yerine geçen Nevfel b. Müsâhık Kays'a yardımcı olmak için girişimde bulunurlar, fakat bu girişimleri sonuçsuz kalır. Babası şifa ümidiyle Mecnûn'u Mekke ve Medine'ye götürürse de Mecnûn Allah'a aşkını arttırması için dua eder ve çöllere kaçarak vahşi hayvanlarla birlikte yaşamaya başlar. Öte yandan Leylâ Mecnûn'un aşkıyla ıstırap içinde ölür. Mecnûn da onun için ağıtlar söyleyip aşkının acılarını terennüm ederek çöllerde dolaşmaya devam eder. Nihayet bir gün ölüsü bulunur (Mes'ûdî, VII, 356-360; Dâvûd-i Antâkî, I, 97-128).

Charles Pellat, bu hikâyenin Benî Âmir'in temsil ettiği Kuzey Arapları'nın Güney Arapları'na karşı bir tepkisi olduğunu, platonik aşk hikâyelerinin Güney Arapları'ndan Benî Uzre'ye mahsus olmadığını, Cemîl el-Uzrî aşkına benzer bir hikâyeye onların da sahip bulunduğunu gösterme eğiliminden doğduğunu ileri sürer (EI2 [Fr.], V, 1098-1099).

Leylâ ve Mecnûn hikâyesi XX. yüzyılda da birçok esere ve çalışmaya konu olmuştur. Ignatij J. Kračkovskij'nin 1946'da Leningrad'da neşrettiği "Arap

Edebiyatında Leylâ ve Mecnûn” adlı Rusça makaleyi Hellmut Ritter Almanca’ya tercüme ederek yayımlamıştır (bk. bibl.). André Miquel ve Percy Kemp’in Majnûn et Laylâ: l’amour fou (Paris 1984), André Miquel’in Layla, ma raison (roman) (Paris 1984) adlı eserleriyle Abdurrahman-ı Câmî’nin Farsça Leylâ vü Mecnûn’unun Arapça’ya çevirisi (trc. Guneymî Hilâl, Kahire 1955), M. Guneymî Hilâl’in Leylâ ve’l-Mecnûn fi’l-edebi’l-ʿArabî ve’l-Fârisî’si (Beyrut 1400/1980), Salâh Abdüssabûr’un Leylâ ve’l-Mecnûn’u (Bamberg 1991) bu dönemde yazılan eserler arasında yer alır. Diğer taraftan hikâye bazı tiyatro ve dramalara da konu teşkil etmiştir. Ahmed Şevkī’nin el-Eġānî’ye dayanarak kaleme aldığı manzum Mecnûn ve Leylâ (Ḳaysü Leylâ) (Kahire 1931), Arberry (Kahire 1933) ve W. S. Jeanette Atiya (Kahire 1990) tarafından

İngilizce’ye çevrilmiştir. İbrâhim el-Ahdeb, Selîm el-Bustânî, Ebû Hilâl el-Kabbânî ve Muhammed Müncî Hayrullah da (Rivâyetü Mecnûn ve Leylâ, 1898, 1904) bu alanda eser yazanlardandır.

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, el-Beyân ve’t-tebyîn, I, 385; II, 224; IV, 22; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve’ş-şuʿarâʾ, s. 355-364; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, Beyrut 1407/1986, II, 3-88; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), VII, 356-360; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, Kahire 1384, s. 425; Kütübî, Fevâtü’l-Vefeyât, II, 545-556; Dâvûd-i Antâkî, Tezyînü’l-esvâḳ, Beyrut 1406/1986, I, 97-128; Sezgin, GAS, II, 391-393; R. Blachère, Histoire de la littérature arabe, Paris 1952, III, 657-660; H. Ritter, “Die Frühgeschichte der Erzählung von Macnūn und Lailā in der Arabischen Literatur”, Oriens, VIII/1 (1955), s. 50; Ahmed Ateş, “Leylâ ile Mecnûn”, İA, VII, 49-51; Ch. Pellat, “Madjnūn Laylā”, EI² (Fr.), V, 1098-1099.

İsmail Durmuş

Fars Edebiyatı.

İran şairlerinin eserlerinde çeşitli vesilelerle Leylâ ve Mecnûn adları zikredilmiş ve şiirlere konu olmuştur. Bu isimlere ilk defa Menûçihrî (ö. 432/1041) ve Baba Kûhî-i Şîrâzî'nin (ö. 442/1050) divanlarında rastlanmaktadır. Bu şairler muhtemelen, Leylâ ve Mecnûn adlarını halk arasındaki sözlü rivayetlerden veya anonim bir Leylâ ve Mecnûn hikâyesinden almışlardır. Leylâ ve Mecnûn adlarına Enverî ve Hâkānî-i Şirvânî'nin divanlarında da rastlanır. Halk arasında yaygın olmasına rağmen konu Nizâmî-i Gencevî'ye kadar (ö. 608/1211-12) şairler tarafından müstakil olarak ele alınmamıştır. Şirvanşahlar'dan Ahsitân b. Menûçihr, Nizâmî'den konuyu manzum olarak kaleme almasını isteyince Nizâmî, dört aydan az bir süre içinde yaklaşık beş bin beyitlik bir mesnevi yazmış, Arap kökenli olan hikâyeye hükümdarın hoşuna gitmesi için bir İranlı havası vermeye çalışmıştır. Nizâmî, Arap kaynaklarındaki malzemeyi kullanmakla beraber çöl ve bedevî hayatıyla ilgili olayların çoğunu şehirlerde geçmiş gibi göstermiştir. Nitekim eser, Leylâ ve Mecnûn çölde hayvan otlatırken değil okulda okudukları sırada başlar. Mecnûn'u savunan Nevfel bir Arap emîri olmayıp bir İran prensidir. Ayrıca Nizâmî eserine Zeyn ve Zeynel adında iki şahıs eklemiştir. Zeyn rüyasında Leylâ ve Mecnûn'un ancak âhirette birleşebileceklerini görür. Konuda en önemli değişiklik ise hikâyenin sonuyla ilgili bölümlerde yapılmıştır. Leylâ istemediği halde İbn Selâm adlı bir kişiyle evlendirilir, ancak kendisine dokunmasına izin vermez. İbn Selâm da ona olan aşkından dolayı ölür. Leylâ Mecnûn'u arayıp bulur. Fakat Mecnûn'un aşkı ilâhî aşka dönüştüğü için Leylâ'ya gereken ilgiyi göstermez, bu sebeple Leylâ üzüntüsünden ölür. Ardından Mecnûn da onun mezarı üzerinde ölür ve onun yanına gömülür. Aşklarının ilâhî aşka dönüşü, dünyanın fâniliği ve ölüm gibi konular esere tasavvufî bir nitelik kazandırmış, yer yer zikredilen gazeller de eserin etkinliğini arttırmıştır.

Nizâmî'den itibaren büyük ilgi gören Leylâ ve Mecnûn mesnevisi birçok şair tarafından ele alınmışsa da hiçbiri onun seviyesine ulaşamamıştır. Nizâmî'den sonra bu alanda yazılan en başarılı eser, Emîr Hüsrev-i Dihlevî'nin 698'de (1299) kaleme aldığı hamsesi içindeki Mecnûn u Leylî'sidir. Şeyh Nizâmeddin Evliyâ ile Delhi sultanına ithaf edilen mesnevi Nizâmî'nin eserinden daha kısadır (2660 beyit) ve genellikle bir Hint şehzadesinin macerası niteliğini taşır. Eserde tasavvufî konulara hiç yer verilmemiştir.

Dihlevî'nin eserini Abdurrahman-ı Câmî'nin 889'da (1484) yazdığı Leylâ vü Mecnûn takip etmiştir. Arapça aslına daha yakın olan bu mesnevi Câmî'nin Heft Evreng adı altında topladığı yedi mesnevisinin altıncısını oluşturur. Burada Leylâ ve Mecnûn okulda değil bir yaylada tanışırlar. Mecnûn'un ölümü de farklı şekilde anlatılmıştır. Bir bedevî Mecnûn'u ararken onu çölde kucağında bir ceylân yavrusu olduğu halde ölmüş olarak bulur ve durumu Leylâ'ya bildirir. Leylâ da Mecnûn'un mezarına gelir ve onun üzerinde ölür. Câmî, eserde bağımsız biçimde yer verdiği tasavvufla ilgili parçalar dışında konuyu tamamıyla bir aşk macerası olarak kaleme almıştır.

Bir diğer Leylâ ve Mecnûn mesnevisi Câmî'nin yeğeni Hâtifî'ye (ö. 927/1521) aittir. Hâtifî de eserinde bazı değişiklikler yapmıştır. Diğer mesnevilerde Mecnûn'un Leylâ'ya kavuşması için gayret gösteren Nevfel, Hâtifî'nin eserinde Leylâ'ya âşık olur ve Mecnûn'u öldürmek üzere hazırlattığı zehirle kendisi ölür. Mecnûn da çölde ölür. Kumlar üzerinde bulunan cesedi hacdan dönen hacılar tarafından defnedilir. Hâtifî, Mecnûn'u deli olarak değil ermiş bir kişi olarak tanıtır.

İran edebiyatında Leylâ ve Mecnûn mesnevisi yazan diğer başlıca şairler şunlardır: Kâtibî (ö. 839/1435-36 [?]), Mektebî-i Şîrâzî (yazılışı: 886/1481), Misâlî-i Kâşânî (yazılışı: 897/1492 civarı), Nizâmeddin Ahmed Süheylî (ö. 918/1512), Sevdâî (yazılışı: 920/1514), Hilâlî-yi Esterâbâdî, Derviş Alî-i Gîlânî, Kāsımî-i Gunâbâdî, Kāsım Han Bedahşânî, Sa'deddin Rehâî-i Hâfî, Ya'kūb-i Sarfî-i Keşmîrî, Mîr Cümle-i İsfahânî, Nâmî-yi İsfahânî, Sabâ-yi Kâşânî. Bunların dışında müellifleri bilinen, ancak günümüze kadar gelmeyen bazı eserler de vardır (bu konuda bir liste için bk. Levend, s. 86-96; ayrıca bk. Münzevî, IV, 3100-3115; Dihhudâ, XII, 17551-17552).

BİBLİYOGRAFYA

Nizâmî-i Gencevî, Leylâ vü Mecnûn (nşr. Berât-i Zencânî), Tahran 1369 hş./1990, neşredenin girişi, s. 5-26; Emîr Hüsrev-i Dihlevî, Mecnûn u Leylî (nşr. Tâhir Ahmedoğlu Muharremof), Moskova 1965; Safâ, Edebiyyât, II, 803; M. Gunaymî Hilâl, Leylâ ve Mecnûn fi'l-edebeyni'l-ʿArabî ve'l-Fârisî, Kahire 1954; Agâh Sırrı Levend, Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnûn Hikâyesi, Ankara 1959, s. 86-96; Münzevî, Fihrist, Tahran 1351 hş., IV, 3100-3115; Hânbâbâ, Fihrist, IV, 4414-4418; J. Rypka, Târîẖ-i Edebiyyât-ı Îrân (trc. Îsâ Şihâbî), Tahran 1354 hş., s. 177, 330-339; As'ad E. Khairallah, Love, Madness and Poetry: An Interpretation of the Ma©nūn Legend, Beirut 1980, s. 97-133; Ahmed Ateş, "Leyla ile Mecnûn", İA, VII, 51-53; J. T. P. de Bruijn, "Madjnūn Laylā", EI² (Fr.), V, 1099-1101; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), XII, 17551-17552.

Tahsin Yazıcı

Türk Edebiyatı.

Leylâ ve Mecnûn'un hikâyesi, gerek mecaz ve mazmunlar vasıtasıyla gerekse müstakil mesnevi konusu olarak Türk edebiyatında çok ilgi görmüştür. Aşkın ve âşıklığın sembolü olarak özellikle şiirde sıkça anılan bu hikâyeyi Türk edebiyatında ilk defa anlatan Gülşehrî'dir. Onun Mantıku't-tayr adlı eserinde (yazılışı: 717/1317) Hüdhüd "ışkbazlık ve mâşûk"tan bahsederken yetmiş dokuz beyit halinde Leylâ ve Mecnûn'un hikâyesini özetler. Ardından Âşık Paşa Garibnâme'sinde (yazılışı: 730/1330) otuz beyitle aynı konuyu anlatır. Daha sonra Leylâ ve Mecnûn'un aşkını temsilî bir hikâye olarak eserlerinin bir yerinde anan şairler de vardır (meselâ Şemseddin Sivâsî, İbretnümâ ve Mir'âtü'l-ahlâk; Nâlî, Tuhfe-i Dilkeş; Şeyh Galib, Divan).

Türk edebiyatında Leylâ ve Mecnûn hikâyesini müstakil mesnevi şeklinde yazan ilk şair Edirneli Şâhidî'dir. Gülşen-i Uşşâk (yazılışı: 883/1478) adıyla bilinen bu eserden sonra Ali Şîr Nevâî'nin hamsesi içinde yer alan Leylâ vü Mecnûn'u gelir (yazılışı: 1484 [?]). Nevâî'nin, Nizâmî ile Emîr Hüsrev-i Dihlevî'nin aynı adı taşıyan Farsça mesnevilerine bir cevap olmak üzere kaleme aldığı eser otuz sekiz bölüm halinde 3622 beyitten meydana gelmektedir. Pek çok nüshası bulunan eser (Alī-Şīr Nevāyī, Leylī vü Mecnūn, hazırlayanın girişi, s. 13-25) ayrıca da basılmıştır. Türk

edebiyatının en güzel Leylâ ve Mecnûn mesnevisini ise Fuzûlî yazmıştır. Azerbaycan ve Anadolu başta olmak üzere Türkler'in bulunduğu her yerde sevilerek okunan eser daha sonra aynı konuda telif edilen pek çok mesneviye ilham kaynağı olmuş, yüzyıllarca Türk insanının aşk duygularını ifade etmesine yardımcı olmuştur (bk. LEYLÂ vü MECNÛN).

Leylâ ve Mecnûn hikâyesini yazan diğer şairler şöyle sıralanabilir: XV. yüzyıl: Hamdullah Hamdi, Ahmed Rıdvan; XVI. yüzyıl: Bihiştî, Ahmed Sinan Çelebi, Sevdâî, Hakîrî, Kadîmî, Hâmidîzâde Celîlî, Lârendeli Hamdî, Celâlzâde Sâlih, Halîfe, Atâyî (Âzerî şairi); XVII. yüzyıl: Fâizî; XVIII. yüzyıl: Örfî Mehmed, Andelîb; XIX. yüzyıl: Nâkâm (Âzerî şairi). Leylâ ve Mecnûn mesnevileri günümüze ulaşmayan şairler de şunlardır: Hayâtî, Çâkerî Sinan, Necâtî, Hayâlî Abdülvehhâb, Ârifî Fethullah, Kireççizâde Sinan, Mahvî İdris, Muhyî, Zamîrî, Rif'atî Abdülhay.

Leylâ ve Mecnûn hikâyesi pek çok dile çevrilmiş, özellikle Nizâmî ve Fuzûlî'nin eserleri Avrupa edebiyatlarındaki Romeo and Juliet, Tristan et Yseult gibi aşk klasikleri arasında yerini almıştır. Azerbaycan'da ayrıca Leylâ Mecnûn adıyla bir halk hikâyesi anlatılmakta olup konusu yer yer Leylâ ve Mecnûn hikâyesiyle benzerlik gösterir (TDEA, VI, 92-93). Leylâ ve Mecnûn hikâyesinin Türk halk edebiyatında geçen bir varyantı ile bunun Hikâye-i Leylâ ile Mecnûn başlığı altında nesir halinde anlatılan matbu nüshaları vardır (Özege, II, 566). Fuzûlî'nin Leylâ vü Mecnûn'una benzerlik gösteren bu hikâye zamanla Karagöz oyunları arasına da girmiştir (Gerçek, s. 88). Leylâ ve Mecnûn mesnevileri üzerine pek çok tez ve bilimsel çalışma yapılmış, müstakil eserler yayımlanmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: Agâh Sırrı Levend, Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnûn Hikâyesi, Ankara 1959; Zülfü Güler, Hamdullah Hamdî: Leylâ vü Mecnûn (İnceleme-Metin) (doktora tezi, 1982), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Cemal Bayak, Sevdaî Kıssa-i Leylî Birle Mecnûn (yüksek lisans tezi, 1987), Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; M. Ünal Şahin, Leylî ve Mecnûn: Sevdâî (Transkripsiyon ve Dil İncelemesi) (yüksek lisans tezi, 1988), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Zikri Turan, Mecnûn u Leylâ: Hakîrî (Transkripsiyon ve Dil İncelemesi) (yüksek lisans tezi, 1988), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Cafer Süleyman, İslâm Edebiyatında Leylâ ve Mecnun Mesnevisi (doktora tezi, 1992), İÜ Sosyal

Bilimler Enstitüsü; Rıfat Kütük, Celâlzâde Salih Çelebi, Leylâ ve Mecnûn (Tenkidli Metin-İnceleme) (yüksek lisans tezi, 1995), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ebru Şenocak, Leylâ ile Mecnûn Hikâyesi Üzerine Mukâyeseli Bir Araştırma (yüksek lisans tezi, 2000), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Zeynelabidin Aygün, Behiştî'nin Leylâ vü Mecnûn'u (doktora tezi, 2002), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

BİBLİYOGRAFYA

Alī-Şīr Nevāyī: Leylī vü Mecnūn (haz. Ülkü Çelik), Ankara 1996, hazırlayanın girişi, s. 13-25; Fuzûlî, Leylâ ile Mecnun (haz. Necmettin Halil Onan), İstanbul 1956, hazırlayanın önsözü, s. I-VIII; a.e.: Leylâ vü Mecnûn (haz. Hüseyin Ayan), İstanbul 1981, hazırlayanın önsözü, s. 9-14; a.e.: Lauli va Majnun (haz. Etibar İbrahimova), Taşkent 1991, s. 13-18; a.e.: Leylā and Majnūn (trc. Sofi Huri, Fuzulî ve Leylâ ve Mecnûn içinde), İstanbul 1959, s. 18-39; Ali Nihad Tarlan, İslâm Edebiyatında Leylâ ve Mecnun Mesnevîsi (doktora tezi, 1922), İÜ Türkiyat Araştırmaları Merkezi, nr. 1; Selim Nüzhet Gerçek, Türk Temaşası, İstanbul 1942, s. 88; Hamid Araslı, Leylâ ve Mecnûn, Bakü 1958, s. 19-33; a.mlf., "Leylî ve Mecnûn Hakkında", TDAY Belleten (1958), s. 17-39; Agâh Sırrı Levend, Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnûn Hikâyesi, Ankara 1959, s. 1-8, 107, 382-383; Özege, Katalog, II, 566; As'ad E. Khairallah, Love, Madness and Poetry: An Interpretation of the Mağnūn Legend, Beirut 1980, s. 1-9; A. Miquel - P. Kemp, Majnūn et Laylā: L'amourfou, Paris 1984, s. 18-36; İskender Pala, Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü, İstanbul 1999, s. 255-257; Pervin Çapan, Mesneviye Düşen Aşklar: Ali Şîr Nevâyî ve Fuzûlî'nin Leylâ ve Mecnûnları, Muğla 1999, s. 7-20; Mehmet Kahraman, Leylâ ve Mecnun Romanı: Dâstân-ı Leylî vü Mecnun, Ankara 2000, s. III-XIV; Ahmed Ateş, "Leylâ ile Mecnûn", İA, VII, 53-55; Ch. Pellat, "Madjnūn Laylā", EI² (İng.), V, 1102-1103; B. Flemming, "Madjnūn Laylā: In Turkish Literature", a.e., V, 1105-1106; Nermin İşeri (Pekin) - Mustafa Kutlu, "Leylâ vü Mecnun", TDEA, VI, 90-92; Yavuz Akpınar, "Leylî Mecnun", a.e., VI, 92-93.

İskender Pala

Urdu Edebiyatı.

Leylâ ve Mecnûn hikâyesi İran ve Türk edebiyatlarında olduğu gibi Urdu edebiyatında da önemli yer tutar. Urdu yazarları tarafından Arapça kaynaklardan ziyade Farsça'dan aktarılan ve çeşitli şekillerde yön verilen hikâye Hint alt kıtasının âdet, gelenek ve kültürünün etkisi altında kalmıştır. Bu etki, Arap ülkesinde doğmuş Kays'a (Mecnûn) Hindî nisbesi verilerek Hindistanlı olarak gösterilecek dereceye varmıştır. Şeyh Ahmed Gucerâtî, sadece 540 beyti Hâfız Mahmûd Şîrânî tarafından bulunan bir Leylâ ve Mecnûn mesnevisini, Türk asıllı Gûlkünde (Golkonda) hükümdarı ve aynı zamanda Urdu şairi olan Muhammed Kulı Kutub Şah'a (1580-1596) sunmuştur. Ahmed Gucerâtî'nin oğlu Muhammed b. Ahmed Azîz, 1634'te kaleme aldığı Yûsuf ile Züleyhâ hikâyesinden başka 1636'da Hâtifî'nin Farsça mesnevisini temel aldığı, ancak babasının şiirsel anlatımını da koruduğu Leylâ u Mecnûn mesnevisini yazmıştır. Bu mesnevide kültürel çevre Hindistan'dır. Leylâ'nın tanımlanmasında da bu kültürel ayrıntılar yer alır.

Urdu edebiyatında yazılmış bir başka mesnevi Abdullah Vâiz b. İshak'ın 552 beyitlik Leylâ u Mecnûn'udur (1196/1782). Mesnevideki diğer menkıbeler ise hikâyenin tasavvufî yorumunu öne çıkarmıştır. Bunların dışında Leylâ ve Mecnûn konusunu işleyen mesneviler Mirza Muhammed Takī Heves Leknevî, Mîr Muhammed Hasan Tecellî ve A'zamüddevle Server Dihlevî tarafından kaleme alınmıştır. Mirza Muhammed Takî Heves'in 1798-1814 yılları arasında yazdığı mesnevi yaklaşık 2000 beyitten meydana gelmektedir. Mesnevide anlatılan konu bir aşk hikâyesi olmakla birlikte ayrıntılar ruhsal olmaktan çok fizikseldir. A'zamüddevle'nin Sebʿa-i Seyyâre'sinde (1821-1822) yer alan yedi mesneviden biri Leylâ ve Mecnûn'a aittir. Urduca'nın önemli şairlerinden Mîr Takī Mîr'in kız kardeşinin oğlu olan Tecellî, eserini yazarken Câmî'nin Leylâ vü Mecnûn'unu esas almıştır. Giyân Çend Ceyn'in (Giyan Chand Jain) zikrettiği diğer mesneviler arasında Azîzüddin Nâmî (1213/1798), Şah Muhammed Azîm Dihlevî (1214/1799), Mîr Ahmed Necîbüddin (1831) ve A'zam Dihlevî'nin mesnevileri yer alır.

Nezîr Ekberâbâdî (Velî Muhammed), Leylâ ve Mecnûn konusunu mesnevi şeklinde değil "muaşşer" (her kıtası on mısra) olarak işleyen önemli bir şairdir. Şiirleri saray geleneğini yansıtması yanında halkla da irtibat kuran bir anlatım taşır. Nezîr drama yazıları yazmaya çalışmamışsa da dramatik hünerleri Leylâ ve Mecnûn dahil birkaç şiirde görülür.

Mutasavvıf yazarlar, Mecnûn'u varlığının acılarını tadan ve sonsuz varlıkla birleşmek için didinip duran ruhun temsili olarak ele alır. Velî Dekenî, "Der Na't-ı Hazret Hayrü'l-beşer" adlı kasidesinde ve XIX. yüzyılın en meşhur şairi Gālib Leylâ ve Mecnûn hikâyesini çeşitli açılardan değerlendirerek sık sık referans verirler.

XIX. yüzyılın ortalarından itibaren Leylâ ve Mecnûn teması tiyatro oyunları ve sinema filmlerinde de işlenmeye başlar. Bu hikâyeyi işleyenler arasında Nuservânji Mehrvânji Arâm, Mirza Muhammed Kâzım Afsun Murâdâbâdî, Mahmûd Ahmed Revnak, Hâfız Muhammed Abdullah Fetihpûrî, Gulâm Hüseyin Zarîf, Seyyid Kâzım Rizvî Allahâbâdî ve Muhammed Azîz Ahmed Han Leknevî gibi şahsiyetler anılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Seyyid Seccâd Haydar, Ḫayâlistân, Ḥikâye-i Leylâ o Mecnûn, Aligarh 1932, s. 163-190; Seyyid Mes'ûd Hasan Rizvî Edîb, Urdu Drame Aur Stage, İbtidâʾi Daur ki Mufaṣṣal Târîḫ, Leknev 1957, s. 35, 49, 51, 54, 56, 58, 79, 95; Abdülalîm Nâmi, Urdu Theatre, Karaçi 1962, s. 5-15, 54, 78-79, 85-86, 136-137, 141-142, 333-334; Seyyid Muhammed Akīl, Mesenvî ka İrtiḳā Şumâli Hind, Allahâbâd 1965, s. 398-405; Vâhid Kureyşî, Mektebe-i Edeb-i Cedîd, Lahor 1965, s. 163-188; Giyân Çend Ceyn, Urdu ki Naṣrî Dâstânen, Karaçi 1969, s. 666-683, mensur eserler için bk. s. 201-202, 338-361, 668, 707-708; Halîlurrahman Dâvûdî, Urdu ki Ḳadīm Manẓûm Dâstânen, Lahor 1967, s. 3-6, 81-84, metin, 85-148; Mürettebâ Seyyid İmtiyâz Ali Tâc, Ârâm ke Drame, Lahor 1969, s. 4-22; a.mlf., Raunaḳ ke Drame, Lahor 1969, s. 3-22; Muhammed Bâkır, Urdu-i Ḳadîm-Dekken Aur

Pencâp Men, Lahor 1972, s. 77-85; Azîz Leknevî, Mirzâ Rusvâ, Karaçi 1985, s. 8-128; Ebû Leys-i Sıddîkī, Leknev ka Debistân-i Şâʿirî, Karaçi 1987, s. 273-278, 302, 314, 316; Mâlik Hasan Aher, Urdu Drame ki Muḫtaṣar Târîḫ, Lahor 1990, s. 82, 113-114, 121-123, 126-127; Şeyh Gulâm Ali, Leylâ Mecnûn Urdu-Ḫavâṣ, Lahor, ts., s. 2-60; R. A. Nicholson, "Mecnûn", UDMİ, XVIII, 587-588; J. A. Haywood, "Madjnūn Laylā", EI² (Fr.), V, 1102-1103.

Hanıf Fauq

LEYLÂ vü MECNÛN

(ليلى و مجنون)

Fuzûlî’nin (ö. 963/1556) aşk konulu ünlü mesnevisi.

Leylâ ve Mecnûn hikâyesini Türkçe olarak anlatan en güzel eserin Fuzûlî’nin Leylâ vü Mecnûn’u olduğu kabul edilir. Aruzun “mef‘ûlü mefâilün feûlün” kalıbıyla 1535 yılında yazılan mesnevi mensur bir girişle (dîbâce) başlar. Tevhid, münâcât, mi‘râciyye, na‘t, sâkînâme, Kanûnî Sultan Süleyman’a methiye, sebeb-i te’lîf gibi bölümlerden sonra Leylâ ile Mecnûn’un aşk hikâyesi lirik bir üslûpla anlatılır. Araya gazeller ve murabbalar da serpiştiren Fuzûlî, eserinin yazılış sebebini anlatırken İstanbullu birtakım şairlerin kendisinden bir Leylâ ve Mecnûn hikâyesi yazmasını istediklerinde bunu bir imtihan olarak kabul ettiğini ve eserini kısa zamanda yazıp bitirdiğini söyler. Fuzûlî’nin bahsettiği şairler Kanûnî’nin Bağdat seferine katılan Taşlıcalı Yahyâ Bey, Hayâlî Bey, Celâlzâde Mustafa Çelebi ve Üsküdarlı Aşkî’dir.

Fuzûlî, Bağdat Valisi Üveys Paşa’ya sunduğu eserini kaleme almadan önce hikâyenin Farsça yazılmış örneklerini incelemiş, bunların içinde Nizâmî-i Gencevî’nin mesnevisini kendisine örnek edinmekle birlikte yer yer tasarruflarda bulunmuş, bazı motifleri değiştirmiş, özellikle konunun ele alınışında bir kısım değişiklikler yapmıştır (konu özeti için bk. LEYLÂ ve MECNÛN). Meselâ Nizâmî’nin eserinde Leylâ Kays’ın amcasının kızı iken Fuzûlî onları akraba göstermez. Nizâmî zifaf gecesinde Leylâ’nın İbn Selâm’ı tokatlamasından bahseder, Fuzûlî ise Leylâ’ya, çocukluğundan beri kendisini bir cinin koruduğu ve eğer İbn Selâm kendisine dokunacak olursa cinin her ikisini de öldüreceği yalanını söyletir. Nizâmî, Leylâ ile Mecnûn’u çölde karşılaştırmazken Fuzûlî eserinin en lirik sahnesini çöldeki buluşma ile anlatır. Nîzâmî’de olaylar Mecnûn’un ölümüyle sona ererken Fuzûlî iki âşığı cennette buluşturup mezarlarının türbeye dönüştüğünü söyler.

Yazıldığı dönemden itibaren Türkçe’nin konuşulduğu geniş coğrafyada aşk ve âşıklık sembolü haline gelen ve sevilerek okunan Leylâ vü Mecnûn’un

Türkiye'de ve Türkiye dışındaki kütüphanelerle özel kitaplıklarda yüzlerce nüshası mevcuttur. XVII. yüzyıldan itibaren halk arasında yayılıp bir destan ve ahlâk kitabı gibi meclislerde okunmuştur. Klasik Türk edebiyatının en güzel mesnevilerinden biri kabul edilen Leylâ vü Mecnûn, Fuzûlî'nin anlatımındaki samimiyet ve lirizm sayesinde Arap ve Fars edebiyatlarındaki örneklerinden çok daha fazla beğenilmiş ve ilgi uyandırmıştır. Hikâyenin akışı ile tasavvufî merhalelerdeki sıkıntıların benzerlik göstermesi üzerinde durularak Fuzûlî'nin eseri hakkında tasavvufî yorumlar yapılmış, konu Leylâ aşkından mevlâ aşkına yükselen bir aşk süreci gibi düşünülmüş, Leylâ'nın çölde Mecnûn'u bulup kendini tanıttığı zaman onun, "Ger ben ben isem nesin sen ey yâr / V'er sen sen isen neyim men-i zâr" diye bu aşktan istiğna göstermesi ve "vahdet revişinde ikiliğin hoş olmayacağını" söylemesi bu görüşe delil olarak öne sürülmüştür. Ancak dikkatle incelendiğinde hikâyenin örgüsü içinde realist bir aşkın hâkim olduğu ve Fuzûlî'nin tasavvufî söylemlere yer vermediği görülür.

Leylâ vü Mecnûn, Türk edebiyatında külliyat içinde veya müstakil olarak Arap harfleriyle en çok basılan mesnevidir (külliyat içinde: 1869, 1891, 1897, 1910, 1924; müstakil olarak: 1848, 1856, 1857, 1874, 1878, 1897). Rusça, Ermenice (TDEA, VI, 92), Almanca (trc. N. Hüsnü Lugal - Osman Reşer, Des türkischen Dichters Fuzûlî poem "Laylā-Meğnūn" und die gereimte Erzählung "Benk u Bāde" (Hašiš und Wein), İstanbul 1943, s. 1-149), İngilizce ("Leyla and Mejnūn by Fuzūlī", trc. Sofi Huri, Leylā and Mejnūn, London 1970, s. 113-332), İspanyolca (trc. Süleyman Şalom, Leyla u Mecnun, Madrid 1982) ve Kazakça'ya da çevrilen eser Türkiye'de ve Azerbaycan'da bilimsel araştırmalardan çocuk masallarına, sahne sanatlarından film endüstrisine kadar her seviyede yeniden üretilmiştir. Ayrıca halk hikâyesi olarak ele alınmış ve taş basması şeklinde yayımlanmış (Tekmil ve Tamam Leyla ile Mecnun, İstanbul 1954, resimli), Karagöz oyunları arasına da girmiştir (Selim N. Gerçek, Türk Temâşâsı, İstanbul 1942, s. 88). Eserin tam metin halinde Latin harfleriyle ilk basımı 1955 yılında Necmettin Halil Onan tarafından gerçekleştirilmiştir (bk. bibl.). Daha sonra Hüseyin Ayan ve Muhammed Nur Doğan metni nesre çevirisiyle birlikte yayımlamış, Ali Canip (Yöntem) ve Vasfi Mahir Kocatürk de birer özetini hazırlamışlardır (bk. bibl.). Birçok defa filme alınan eser (son film, Halit Refiğ, 1982), Azerbaycan'da opera haline getirildikten sonra (Üzeyir Hacıbeyli, 1908) hiç kesintiye uğramadan

sahnelenmeye devam etmektedir.

Leylâ vü Mecnûn, ideal-ebedî güzelliğin ve aşkın sembolü olarak divan edebiyatında olduğu kadar Batılılaşma dönemi Türk şiirinin de oldukça zengin bir motifini teşkil etmektedir (bk. bibl. Orhan Okay). Hikâyeyi Sezai Karakoç manzum, Aziz Nesin, Mithat Sertoğlu ve İskender Pala nesir halinde yeniden yorumlamışlardır

(bk. bibl.). Son yıllarda Leylâ vü Mecnûn klasik dönemin romanı kabul edilerek bu yolda tahlil denemeleri de yapılmıştır (bk. bibl., Turinay; Kahraman).

BİBLİYOGRAFYA

Fuzûlî, Leylâ ve Mecnûn (Külliyyât-ı Dîvân-ı Fuzûlî içinde), İstanbul 1308/1891, s. 348, ayrıca bk. tür.yer.; a.e. (haz. Necmettin Halil Onan), İstanbul 1955, hazırlayanın önsözü, s. I-VIII; a.e.: Leylā and Majnūn (trc. Sofi Huri, Fuzûlî ve Leylâ ve Mecnûn içinde), İstanbul 1959, tercüme edenin önsözü, s. I-IX; a.e.: Leylâ vü Mecnûn (haz. Hüseyin Ayan), İstanbul 1981, hazırlayanın önsözü, s. 9-14; a.e.: Leylâ u Mecnûn (trc. Süleyman Salom), Madrid 1982, s. 18-23; a.e.: (nşr. Muhammed Nur Doğan), İstanbul 1996, s. 9-18; a.mlf., Dâstân-ı Leylâ ve Mecnun (nşr. Köprülüzâde M. Fuad, Külliyyât-ı Fuzûlî içinde), İstanbul 1924, s. 227-352; Ali Canib [Yöntem], Leylâ ve Mecnûn, İstanbul 1927, s. 3-4; Abdülkadir Karahan, Fuzûlî: Muhiti, Hayatı ve Şahsiyeti, İstanbul 1949, s. 36-44; a.mlf., "Fuzûlî", DİA, XIII, 243-244; Agâh Sırrı Levend, Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnûn Hikâyesi, Ankara 1959, s. 1-8, 382-383; Müjgan Cunbur, "Fuzûlî'ye Dair Tavsifî Bibliyografya", Fuzûlî ve Leylâ ve Mecnûn, İstanbul 1959, s. 117-120; Aziz Nesin, Leylâ ile Mecnun, Ankara 1972, s. 7; Mithat Sertoğlu, Leylâ ile Mecnûn, İstanbul 1974, s. 180-191; Sezai Karakoç, Leyla ile Mecnun: Şiirler VI, İstanbul 1980, s. 7-10; Mustafa Tahralı, "Leylâ vü Mecnun Üzerine", Fuzûlî Kitabı: 500. Yılında Fuzulî Sempozyumu Bildirileri (haz. Beşir Ayvazoğlu), İstanbul 1996, s. 213-222; Necmettin Turinay, "Klasik Romana ve Leylâ vü

Mecnun'a Dair", a.e., s. 223-244; Orhan Okay, "Yaşayan Fuzûlî", a.e., s. 275-281; Pervin Çapan, Mesneviye Düşen Aşklar: Ali Şîr Nevâyî ve Fuzûlî'nin Leylâ ve Mecnûnları, Muğla 1999, s. 7-12; İskender Pala, Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü, İstanbul 1999, s. 255-257; a.mlf., Leyla ile Mecnun, İstanbul 2003, s. V-VI; Mehmet Kahraman, Leylâ ve Mecnun Romanı: Dâstân-ı Leylî vü Mecnun, Ankara 2000, s. III-XIV; A. Bombaci, "II Poema Turco Leila e Meğnūn, di Fuzūlī", OM, XXIII (1943), s. 337-356; E. R. Rustamov, "Znal li Fuzuli Poemu Navoi: Layli i Madzhnun", Ksina, LXV, Sbornik Pamyati 1964, s. 144-146; Ahmed Ateş, "Leylâ ile Mecnûn", İA, VII, 54-55; Nermin İşeri (Pekin) - Mustafa Kutlu, "Leylâ vü Mecnun", TDEA, VI, 90-92.

İskender Pala

LEYS b. MUZAFFER

(الليث بن المظفر)

(el-)Leys b. el-Muzaffer (Râfi‘) b. Nasr b. Seyyâr el-Horasânî (ö. 187/803 [?])

Lugat ve fıkıh âlimi, kâtip.

II. (VIII.) yüzyılın başlarında doğdu. Emevîler'in Horasan valisi Nasr b. Seyyâr el-Kinânî el-Leysî'nin torunudur. Bazı kaynaklarda valinin oğlu (Leys b. Nasr), bazılarında da valinin diğer bir oğlundan (Râfî‘) torunu (Leys b. Râfî‘ b. Nasr) olduğu kaydedilmektedir (İbnü'l-Mu‘tez, s. 97). Leys, Kûfe kadısı Kāsım b. Ma‘n ile Halîl b. Ahmed'den fıkıh, dil ve edebiyat dersleri aldı. Edebiyat, şiir, garîb lugatlar ve nahiv alanlarında temayüz etti. Zamanının kültürlü ve beğenilen kâtiplerinden olan Leys, Horasan'da Bermekîler'in kâtibi olarak çalıştı ve 180-190 (796-806) yılları arasında burada öldü. Buhârî ve Müslim'in kendisinden çok sayıda hadis aldığı Kuteybe b. Saîd el-Bağlânî, Leys'ten rivayette bulunmuştur.

Leys, asıl şöhretini Arap dilinin ilk sözlüğü Kitâbü'l-ʿAyn ve Halîl b. Ahmed'le olan ilgisine borçludur. Bu konuda kaynaklarda çelişkili rivayetler yer almaktadır. Bunlardan birine göre Halîl b. Ahmed, hayatının son yıllarını Horasan'da talebesi Leys b. Muzaffer'in yanında geçirmiş, bu sırada Leys'in lugat, nahiv, edebiyat, şiir alanındaki geniş kültürüne hayran olmuştur. Halîl ona lâyık bir hediye olarak Kitâbü'l-ʿAyn'ı telif edip kendisine sunmuş, o da buna karşılık Halîl'e 100.000 dirhem ödül vermiştir. Fakat eseri çok beğenen Leys'in gece gündüz onunla meşgul olarak yarısına kadar ezberlemesini kıskanan eşi tek nüsha olan kitabı yakmıştır. Leys daha sonra yarısını ezberinden, yarısını da Halîl'in diğer bazı öğrencilerine ve zamanın edip ve âlimlerine danışarak aynı yöntemle eseri yeniden kaleme almıştır (a.g.e., s. 97). Kitapta görülen hataların Halîl'den değil bundan veya müstensihlerden kaynaklandığı ifade edilir. İbnü'l-Kıftî'nin kaydettiğine göre ise Halîl eseri Leys'e imlâ etmiş ve hatalarını bedevîlere sorup düzeltmesini söylemiş, ancak Leys, Arap olmayanlarla karışarak

dilleri bozulan Horasan bedevîlerine danıştığı için eserde bazı hatalar meydana gelmiştir (İnbâhü'r-ruvat, III, 42). Kitâbü Sîbeveyhi'de olduğu gibi Kitâbü'l-ʿ Ayn'ın da fikir, plan ve açıklamaların Halîl'e, telifinin ise Leys'e ait olduğu, Leys'in Halîl'i çok sevdiği ya da ilgiyi arttırmak için eseri Halîl'e nisbet ettiği veya kendi lisanına "Halîl" adını verdiği, bu sebeple eserde, "Mutlak olarak Halîl şöyle dedi" ifadeleriyle kendi lisanını kastettiği, ilk bölümü tamamen (Bâbü'l-ʿ Ayn) veya kısmen Halîl tarafından telif edilen eseri Leys'in tamamladığı gibi farklı görüşler bulunmaktadır. Müteahhir lugat ve dil âlimleri Leys'i Kitâbü'l-ʿ Ayn'ın gerçek müellifi olarak kabul ederler.

BİBLİYOGRAFYA

Tehẕîbü'l-luġa, I, 27; İbnü'l-Mu'tez, Ṭabaḳātü'ş-şuʿ arâ ʾ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire 1375/1956, s. 97; Ebü't-Tayyib el-Lugavî, Merâtibü'n-naḥviyyîn (nşr. M. Ebü'l-Fazl), Kahire 1375/1955, s. 31; Yâkūt, Muʿ cemü'l-üdebâ ʾ, IX, 43-52; Yağmûrî, Nûrü'l-ḳabes el-muḫtaṣar mine'l-Muḳtebes (nşr. R. Sellheim), Wiesbaden 1384/1964, s. 59, 279; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, III, 42-43; Sıddîk Hasan Han, el-Bülġa fî uṣûli'l-luġa (nşr. Nezîr M. Mektebî), Beyrut 1408/1988, s. 474-476; Sezgin, GAS, VIII, 159; J. Kraemer, "Studien zur altarabischen lexikographie", Oriens, VI/2 (1953), s. 207-208; R. Sellheim, "al-Layt̲h̲ b. al-Muẓaffar", EI² (İng.), V, 711.

İsmail Durmuş

LEYS b. SA‘D

(الليث بن سعد)

Ebü’l-Hâris el-Leys b. Sa‘d b. Abdirrahmân el-Fehmî (ö. 175/791)

Mutlak müctehid, muhaddis.

Şâban 94’te (Mayıs 713), Aşağı Mısır’da Kahire yakınlarındaki Kalyûbiye vilâyetine bağlı Tûh ilçesinin Karkaşende (Kalkaşende) köyünde dünyaya geldi. 92 (711) veya 93 yılında doğduğu da rivayet edilir. Sem‘ânî’nin verdiği Şâban 124 (Haziran 742) tarihi (el-Ensâb, IX, 353) yanlıştır. Kaynaklarda bazı farklı rivayetler bulunsa da ailesinin aslen İran’ın İsfahan şehrine bağlı Mârbîn veya Tabne kazasından geldiği ve Mısır’daki Fehmoğulları’nın âzatlısı olduğu anlaşılmaktadır. Birçok kaynakta yer alan, Leys’in Hâlid b. Sâbit el-Fehmî’nin âzatlısı olduğu kaydı, ailesiyle Fehmoğulları arasındaki mevla’l-muvâlât ilişkisinin bu şahısla başladığını göstermektedir. Bu sebeple Leys’in İsfahan’da esir alındığı ve Mısır’a gelip Fustât’a yerleştiği rivayeti (Ebü’ş-Şeyh, I, 405-406) kendisiyle değil dedesiyle ilgili olmalıdır. Zira Leys’in babası Sa‘d b. Abdurrahman el-Fehmî’nin İsfahanlı olduğu, 42 (662) yılında doğup 100 (718-19) yılından sonra vefat ettiği (Ebû Nuaym, Târîḫu İṣbahân, I, 389) ve İsfahan’ın Hz. Ömer devrinde 21 (642) veya 23’te (644) fethedildiği göz önünde tutulursa babasının bile esir alınması ihtimali bulunmamaktadır. Dolayısıyla muhtemelen dedesi Abdurrahman esir alınmış, Mısır’a getirilerek Fehmoğulları’nın mevlâsı olmuş ve aile Leys’in doğum yeri olan Karkaşende’ye yerleşmiştir. Nitekim Abdullah b. Vehb’in hocalarından, İsfahan asıllı olup Mısır’a yerleşen Ebü’s-Sahmâ Süheyl b. Hassân’ın, kendileriyle Leys’in dedesi

Abdurrahman arasında İsfahan’da iken sütkardeşliği bulunduğunu söylediğine dair rivayet (a.g.e., I, 399) dedesinin İsfahan’da doğduğunu göstermektedir.

Leys’in âzatlılık bağıyla mensubu bulunduğu Fehmoğulları, Emevîler

döneminde Mısır’da büyük nüfuz sahibiydi ve onun gençlik yıllarında Hâlid b. Sâbit’in torunlarından üçü Mısır valiliği yapmıştı. Yetişmesinde bunların etkili olduğu anlaşılmaktadır. Leys Mısır ve Hicâz’da birçok âlimden ders aldı. Ayrıca Şam, Kudüs, Bağdat gibi ilim merkezlerine gitti. İlk olarak 113 (732) yılında yaptığı hac ziyareti esnasında Mekke’de içlerinde Atâ b. Ebû Rebâh, İbn Ebû Müleyke, İbn Şihâb ez-Zührî, Ebü’z-Zübeyr, İmrân b. Ebû Enes ve İbn Ömer’in âzatlısı Nâfi‘in de bulunduğu birçok âlimle görüştü. Hadis öğrendiği hocaları arasında Hişâm b. Urve, Saîd b. Ebû Saîd el-Makbürî, Amr b. Hâris, Yezîd b. Ebû Habîb, Ukayl b. Hâlid el-Eylî, Yûnus b. Yezîd el-Eylî, Abdurrahman b. Kāsım et-Teymî, Kesîr b. Ferkad, Saîd b. Abdurrahman el-Cumahî, Hâlid b. Yezîd el-Cumahî, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî, Abdurrahmân b. Hâlid el-Fehmî, Abdülazîz el-Mâcişûn, Ebû Ma‘şer es-Sindî gibi âlimler bulunmaktadır. Tâbiînden el-liyi aşkın, tebeu’t-tâbiîn ve daha sonraki nesilden 150 kadar kişiyle görüşüp onlardan faydalandığı rivayet edilir.

Döneminde Mısır’ın en büyük fakihi ve muhaddisi olan Leys’ten Hüşeym b. Beşîr, Abdullah b. Mübârek, İbn Vehb, İbn Lehîa, Ka‘nebî, Abdullah b. Abdülhakem, İbnü’l-Kāsım el-Utekī, Eşheb el-Kaysî, Kuteybe b. Saîd es-Sekafî, Kâtibülleys diye bilinen Abdullah b. Sâlih, Yahyâ b. Abdullah b. Bükeyr el-Mahzûmî, Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî, Saîd b. Ufeyr, Muhammed b. Hallâd, Abdullah b. Yezîd el-Adevî gibi birçok kişi ilim öğrenmiştir. Oğlu Şuayb ve torunu Abdülmelik fıkıh ve hadis alanlarında yetişmiş âlimler arasında sayılmaktadır. Müslim ve Ebû Dâvûd bunlar aracılığıyla Leys’ten hadis rivayet etmişlerdir.

Leys 14 Şâban 175 (16 Aralık 791) tarihinde vefat etti; cenaze namazını Mısır Valisi Mûsâ b. Îsâ el-Hâşimî kıldırdı ve Kahire’nin güneyinde Karâfetüssuğrâ’ya defnedildi. Mezarı halen Mısır’da önemli ziyaretgâhlardandır (türbesi için bk. Makrîzî, II, 463). Ölüm tarihi olarak 176 (792) ve 177 yılları da verilmektedir. İbn Sa‘d ise Mehdî’nin hilâfeti döneminde 14 Şâban 165’te (3 Nisan 782) vefat ettiğini belirtmektedir (eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 517).

Genç yaşta Mısır’ın önde gelen ilim adamlarının takdirini kazanan Leys, gerek Emevîler gerekse Abbâsîler döneminde halifeler ve diğer devlet adamları nezdinde büyük itibar gördü. Mısır valileri ona danışmadan bir

konuda kesin karar vermezlerdi. Emevî Halifesi II. Mervân, Mısır'a vali tayin ettiği bedevî Havsere b. Süheyl'e yardımcı olacak birini seçmeleri için Mısırlılar'a bir mektup gönderdiğinde Leys'in iki hocası hayatta bulunduğu halde bu göreve Leys ittifakla seçildi. Abbâsî halifeleri Mansûr ve Mehdî-Billâh'ın da kendisinden övgüyle söz ettikleri rivayet edilir. 140 (758) yılında hac görevini yerine getiren Mansûr, dönüşte Kudüs'te iken Leys bir heyetin başında elçi olarak halifenin huzuruna çıkmış, halife kendisine Mısır valiliğini (veya kadılığını) teklif etmiş, Leys, göreve güç yetiremeyeceğini ve mevâlîden olduğunu söyleyerek teklifi geri çevirince halife bunun için birini tavsiye etmesini istemiştir. Abbâsîler'in ilk Mısır valisi olan Sâlih b. Ali el-Hâşimî zamanında Dîvânü'l-atâ üyeliği, Halife Mansûr döneminde Cezîre valiliği ve Mehdî-Billâh devrinde divan idaresi gibi bazı resmî görevler üstlendiği de rivayet edilmektedir. Bağdat'ta bulunan fakihlerin bir meseleyi halledememeleri üzerine Hârûnürreşîd tarafından ülkenin birçok şehrinden diğer fakihlerle birlikte Leys de Bağdat'a davet edilmiş ve meselenin çözümünde gösterdiği dirayetten memnun kalan halife kendisine çeşitli hediyeler yanında Mısır'da birçok yeri iktâ etmiş, diğer bir rivayete göre ise Leys'in, memurların denetiminden uzak kalmak için iktâları kabul etmemesi üzerine Mısır'daki çiftliklerinin işletmesini vermiştir (İbn Asâkir, L, 328-330). Zehebî, muhtemelen Leys'in bilinen Bağdat seyahatinin 161 (778) yılında gerçekleşmesinden hareketle bu rivayetin doğru olması halinde olayın Hârûnürreşîd'in hilâfetinden (786-809) önce olması gerektiğini belirtir (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VIII, 146).

Döneminin bazı önemli siyasî ve dinî kararlarında etkili olduğu görülen Leys, Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden ilk Mısır kadısı İsmâil b. Yesa‘ el-Kindî'yi, hocasının görüşü doğrultusunda vakıfları iptal ettiği için sünnete ve sahâbe tatbikatına muhalif davrandığı gerekçesiyle Halife Mehdî-Billâh'a şikâyet ederek görevden aldırmıştır. 170'te Vali Ali b. Süleyman tarafından yıktırılan Mısır'daki hıristiyan kiliselerinin tekrar inşasına bir yıl sonra yeni vali Mûsâ b. Îsâ, Leys ve İbn Lehîa'ya danışarak izin çıkarmıştır. Bu iki âlim kilise yapımını memleketin imar faaliyeti olarak gördüklerini söylemiş ve Mısır'daki kiliselerin İslâm döneminde sahâbe ve tâbiîn zamanında inşa edildiğini belirtmiştir.

Leys'in çalışma programı, valiyle görüşüp onun karşılaştığı dinî

problemlerin çözümüyle ilgilenme, öğrencilerine hadis rivayeti, halkın dinî meselelerine çözüm getirme ve maddî ihtiyaç içinde olanlara yardımcı olma şeklinde dört ayrı faaliyete ayrılmıştı. Kaynaklar onun cömert bir kişiliğe sahip olduğunu kaydeder. Yıllık geliri 20-25.000 dinar olmasına rağmen malını senesi geçmeden sadaka olarak dağıttığı için kendisine hiç zekât farz olmadığı, hatta bazan borçlu bile kaldığı, bilhassa İbn Lehîa, İmam Mâlik ve Mansûr b. Ammâr el-Vâiz gibi âlimlere önemli miktarda yardımda bulunduğu rivayet edilir.

Görüşleri. Leys'in itikadî görüşleri konusunda fazla bir şey bilinmemekle beraber müteşâbih rivayetleri te'vile gitmeden kabul etme taraftarı olduğu, seksen yaşına ulaştığı halde hiç kimse ile tartışmaya girmediği, kader inancını reddedenlerin hastalıklarında ziyaretlerine gitmeye, cenaze namazlarını kılmaya ve davetlerine icâbet etmeye lâyık olmadıklarını söylediği ve Mısır'da Hz. Osman aleyhtarlığını onun faziletlerine dair rivayetler naklederek ortadan kaldırdığı belirtilmektedir.

Leys, görüşlerine fukaha ihtilâflarını konu alan eserlerde yer verilen ve görüşleri fetva ve kazâya esas teşkil eden belli sayıdaki müctehidden (fukahâü'l-emsâr) biridir. Döneminde hadis ve fıkıh alanında Mısır halkının imamı kabul edilmekteydi. İmam Mâlik de Leys'e gönderdiği mektupta (aş. bk.) onun memleketindeki lider kişiliğini, saygınlığını ve hemşehrilerinin kendisine olan ihtiyaçlarını, verdiği fetvalara itimatlarını vurgular. İmam Şâfiî, İbn Vehb, İbn Bükeyr gibi âlimler, fıkıh konusunda Leys'in Mâlik'ten üstün olmasına rağmen Mâlik'in daha çok rağbet görüp meşhur olduğunu söylemişlerdir. Yine Şâfiî rivayet ilminin Mâlik, Leys ve Süfyân b. Uyeyne arasında dolaştığını, zamanlarına yetiştiği halde Leys ve İbn Ebû Zi'b ile görüşemediğine üzüldüğünü söyler. Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn ise Mâlik'i Leys'ten üstün tutarlar. İbn Maîn ayrıca Leys'i siyer müellifi Muhammed b. İshak'tan üstün kabul eder. Ancak bu mevkiine rağmen onun fıkhî görüşleri etrafında bir mezhep oluşmamıştır. Şâfiî bu durumu öğrencilerinin onun

fıkhî görüşlerini yaymamasına bağlar. Hayatının sonlarına doğru Leys'in Mısır'da elde ettiği itibar Mâlik lehine azalmaya başlamış (Kindî, s. 382; Kādî İyâz, I, 456), Mâlikî ve Şâfiî mezheplerinin Mısır'daki yükselişi, Leys'in esasen sistematik hale getirilmemiş olan görüşlerinin zamanla

ihmal edilmesine ve unutulmasına yol açmıştır. Ancak Muhammed b. Beşîr el-Meâfirî, Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî ve Ebû Îsâ Yahyâ b. Abdullah el-Kurtubî gibi Endülüslü âlimler İmam Mâlik'ten ayrıldığı bazı konularda Leys'i takip etmiş ve onun birkaç görüşü Endülüs'te yaygın uygulama alanı bulmuştur (Kādî İyâz, I, 538; II, 413-414; Nübâhî, s. 72). İbn Abdülber, bu meselelerden biri olan tek şahit ve davacının yeminiyle hüküm vermenin câiz olmayacağı anlayışıyla ilgili olarak Endülüslü Mâlikîler'in aslında bu meselede Irak ekolünden etkilendiklerini, fakat görüşlerini açıklarken Leys'in arkasına saklandıklarını söyler (el-Kâfî, II, 909).

İmam Mâlik'in akranı olan ve onunla hemen aynı çevrede yetişen Leys, esas itibariyle Medine ehl-i hadîs ekolüne yakın durmaktaysa da Kûfe re'y ekolünün görüşlerinden de etkilenmiştir. Medineli olmakla beraber re'yciliğiyle tanınan Rebîa b. Abdurrahman'ın meclisinde bulunmuş, Ebû Hanîfe ile hacda karşılaşmış ve ona çeşitli fıkhî meseleler sormuş (Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, I, 411-412), İmam Mâlik ile İmam Ebû Hanîfe'nin birbirleri hakkındaki övücü sözlerine vâkıf olmuştur. Ancak eğitiminde Medineli âlimlerin katkısının daha fazla ve memleketi Mısır'da Medine ekolünün görüşleri hâkim olduğu için bu ekolden daha çok etkilendiği şüphesizdir. Onun fıkhî görüşlerine özellikle Mâlikî eserlerinde rastlanması ve bazı konularda Mâlikîler'in onun görüşlerini tercih etmeleri bu yakınlık sebebiyle olmalıdır.

Leys'in usul düşüncesiyle ilgili olarak elde bulunan en sağlam kaynak, İmam Mâlik ile amel-i ehl-i Medîne konusunda girdiği tartışmada ona cevaben yazdığı risâledir (metni için bk. Yahyâ b. Maîn, IV, 487-497; Fesevî, I, 687-695; mektubu İbn Maîn Leys'in kâtibi Abdullah b. Sâlih'ten, Fesevî ise İbn Adî'nin hakkında Leys'in en güvenilir râvisi dediği İbn Bükeyr'den nakletmektedir). Leys'in Medineliler'in uygulamalarına aykırı ictihad ve fetvalarını haber alan Mâlik kendisini eleştiren bir mektup gönderip Medine'nin üstünlüğünü, hicret ve vahiy şehri olduğunu, helâl ve haramın burada belirlendiğini, sahâbenin büyük çoğunluğunun bu şehirde yaşayıp burada vefat ettiğini hatırlatarak Medine uygulamasının Hz. Peygamber ve onun ashabının uygulaması niteliğinde olması sebebiyle hiç kimsenin onlara aykırı davranamayacağını, aykırı görüşlerin muteber sayılmayacağını ve insanların ancak Medine ehline tâbi olduğunu savunmuştur (mektubun metni için bk. Yahyâ b. Maîn, IV, 498-501; Fesevî,

I, 695-697; Kādî İyâz, I, 64-65). Leys, cevabî mektubunda ilim adamları arasında şâz fetvalardan kendisinden daha çok nefret eden, Medineli âlimleri ve onların ittifak ettikleri fetvaları kendisinden daha üstün sayan bir kimse bilmediğini belirterek Medine ile ilgili söylenenleri aynen kabul ettiğini ifade eder. Daha sonra da başta ilk halifeler olmak üzere sahâbeden beri cihad için Mısır, Şam ve Irak'a giden bütün İslâm ordularının içinde mutlaka Kur'an, Sünnet ve bu iki kaynağa dayalı re'y ictihadını bilen bir uzman grup bulunduğunu, bunların gittikleri yerlerde bu bilgileri yaydıklarını, bu bakımdan sahâbe ve tâbiînin yapmadığı bir şey ihdas etmenin câiz görülemeyeceğini belirtir. Sahâbe ve tâbiînin birçok dinî meselede ihtilâf ettiğini söyleyerek daha sonraki neslin ihtilâfına Medine'de kendisinin şahit olduğunu, bazı konularda Mâlik'le birlikte Rebîa'ya karşı çıktıklarını, re'y ve ilimdeki üstün mevkiine rağmen Zührî'nin çelişkileri bulunduğunu anlatır ve bundan dolayı Mâlik'in yanlış saydığı kanaatleri benimsediğini kaydeder. Ardından diğer İslâm coğrafyasında yaşayan sahâbenin Medineliler'in uygulamalarıyla çelişen görüş ve uygulamalarından örnekler sıralar. Bütün bunlar Leys'in uygulamaya şüpheyle baktığını ve rivayete daha çok ağırlık verdiğini göstermektedir. İmam Şâfiî, "Leys esere Mâlik'ten daha çok tâbidir" derken bunu kastetmiş olmalıdır.

Risâlesindeki açıklamalardan anlaşılacağı üzere Leys icmâa aykırı düşmeyi doğru bulmamakta ve Medine ulemâsının ittifakına ayrı bir önem vermektedir. İbn Hacer, hilâf kitaplarını çokça araştırmasına rağmen ölmüş çekirge yemeyi haram sayması dışında Leys'in sahâbe ve tâbiîn imamlarından ayrıldığı hiçbir görüşüne rastlamadığını, anılan görüşün ise bazı Mâlikîler'den de aktarıldığını belirtir (er-Raḥmetü'l-ġays̱iyye, s. 101). Ancak onun bu şekilde selef icmâına aykırı birkaç görüşünün daha bulunduğu ileri sürülmektedir (bu görüşler için bk. Mahmûd Sa'd, s. 359-366).

İbnü'n-Nedîm, Leys'i İmam Mâlik'in öğrencilerinden kabul etmekteyse de (el-Fihrist, s. 252) bu nisbet pek doğru görünmemektedir. Zira her ikisi de hemen hemen aynı hocalardan öğrenim görmüş olup Kādî İyâz'ın deyimiyle birbirinin akranıdır (Tertîbü'l-medârik, I, 143, 256). Ayrıca Leys'in Mâlik'ten rivayet ettiği hadis sayısı yok denecek kadar azdır. Bunda, Mâlik'ten dört yıl kadar önce vefat etmiş olması sebebiyle

hadisçilerin âlî isnad arayışlarının etkisi düşünülebilirse de Mâlik aracılığıyla bir hadisi rivayet ettikten sonra, “Bu Mâlik’in bizdeki ilk ve son rivayetidir” demesinden (Fesevî, II, 182) aralarında uzun süreli bir hoca-talebe ilişkisi bulunmadığı anlaşılmaktadır. Leys’in Mâlik’ten rivayet ettiği birkaç hadisin daha bulunması da (Müsned, VI, 280; Tirmizî, “Tefsîru sûreti’l-Enbiyâ’”, 2; Hâkim, I, 569; Ebû Ya‘lâ el-Halîlî, I, 401; Hatîb, IX, 430) bu ilişkinin mahiyetini değiştirecek ölçüde değildir. Nitekim bu konu oğlu Şuayb’a sorulunca babasının birikim açısından başkasına bağımlı olmadığını söylemiştir (İbn Adî, IV, 202).

Bazı Hanefî tabakat müelliflerinin, eserlerinde Ebû Hanîfe’den faydalanması sebebiyle Leys’e yer vermeleri onun Hanefî olduğu şeklinde yorumlanmıştır. İbn Hallikân’ın, bazı eserlerde Leys’in Hanefî mezhebinden olduğu ve Mısır’da kadılık yaptığı yolunda kayıt gördüğünü belirtmesinden hareketle (Vefeyât, IV, 127) Kureşî gibi Hanefî tabakat yazarları onu eserlerinde zikretmişlerdir. Her ne kadar Ebû Yûsuf, Muallâ b. Mansûr ve İbn Semâa gibi Hanefî mezhebinin ileri gelenleri Leys b. Sa‘d’dan istifade etmişlerse de bu onun aynı mezhepten olduğunu göstermez. Öte yandan Ebû Hanîfe’nin görüşleri doğrultusunda hüküm veren Mısır kadısını vakıflarla ilgili uygulaması sebebiyle görevden aldırması da Leys’in bu mezhebe bağlı olmadığının bir göstergesidir. Leys’in istifade ettiği ilim çevresi daha çok Hicaz merkezlidir.

Hadis alanında devrinin önde gelen otoritelerinden olan Leys’e Halîfe b. Hayyât sahâbeden sonraki dördüncü, İbn Sa‘d beşinci nesil (tabaka) Mısırlılar arasında yer vererek onun çokça sahih hadis rivayet eden biri olduğunu belirtir. İbn Sa‘d yanında Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn, Ali b. Medînî, Ebü’l-Hasan el-İclî, Nesâî, Ebû Hâtim er-Râzî gibi ricâl âlimleri de Leys’i sika sayar. İbn Vehb, Mâlik ve Leys’in hadisi müsned olarak rivayet etmeseler de kendilerinin bizâtihî isnad olduğunu ve Mâlik’in eserlerinde, “İlim

adamlarından güvendiğim biri bana haber verdi ki ...” ifadesiyle Leys’i kastettiğini söyler. Amr b. Ali es-Sayrafî, Ebû Hafs el-Fellâs, Ebû Zür‘a er-Râzî ve İbn Hırâş ise Leys’in sadûk bir kişi olduğunu belirtmekle birlikte Ebû Zür‘a rivayet ettiği hadisin hüccet olarak kullanılabileceğini, İbn Hırâş da hadisinin sahih olduğunu söylemiştir. Leys’i sika kabul eden Ahmed b.

Hanbel onun rivayetleri alıp aktarmada (tahammül) gevşeklik gösterdiğini, Ya‘kūb b. Şeybe de Zührî’den yaptığı rivayetlerde bazı sıkıntıların (ıztırâb) bulunduğunu belirtir.

Leys’ten hadis rivayet usulüyle ilgili olarak önemli bazı görüş ve uygulamalar aktarılmaktadır. Rivayet tekniğinde arz usulüne ilk başvuran muhaddislerden olan Leys, hadisçilerin çoğunluğunun görüşünün aksine hadis rivayet usullerinden olan kitâbet ve münâvele yoluyla rivayette bulunmayı, isteyene hadis yazıp yollamayı câiz görürdü. Meselâ Yahyâ b. Saîd el-Ensârî’nin mektupla gönderdiği rivayetleri tahdîs sîgasıyla ve kendisinden hiç hadis işitmediği Ubeydullah b. Ebû Ca‘fer’den münâvele yoluyla rivayette bulunmuştur. Âlî isnadla hadis rivayet etme imkânına sahip otoritelerden olan Leys’in Atâ b. Ebû Rebâh yoluyla Hz. Âişe’den, İbn Ebû Müleyke yoluyla İbn Abbas’tan, Nâfi‘ yoluyla İbn Ömer’den ve Saîd el-Makbürî yoluyla Ebû Hüreyre’den yaptığı rivayetler zamanının mevcut en âlî isnadlarıdır. Rivayet ettiği hadis senedlerindeki râvi sayısı ikiye ve üçe kadar inebilme ihtimali taşıdığı halde bazan nâzil isnadla rivayette bulunması, meselâ Zührî’den beş, Nâfi‘den dört ve Ebü’z-Zübeyr’den üç ayrı şahıs aracılığıyla rivayette bulunması, ilmî titizliğinin ve dindarlığının gereği olarak hocalarından doğrudan işitmediği hadislerin kaynaklarını göstermesi şeklinde açıklanmıştır.

Leys tâbiîn neslinin ileri gelenlerinden İbn Şihâb ez-Zührî, Ebü’z-Zübeyr gibi birçok muhaddisin özel koleksiyonlarına sahipti. Ebü’z-Zübeyr kendisine Câbir b. Abdullah’ın rivayetlerini içeren iki kitap verince hocasına bütün bunları Câbir’den işitip işitmediğini sormuş, onun bir kısmını kendisinden işittiğini, bir kısmını da başkasından rivayet yoluyla aldığını söylemesi üzerine işittiklerini kendisine bildirmesini istemiş, hocası da işittiklerini işaretleyerek bu isteğini yerine getirmiştir. Rivayetlerinde tedlîs yaptığı bilinen Ebü’z-Zübeyr’in özellikle Câbir’den naklettiği hadisleri Leys’in ayıklamış olduğu ve bu sebeple hocasının onun aracılığıyla gelen bütün rivayetlerinin sahih kabul edileceği ifade edilmektedir (bk. EBÜ’z-ZÜBEYR).

Eserleri. İbn Hacer, İmam Şâfiî’nin, “Öğrencileri Leys’i zayi etti” sözünden hareketle onun hiç kitap yazmadığını ve öğrencilerinin onun fıkhî görüşlerini tedvin etmediğini, sadece bazılarının bir kısım görüşlerini

derlediğini ileri sürerken (er-Raḥmetü'l-ġaysiyye, s. 100) Zehebî Leys'in çok eseri bulunduğunu belirtir (Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 126). İbnü'n-Nedîm de Leys'in Kitâbü Mesâʾili'l-fıḳh ve Kitâbü't-Târîḫ adlı iki eseri olduğunu kaydetmektedir (el-Fihrist, s. 252). Bazı rivayetlerden anlaşıldığına göre Mesâʾilü'l-fıḳh İmam Mâlik'in görüşlerinin eleştirisi niteliğindedir. Ayrıca Leys'in Mâlik'e yazdığı mektup, usul düşüncesi yönünden önemli olduğu kadar on civarında fıkhî görüşünü içermesi bakımından da önemlidir. Kindî'nin de söz edip iktibaslarda bulunduğu (el-Vülât ve'l-ḳuḍât, s. 10) Kitâbü't-Târîḫ'in VI. (XII.) yüzyıla kadar geldiği bilinmektedir (Semʿânî, et-Taḥbîr, II, 381). Başta Ebü'l-Kāsım İbn Abdülhakem olmak üzere (Fütûḥu Mıṣr ve aḫbâruhâ) Belâzürî, İbn Saʿd, Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Halîfe b. Hayyât, Fesevî, Muhammed b. Cerîr et-Taberî, İbn Zebr er-Rabaî ve Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir gibi müelliflerin kitaplarında Leys'ten yapılan tarihî rivayetler muhtemelen bu esere dayanmaktadır. Leys'in çeşitli hocalardan derlediği hadislerden oluşan sayfalar (karâtîs) halinde bir hadis mecmuası (asıl) ve ayrıca kölelikle ilgili rivayetlerin yer aldığı anlaşılan Kitâbü'r-Rıḳ adında bir başka eserinin olduğu kaydedilmektedir (Fesevî, II, 217).

Leys'in naklettiği rivayetler Kütüb-i Sitte'nin hepsinde bulunmakla birlikte mükerrerleriyle 450'yi aşkın rivayetle Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i ilk sırada yer almaktadır. Rivayet ettiği hadisler muhtelif âlimler tarafından cüzler halinde derlenmiş, Ebû Mûsâ Zuğbe et-Tücîbî on hadisi içeren Cüzʾ fîhi eḥâdîs̱ mine'l-cüzʾi'l-münteḳā adlı bir eser (nşr. Musʿad Abdülhamîd Muhammed, Tanta 1991), İbnü'l-Mukrî el-İsfahânî Eḥâdîs̱ü'l-Leys̱ b. Saʿd adıyla dört cüzlük bir eser (Semʿânî, et-Taḥbîr, II, 8) meydana getirmiştir. Biri Zuğbe, diğerleri İbn Bükeyr tarikiyle olmak üzere yedi hadisi içeren Cüzʾ fîhi meclis min fevâʾidi'l-Leys̱ b. Saʿd adıyla bir başka cüz neşredilmiş (nşr. Muhammed b. Rızk b. Tarhûnî, Riyad 1407/1987), âlî isnadla rivayet edilenleri İbn Kutluboğa ʿAvâlî ḥadîs̱i'l-Leys̱ adıyla toplamış (nşr. Abdülkerîm b. Bedr el-Mevsılî, Cidde 1408/1987), İbn Hacer el-Askalânî de Leys'in biyografisine dair eserinin sonunda âlî isnadla Leys'ten gelen kırk hadisi senedleriyle naklederek sıhhat derecelerini ve yer aldığı diğer kaynakları belirtmiştir (er-Raḥmetü'l-ġays̱iyye, s. 103-149). Ayrıca Hasan Cirit tarafından Leys b. Saʿd ve Hadis Cüz'ü adıyla yüksek lisans tezi hazırlanmıştır (1988, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

İhtilâfü'l-fukahâ kitaplarında, hacimli fıkıh eserlerinde ve hadis mecmualarının şerhlerinde Leys'in fıkhî görüşlerine yer verilmiştir. Mısır kadısı Hâris b. Miskîn, İmam Mâlik'in öğrencileri İbnü'l-Kāsım, Eşheb el-Kaysî ve İbn Vehb ile Leys, Mâlik ve Mufaddal b. Fedâle'nin ittifak ettikleri görüşlere dair bir eser yazmış, Ubeydullah b. Ömer el-Bağdâdî eş-Şâfiî ise Abdullah b. Abdülhakem'in el-Muḫtaṣarü'ṣ-ṣaġīr adlı eseri üzerine yapılan bir çalışmaya diğer bazı müctehidlerin görüşleri yanında Leys'in görüşlerini de eklemiştir. Hilâl Ahmed Âşûr tarafından el-Leys̱ b. Saʿd ve fıḳhuhû fi'l-ʿibâdât ismiyle bir doktora tezi hazırlanmış (1983, Câmiatü Ümmi'l-kurâ külliyyetü'ş-şerîa [Mekke]), Abdullah Mahmûd Şehhâte el-İmâmü'l-Mıṣrî el-Leys̱ b. Saʿd adıyla bir monografi yazmıştır (Kahire 1966).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 338, 340, 342, 379, 516-517, 518; Yahyâ b. Maîn, et-Târîḫ, III, 501; IV, 487-501; Halîfe b. Hayyât, eṭ-Ṭabaḳāt (Zekkâr), s. 673; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, VII, 246-247; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 505-506; Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîḫ, I, 123, 166-167, 623-625, 687-697; II, 142-143, 182, 216-218, 303-304, 441-446, 485-487, 824; ayrıca bk. İndeks; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, VII, 179-180; Kindî, el-Vülât ve'l-ḳuḍât (Guest), s. 10, 382, neşredenin İngilizce önsözü, s. 29-31; ayrıca bk. İndeks; İbn Hibbân, Meşâhîrü ʿulemâʾi'l-emṣâr (nşr. M. Fleischhammer), Wiesbaden 1959, s. 191; İbn Adî, el-Kâmil, III, 150; IV, 202; VII, 10; Ebü'ş-Şeyh, Ṭabaḳātü'l-muḥaddis̱în bi-İṣbahân (nşr. Abdülgafûr el-Belûşî), Beyrut 1407/1987, I, 405-406; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 252; Hâkim, el-Müstedrek, I, 569; Ebû Nuaym, Ḥilye, VIII, 318-329; a.mlf., Târîḫu İṣbahân (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1410/1990, I, 389, 399; II, 138; Ebû Ya'lâ el-Halîlî, el-İrşâd fî maʿrifeti ʿulemâʾi'l-ḥadîs̱ (nşr. M. Saîd Ömer b. İdrîs), Riyad 1409/1989, I, 201-202, 399-403; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, I, 15; VI, 182; VIII, 301; IX, 430; XIII, 3-14; İbn Abdülber enNemerî, el-Kâfî fî fıḳhi ehli'l-Medîneti'l-Mâlikî (nşr. M. Muhammed Uhayd el-Morîtânî), Riyad 1400/1980, II, 909, 1093; Şîrâzî,

Ṭabaḳātü’l-fuḳahâ˒, s. 78; Sem‘ânî, el-Ensâb, IX, 353; a.mlf., et-Taḥbîr fi’l-muʿcemi’l-kebîr (nşr. Münîre Nâcî Sâlim), Bağdad 1395/1975, II,

8, 381; Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, Menâḳıbü Ebî Ḥanîfe, Beyrut 1401/1981, I, 411-412; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), L, 328-330, 341-380; Kādî İyâz, Tertîbü’l-medârik, I, 64-65, 143, 256, 456, 538; II, 413-414; III, 115; ayrıca bk. İndeks; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 127-132; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâ˒, V, 382-383; VIII, 17, 94, 136-163, 316; IX, 233; X, 23; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 124-126; Kureşî, el-Cevâhirü’l-muḍıyye, I, 438-439; II, 720-721; III, 168, 492; IV, 567; Nübâhî, Târîḫu ḳuḍâti’l-Endelüs (nşr. Meryem Kāsım Tavîl), Beyrut 1415/1995, s. 71-72, 183; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, tür.yer.; İbn Hacer el-Askalânî, er-Raḥmetü’l-ġays̱iyye bi’t-tercemeti’l-Leys̱iyye (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar‘aşlî), Beyrut 1407/1987; Ahlwardt, Verzeichnis, III, 189; Sezgin, GAS (Ar.), I/3, s. 250; Ahmed Halîl, el-Leys̱ b. Saʿd: Faḳīhu Mıṣr, Kahire 1969; Mahmûd Sa‘d, Fıḳhü’l-İmâm el-Leys̱ b. Saʿd fî ḍav˒i’l-fıḳhi’l-muḳāren, İskenderiye 1988; Abdüsselâm Allûş, Taḳrîbü’l-medârik bi-şerḥi risâletey Leys̱ b. Saʿd ve Mâlik, Beyrut 1416/1995; Muhammed Muhammed elMedenî, “Târîḫu’l-fıḳhi’l-İslâmî fî Mıṣr”, ME, XI/1 (1940), s. 410-411, 463-467, 526-529; Muhammed Yusuf Musa, “Leys b. Sa’d ile İmam Mâlik Arasındaki İhtilaf ve Yazışma” (trc. Abdülkadir Şener), AÜİFD, XVI (1968), s. 131-154; R. G. Khoury, “al-Layth Ibn Sa‘d (94/713-175/791), grand maître et mécène de l’Egypte, vu à travers quelques documents islamiques anciens”, JNES, XL/3 (1981), s. 189-202; Hasan Cirit, “Hicrî II. Asır Muhaddis ve Fakihlerinden Leys b. Sa‘d, İlmî Kişiliği ve Eserleri”, MÜİFD, XVIII (2000), s. 183-201; A. Merad, “al-Lay<u>th</u> b. Saʿd”, EI² (İng.), V, 711-712.

Şükrü Özen

LEYSE bi-ŞEY’

(ليس بشيء)

Genellikle metrûk râviler hakkında kullanılan cerh terimi.

“Hiçbir şey değil, hiçbir değeri yok” anlamına gelen terim “lâ şey’, mâ ezunnühû bişey’, lâ yüsâvî şey’, lâ yüsâvî hadî-sühû bişey’” şekillerinde de kullanılmaktadır. II. (VIII.) yüzyıldan itibaren yalancı, hadis uyduran, güvenilir râvilere çokça muhalefet eden, çok yanılan râviler hakkında cerh lafzı olarak kullanılan leyse bişey’ sözü ile râvinin adl niteliği taşımadığı veya zabtının son derece yetersiz olduğu anlatılmaktadır. Yahyâ b. Maîn bu terimi, Umeyr b. İshak el-Kureşî’nin hadis rivayetiyle tanınmadığını ifade etmek üzere “meçhul” anlamında kullanmış, onun bu ifadeyle râvinin rivayetlerinin az olduğunu anlatmak istediği de söylenmiştir. Ancak Yahyâ b. Maîn’in bir râvinin rivayetinin az olduğunu belirtmek üzere “kalîlü’l-hadîs” tabirini kullanması (Maʿrifetü’r-ricâl, I, 91), İbn Ebû Hâtim’in de leyse bişey’ lafzı ile İbn Maîn’in râvinin güvenilir olmadığını kastettiğini açıklaması (el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, III, 321) söz konusu lafzın bu mânada kullanılmadığını göstermektedir. Leyse bişey’, II (VIII) ve III. (IX.) yüzyıllarda, senedinde hadis rivayetine ehil olmayan bir veya daha fazla metrûk râvinin bulunduğunu ifade etmek üzere “senedi son derece zayıf, metrûk” anlamında hadis metni hakkında da kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Yahyâ b. Maîn, et-Târîḫ, II, 263-264, 456; IV, 250; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 115; a.mlf., Maʿrifetü’r-ricâl (nşr. M. Kâmil el-Kassâr), Dımaşk 1405/1985, I, 91; a.mlf., Min Kelâmi Ebî Zekeriyyâ Yaḥyâ b. Maʿîn fi’r-ricâl (nşr. Ahmed M. Nûr Seyf), Beyrut, ts., s. 117; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, III, 321; İbn Hacer, Hedyü’s-sârî, Beyrut 1410/1989, s. 590;

Ahmet Yücel, Hadis İlminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar, İstanbul 1998, s. 106-115.

Ahmet Yücel

LEYSÎ

(الليثي)

Ebû Müslim Ömer b. Alî b. Ahmed el-Leysî el-Buhârî (ö. 466/1074)

Hadis hâfızı.

Tahsil hayatına Buhara'da başladı. Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'ini dinlediği Ebû Sehl Abdülkerîm b. Abdurrahman el-Kelâbâzî, Ali b. Ahmed b. Hanbâc, Yûsuf b. Mansûr es-Seyyârî gibi âlimlerden ders aldı. "Rahhâl" diye anılmasından da anlaşılacağı üzere Semerkant, Keş, Belh, Gazne, Herat, Merv, Bûşenc, Nîşâbur, Hemedan, İsfahan ve Irak gibi ilim merkezlerini dolaşarak Muhammed b. Mutahhar el-Hâkānî, Ebû Ömer Muhammed b. Ahmed el-Müstemlî, Ali b. Muhammed ed-Dîneverî, Mansûr b. Abbas et-Temîmî, Ebü'l-Kāsım İbn Mende gibi âlimlerden hadis dinledi. Kendisinden dolaylı olarak hadis rivayet eden Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî onun 465'te (1073) Hemedan'da bulunduğunu söylediğine göre (İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, IV, 320) ilmî seyahatlerini hayatının son yıllarına kadar sürdürmüş olmalıdır. Ebü'l-Hüseyin et-Tuyûrî, Ebû Gālib İbnü'l-Bennâ, Ebû Abdullah el-Hallâl ve Ebû Nasr el-Müezzin ondan hadis öğrenen talebelerinden olup Ebü'l-Fazl İbn Hayrûn ile de karşılıklı hadis rivayetinde bulunmuşlardır. Leysî 466'da (1074) Hûzistan'da vefat etti; bu tarih 468 (1076) olarak da zikredilmiş, Ahvaz'da öldüğü de söylenmiştir.

Hadis rivayetinde ihtiyatlı davranması sebebiyle çok az talebesi olan ve çok sayıda hadis yazdığı, bu ilmi iyi bildiği söylenen Leysî hadis hâfızı olmasına rağmen rivayetlerinde tedlîs yapmakla suçlanmış, bid'at ehline karşı aşırı sevgi beslediği ve kendini çok beğendiği gibi gerekçelerle tenkit edilmiştir. Ancak Zehebî, özellikle Ebû Zekeriyyâ İbn Mende tarafından ortaya atılan bu ithamların sebebini aynı dönemde yaşayan âlimler arasında görülen kıskançlık duygusuyla açıklamakta ve Leysî'nin sika bir âlim olduğunu belirtmektedir (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 408). Bununla birlikte İbn Hacer de Leysî'yi rivayetlerinde tedlîs yapanlar arasında saymaktadır (Taʿrîfü ehli't-taḳdîs, s. 100).

Ṣaḥîḥayn’ı en iyi bilen âlimlerden biri olduğu ifade edilen Leysî’nin İsfahan’da bulunduğu yıllarda bu iki eseri birleştirmek amacıyla el-Cemʿ beyne’ṣ-Ṣaḥîḥayn adlı bir eser telif ettiği, ayrıca iki eser üzerinde bir müstahrec çalışması yaparak Müsnedü’ṣ-Ṣaḥîḥayn adıyla hacimli bir kitap meydana getirdiği belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Esîr, el-Lübâb, III, 138; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVIII, 407-409; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, IV, 1235-1236; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, IV, 319-320; a.mlf., Taʿrîfü ehli’t-taḳdîs bi-merâtibi’l-mevṣûfîn bi’t-tedlîs (nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî - M. Ahmed Abdülazîz), Beyrut 1407/1987, s. 100; Süyûtî, Ṭabaḳātü’l-ḥuffâẓ (Ömer), s. 451; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 782; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe (Özbek), s. 18.

Mustafa Ertürk

LEYYİN

(لَيِّن)

Râvinin gevşek olduğunu ifade eden cerh terimi.

Lîn kökünden türeyen leyyin kelimesi sözlükte “yumuşak, gevşek, kolay” anlamına gelir. Terim olarak hafiften şiddetliye doğru yapılan cerh lafızları taksimine göre birinci mertebede yer alan en hafif ve ta‘dîle en yakın lafızlardan biri olup Dârekutnî’ye göre râvinin adâlet vasfını yok etmeyecek, dolayısıyla rivayetinin reddini gerektirmeyecek kadar hafif bir cerh ifade eder. Bunun yanında “leyyinü’l-hadîs”, “fîhi lîn”, “fî hadîsihî lîn” lafızları da aynı anlamda kullanılmakla beraber bu lafızların yapıları dikkate alındığında son ikisinin daha hafif bir cerhe işaret ettiği söylenebilir. Nitekim Zehebî, aslında sadûk olmakla birlikte kendisinde biraz

gevşeklik bulunan (fîhi lîn) râvileri, genel sağlık durumu iyi olduğu halde başı ağrıyan veya vücudunda çıban bulunan kimseye benzeterek dördüncü ta‘dîl mertebesinde zikretmiştir (Ẕikru men yuʿtemedü ḳavlühû, s. 171). Zehebî, Irâkī ve Sehâvî’ye göre “leyse biumde” anlamına gelen leyyinü’l-hadîs, İbn Hacer’in bir ifadesinden anlaşıldığı gibi az hadis rivayet etmekle beraber rivayet ettiği hadislerde terkedilmesini gerektirecek ölçüde kusur bulunan râviler için de kullanılmaktadır (Taḳrîbü’t-Tehẕîb, s. 14).

Bazı âlimler leyyin lafzını yalın haliyle mücmel cerh lafızlarından saymışlar, onunla râvinin ilmî ve zihnî gevşekliğinin, dinî ve ahlâkî noksanlığının anlatılmış olabileceğini söylemişlerdir. Bazı âlimler ise leyyin lafzı ile râvinin adâlet, leyyinü’l-hadîs tabiriyle de zabt yönünden gevşekliğinin kastedildiğini belirterek söz konusu belirsizliği gidermeye çalışmışlardır. Bu iki görüş yanında, dinin ikinci kaynağı kabul edilen hadislerin rivayetinde gevşek davranmanın aslında dinî gevşeklikten kaynaklandığını söyleyip uzlaştırıcı bir yol tutanlara göre her iki lafız da aynı sonucu ifade ettiği için aralarında fark yoktur. Ancak leyyin veya leyyinü’l-hadîs gibi lafızlarla cerhedilen râviler, haklarında kullanılan diğer tenkit lafızları da dikkate alınarak değerlendirildiğinde genellikle hâfıza

zayıflığı, yanılma, hata, ihtilât, dikkatsizlik gibi zabt kusurlarından kaynaklanan ve çok defa mütâbi‘ ve şâhid türü bir desteği bulunmayan münker hadis rivayet etmeleri sebebiyle zabt yönünden tenkide uğramış zayıf râviler olduğu görülür. Meselâ Zehebî, ferd-münker birtakım hadisler rivayet eden râvilerin münekkitler tarafından eleştirilerek hadislerinin gevşek bulunduğunu “telyîn” kelimesiyle ifade eder.

Ca‘fer b. Ahmed el-Bezzâz, İbn Lehîa, Yezîd b. Atâ el-Yeşkürî, Yezîd b. Abdurrahman b. Hind ed-Dâlânî leyyin; Îsâ b. Sinân el-Hanefî, Sevr b. Ebû Fâhıte, Abdullah b. Muhammed b. Akīl Abdüla‘lâ b. Âmir, Eclah b. Abdullah el-Huceyye, Firâs b. Yahyâ el-Hemdânî, Talha b. Yahyâ et-Teymî gibi bazı râviler lîn kökenli lafızlar kullanılarak eleştirilmişlerdir. Leyyin ve bu kökten türeyen lafızlarla cerhedilen bazı râvilerin aynı zamanda sika, sağlam, sadûk, sâlih gibi lâfızlarla ta‘dîl edilmesi, bazılarının da “bir şey değil”, “metrûk”, “yalancı” gibi ağır ifadelerle cerhedilmiş olması ilk bakışta bir çelişki gibi görülebilir. Aslında bu bir çelişki olmayıp sikalık her türlü günah, hata ve yanılgıdan tamamen uzak olmak anlamına gelmez; sika bir râvi de bazan dinî veya ilmî yönden gevşeklik gösterebilir, buna karşılık bazı yönleri kötü olan bir râvinin iyi yönlerinin de bulunabileceği ihtimali mevcuttur. Ayrıca çelişkili gibi zannedilen böyle durumlarda cerhta‘dîl lafızlarını değerlendirirken bu lafızları kullanan münekkitlerin tenkit tarzlarını, bu lafızlara yükledikleri anlamları ve haklarında bu lafızlar kullanılan kimselerle ilgili diğer cerhta‘dîl ifadelerinin tamamını dikkate almak gerekir.

Cerh ve ta‘dîl ilmi sistematiğinde, leyyin gibi en hafif cerh ifadelerinin bulunduğu birinci mertebedeki lafızlarla eleştirilen râvilerin tek başlarına rivayet ettikleri hadisler başlı başına delil değeri taşımamakla birlikte bu tür hadisler hemen terkedilmeyip farklı tariklerden lafız ya da anlam yönüyle onları destekleyen aynı (mütâbi‘) veya benzer (şâhid) rivayetlerin bulunup bulunmadığını araştırmak için yazılıp incelenir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "lyn" md.; Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîḫ, III, 92, 94, 104, 107; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, II, 37; V, 154; VII, 179; İbn Adî, el-Kâmil, II, 581; VI, 2391; VII, 2728, 2732; Sehmî, Suʾâlât (nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkādir), Riyad 1404/1984, s. 72; Münzirî, Cevâbü'l-ḥâfıẓ Ebî Muḥammed ʿAbdilʿaẓîm el-Münẕirî el-Mıṣrî (nşr. Ebû Gudde), Halep 1411, s. 53; Zehebî, el-Mûḳıẓa (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1405/1985, s. 78; a.mlf., Ẕikru men yuʿtemedü ḳavlühû fi'l-cerḥ ve't-taʿdîl, Kahire 1404/1984, s. 171; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, I, 189, 190; II, 36-37; V, 28; VI, 94-95; VIII, 259; a.mlf., Taḳrîbü't-Tehẕîb, Beyrut 1416/1996, s. 14; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, I, 372-373; Tecrid Tercemesi, I, 396; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 205; Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 1987, s. 89; Ebü'l-Hasan Mustafa b. İsmâil, Şifâʾü'l-ʿalîl bi-elfâẓ ve ḳavâʿidi'l-cerḥ ve't-taʿdîl, Kahire 1411/1991, s. 523; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 202; Emin Aşıkkutlu, Hadiste Rical Tenkidi, İstanbul 1997, s. 181.

Emin Âşıkkutlu

LEZEZ

(لذذ)

Şevval, zilkade ve zilhicce aylarının kısaltmalarından teşkil edilmiş olup kapıkuluna üç ayda bir verilen maaşın (mevâcib) söz konusu zaman dilimine işaret eden bir malî tabir

(bk. MEVÂCİB).

LEZGİLER

Kafkasya’da yaşayan müslüman bir halk.

Dağıstan’ın güneydoğusu ile Azerbaycan’ın kuzeydoğusunu içine alan kurak ve çıplak Samur havzasında yaşarlar. Kuzey ve kuzeybatıda Çeçenler, batı ve güneybatıda Gürcüler, güney ve doğuda Âzerîler’le komşudurlar. Kafkasya’nın en eski yerli halklarından olan Lezgiler’e Latin müellifleri Legea, Gürcüler Leki / Lekzi, İranlılar’la Araplar Lekz ve Ruslar Lezgin adını vermişlerdir. Bir Gürcü efsanesine göre Lezgiler’le Kartveller (Gürcüler), Likos ve Kartlos adlı iki kardeşten türemişlerdir ve adları bu iki kardeşin adlarından gelmektedir. Belâzürî’nin Fütûḥu’l-büldân’ında Lekz şehir, kale, halk ve ülke adı olarak geçerken (s. 281, 294, 297) Yâkūt el-Hamevî’nin Muʿcemü’l-büldân’ında sadece Hazar denizi sahilindeki Derbend yakınlarında yaşayan halkın adı olarak verilmiştir (V, 22). Ebü’l-Fidâ, Taḳvîmü’l-büldân’da Lekz ve Lekzî dediği Lezgiler’in iri cüsseli bir yapıya sahip bulunduklarını, kalabalık bir halk olduklarını ve ziraatı iyi bildiklerini söyler (Géographie d’Aboulféda, II/1, s. 299). Daha çok Dağıstan Özerk Cumhuriyeti’nde Ahtı, Dokuzpara, Kasımkent, Kurak, Magaramkent, Rutul ve Azerbaycan’da Kuba, Nuha, Şemaha idarî birimlerinde toplanmış olan Lezgiler’in 1979’daki nüfusunun (382.611) % 49,3’ü (188.804) Dağıstan Özerk Cumhuriyeti’nde, % 41,3’ü (158.057) Azerbaycan’da, geri kalanı da (% 7,4’ü) Sovyetler Birliği’nin diğer bölgelerinde yaşamaktaydı. 1998’de 466.000 civarında olduğu tahmin edilen nüfusun büyük bir kısmı bugün Dağıstan’da, % 40 kadarı da Azerbaycan’da yaşamaktadır. Halkın çoğunluğu Sünnî, Dokuzpara bölgesinde oturanlar ise Şiî’dir.

Şehirleşme nisbetinin düşük olduğu Lezgiler’in en önemli kültür ve ekonomi merkezleri Dağıstan’daki Kurak şehridir. Nüfusun % 80 kadarı köylerde yaşamakta ve daha çok tarım ve hayvancılıkla ilgilenmektedir. Yaz aylarında yüksek yaylalara çıkarak hayvancılıkla uğraşanlar kışın Bakü, Şemaha ve Kuba gibi şehirlerde çalışırlar. Evlerde halı ve kilim dokumacılığı gelişmiştir.

Lezgiler, Kafkas dillerinin Kuzeydoğu öbeğinde yer alan Çeçen-Lezgi kolundan Lezgice'yi konuşurlar. Arapça, Farsça, Türkçe ve Rusça'nın etkisinde kalan

Lezgice Küri, Ahtı ve Kuba olmak üzere başlıca üç diyalekti içine alır. Kuba diyalekti Azerbaycan'ın kuzeyinde, Ahtı ve Küri de Dağıstan'ın güneydoğusunda yaygındır. 1928 yılına kadar Arap, bu tarihten 1938'e kadar Latin ve 1938'den itibaren Kiril alfabesiyle yazılan Lezgice halen radyo ve televizyon yayınlarında, yazılı yayıncılıkta ve eğitim alanında kullanılmaktadır.

Cesur, muharip ve genelde uzun ömürlü olmalarıyla tanınan Lezgiler'in tarihi hakkında fazla bilgi yoktur. Yüzyıllardır aynı bölgede yerleşmiş oldukları ve tarih boyunca başka devletlerin otoritesi altına girmeden serbest halde yaşadıkları bilinmektedir. Hazar denizinin kuzeyinden Kafkasya'nın güney taraflarına inmek isteyenlerle güneyden gelip kuzey bölgelerine çıkmak isteyenlerin geçecekleri bir bölgede bulunmaları Lezgiler'i devamlı surette çeşitli akınlarla karşı karşıya bırakmış, fakat onlar varlıklarını koruma başarısını gösterdikleri gibi bazı komşularını da aralarına alarak eritmişlerdir. VII ve VIII. yüzyıllarda müslüman Arap savaşçılarının bölgeye ulaşmalarıyla İslâm'la tanışan Lezgiler'in bir kısmı o dönemde müslüman olmuş, halkın hepsinin müslüman olması ise ancak XV. yüzyılda Şirvan Şahı Halil'in bölgeyi fethinden sonra gerçekleşmiştir. Bir ara Timur'un işgalinde kalan bölgeyi Osmanlı hâkimiyetine sokan Özdemiroğlu Osman Paşa ile Lezgiler arasında 1578'de bir antlaşma yapılmıştır. Buna göre Lezgiler Osmanlı padişahı adına hutbe okutacaklar, zaman zaman Kırım'dan gelecek 30.000 Tatar askerinin topraklarından geçmesine izin verecekler ve Osmanlılar'ın yanında savaşa katılacaklardı. Osmanlılar da "şemhal" adı verilen liderlerine dokunmayacak ve padişah ona iktidar alâmeti olan eşyayı gönderecekti.

XVIII. yüzyıla kadar Azerbaycan'daki Türk hanlıklarının etkisi altında kalan Lezgiler, 1775'te merkezi Kurak olan bağımsız Küri Hanlığı'nı kurdular. Ancak bu hanlık Lezgiler'in yaşadığı toprakların sadece bir bölümünü içine aldığından birçokları siyasî otoritenin dışında serbest bir hayat sürdürdüler; bazıları ise Kuba, Derbend ve Gazikumuk hanlıkları içinde bulunuyorlardı. Küri Hanlığı, XVIII. yüzyılın sonlarına doğru

Rusya'nın himayesine giren Gürcüler'e karşı tavır aldı ve Lezgiler, Osmanlı Devleti'nin destek ve teşvikleriyle 1784'te Çıldır'a kadar ilerleyip Tiflis hâkimi Iraklı Han'a büyük zarar verdikten sonra Ermenistan'a akınlar yaptılar. Fakat Osmanlı Devleti'nin desteğini kesmek zorunda kalması üzerine bir yıl sonra ülkelerine döndüler. Küri Hanlığı 1812'de Rusya'nın himayesine girdi ve 1864'te hanlık yönetimine son verilerek toprakları Rusya İmparatorluğu'na bağlı bir idarî bölge haline getirildi. Şeyh Şâmil'in Ruslar'a karşı yürüttüğü bağımsızlık mücadelesinde (1828-1859) önemli rol oynayan Lezgiler'in XX. yüzyılda Sovyet idaresi altında fazla bir etkinlikleri olmadı. Bugün Azerbaycan ve Dağıstan cumhuriyetlerinde varlıklarını sürdüren Lezgiler, 1965'ten beri birleşik ve otonom bir Lezgistan'ın kurulmasını istemektedirler. 1990'da Dağıstan Lezgileri "Sadval" ve 1991'de Azerbaycan Lezgileri "Samur" adlı hareketleri başlattılar. Önceleri silâhlı tedhiş yolu seçildiyse de yeterli halk desteği sağlanamadı ve Çeçenistan örneği de göz önünde tutularak 2000'li yılların başından itibaren bağımsızlık isteğinden vazgeçilip daha çok kültürel ve sosyal haklar üzerinde yoğunlaşmaya gidildi.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 281, 294, 297; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, V, 22; Géographie d'Aboulféda, II/1, s. 94, 283-284, 299, 300; II/2, 145; Kadircan Kaflı, Şimalî Kafkasya, İstanbul 1942, s. 27-28; Şerafeddin Erel, Dağıstan ve Dağıstanlılar, İstanbul 1961, s. 17-20; Cemal Gökçe, Kafkasya ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Kafkasya Siyaseti, İstanbul 1979, s. 8, 28-29, 82-86; Sh. Akiner, Islamic Peoples of the Soviet Union, London 1986, s. 138-143; H. Krag - L. Tunch, The North Caucasus: Minorities at a Crossroads, London 1994, s. 22-23; İsmail Özsoy, Dağıstan'ın SosyoEkonomik Tarihi, İzmir 1994, s. 51, 54, 60, 112; R. Wixman, "Lezgh", EI² (Fr.), V, 734-735; Ahmad al-Shahi, "Lezgh", Encyclopaedia of the World Muslims, Delhi 2001, II, 840-843.

Davut Dursun

LEZZET

(اللذّة)

Varoluşa uygun algıların meydana getirdiği haz, maddî veya mânevî doyum, zevk anlamında psikoloji ve ahlâk terimi.

Sözlükte "hoşlanma, zevk alma" anlamındaki lezâz (lezâze) masdarından isim olan lezzet genellikle fizyolojik veya ruhî ihtiyaç ve arzuların karşılanması, insanın çeşitli melekelerinin kendi yetkinliğine doğru ilerlemesiyle hissedilen zevki ve bir tür mutluluğu ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de geçtiği iki yerde uhrevî hazzı ifade etmektedir (es-Sâffât 37/46; ez-Zuhruf 43/71). Terimin Grekçe karşılığı hedonedir. Aynı kelimeden gelen hedonizm (hazcılık), mutluluğun kazanılması için temel ölçüt olarak hazların tatminini öngören bir ahlâk felsefesinin adıdır. Fârâbî'nin Epikuros'a nisbet ederek "fırkatü'l-lezze" (hedonistler) diye andığı bu ekol hakkında İslâm literatüründe sistematik bilgi yoktur. Hazcı ekolün öncü isimlerinden Aristip ve onun kurduğu Cyrene okuluyla ilgili olarak aktarılan bilgiler de hedonizm bağlamından uzak bazı değinmelerden ibarettir (Abdurrahman Bedevî, s. 139).

Hedone terimine dair ilk bilgiler Eflâtun'un diyaloglarında yer almaktadır. Burada Sokrat, hedonist fikirleri savunan sofist Callicles karşısında bedenî hazların süreklilik arzetmemesi sebebiyle mutluluk için ölçü alınamayacağını söyler. Söz konusu tartışmada ele alınan haz kavramı Crotonalı hekim Alcmaeon'dan beri (susamasu içme örneğinde olduğu gibi) tüketme (kenosis) ve yeniden doldurma (anaplerosis) kavramlarına dayandırılmaktadır. Bu açıklamaya göre bedendeki eksilmeler organizmada bir dengesizliğe yol açmakta, bunun sebep olduğu elem, eksilen öğeyi tamamlama veya tükenen öğeyi yeniden doldurma yönünde arzu ve zorlama meydana getirmekte, bedenin doğal dengesini yeniden kazanması da lezzet veya hazza yol açmaktadır (Gorgias, 491e-492c).

Sokrat'ın hazcılığı reddederek aklî hayatın erdemlerini esas alan tutumuna karşılık öğrencisi Eflâtun, mutlu geçirilecek bir hayatın hem hazların hem

de aklî hayatın gereklerini içeren hayat olduğunu savunmuştur (Philebus, 32b-36c). Ancak filozof bu sonuca ulaşırken hazların bedenî olduğu fikrinden giderek uzaklaşıp bunları bedenî hazların yalnızca bir aleti olarak tanımlamış, böylece hazların ruhî tabiatını veya aklî etkinliklere dayalı hazların varlığını ön plana çıkarmıştır (a.g.e., 41c, 51e-52a; The Republic, 584c-585b-c). Eflâtun'un çağdaşları arasında hedonist tutumun asıl temsilcisi Cyrene okulunun kurucusu olan Aristip'tir. Filozofa göre bütün etkinliklerimizin amacı hazdır ve bunu kavramak için içgüdülerimize bakmak yeterlidir. Bedenin hazları ruhunkilerden daha iyidir, insanın ödevi de yalnızca şimdiki zamanda yaşanacak hazların peşine düşmektir.

Aristo, hedonizmin leh ve aleyhindeki fikirleri etraflıca inceledikten sonra kendi düşüncelerini ortaya koymuştur (Nicomachean Ethics, VII, 1152b-1154b; X, 1172a-1175b). Filozofa göre haz bir süreç değil

bir etkinliktir (energia). Dolayısıyla haz, "tabiata uygun olan karakteristik bir durumun engellenmemiş etkinliği" olarak tanımlanmalıdır. Tanıma göre haz, bir algı etkinliğinin peşi sıra gelen ve eğer özne yahut nesnedeki (meselâ hastadaki iştahsızlık gibi) bir eksiklik tarafından engellenmemişse bu etkinliği tamamlayan bir şeydir. Bütün insanlar hazzı ister; ancak bunun sebebi doğrudan doğruya hazlar değil insanların yaşamak istemesi ve hazların temel yaşama etkinliklerini tamamlayan bir öğe olmasıdır.

Epikuros'un hedonist ahlâk felsefesine göre haz ve eleme dair yaşantılara yol açan şey, aslında varlığımızın atomik düzeyindeki farklılaşma ve hareketliliğidir. Haz tabii olduğu için iyi, elem ise tabiata aykırı olduğu için kötüdür. Yukarıda anılan tüketmeyeniden doldurma teorisini benimsemiş olan Epikuros bu süreci tahlil ederken böyle süreçlere bağlı olmayan, sırf dengenin sağladığı durağan bir haz kavramına ulaşmıştır. Burada söz konusu olan denge durumu bedende elemin olmayışını, ruhun da tam bir sükûnet ve denge içinde bulunmasını ifade etmektedir. İnsan ruhunun çalkantılardan uzak olduğu bu durum Stoa felsefesinde bilgelik ideali olarak tanımlanmış ve "apatheia" (korku, arzu, haz ve elem gibi duygulardan uzak olma) terimiyle karşılanmıştır.

Saadet kavramını esas alan, aklî ve ahlâkî hayatın erdemini ve bunu gerçekleştirmek için bedenî hazların kontrol altına alınması gereğini ısrarla

vurgulayan İslâm ahlâk filozofları bu meseleyle ilgili düşüncelerini geliştirirken lezzet kavramının tanımı ve değeri üzerinde durmuşlardır. Bilindiği kadarıyla lezzet kavramı etrafında ilk müstakil eseri kaleme alan filozof Ebû Bekir er-Râzî, Fî Mâʾiyyeti'l-leẕẕe başlığını taşıyan ve günümüze bazı pasajlar halinde ulaşan kitabında lezzet ve elemi (bk. ELEM) birbirine bağımlı süreçler olarak kavramaktadır. Acıkma ve yeme örneğinde görüldüğü gibi lezzet elemden kurtulmanın bir sonucu ve devam ettirildiğinde yine eleme dönüşen bir süreçtir. Lezzet ve elemin olmadığı hissizlik durumu ise "tabiat" olarak adlandırılır (Resâʾil felsefiyye, s. 148-151). Lezzet ve elem süreçlerinin kendisinde son bulduğu bir hissizlik ve sükûnet durumu olarak tabiat, Epikuros felsefesindeki "ataraxia" ve Stoa felsefesindeki "apatheia" kavramına karşılık gelmektedir. Buna paralel olarak Râzî eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî'de lezzeti "tabiata dönüş" şeklinde tanımlamaktadır. Ancak her lezzetten önce mutlaka bir elem vardır, dolayısıyla kendi başına lezzet algısı yoktur (a.g.e., s. 36-38). Râzî, es-Sîretü'l-felsefiyye'de yaratılışın en yüksek gayesini bedenî lezzetlerin tatminine değil bilgi ve adalet erdemlerine bağlamış, ölümsüzlük âleminin kesintisiz lezzetlerini bu dünyadaki sonlu lezzetlere tercih etmenin anlamsız olduğunu söylemiştir (a.g.e., s. 101-102).

Fi'l-Leẕẕât ve'l-âlâm adlı eserinde lezzeti kemal, idrak ve aşk kelimeleriyle karşılayan İbn Miskeveyh, kemalin gerçekleşmesini yetkinlik ve yetkinliğe ulaşmayı lezzet olarak tanımlamaktadır. Duyu ve akıl idraklerinden her birine özgü yetkinlik ve lezzetler söz konusudur. Her varlık tabii veya iradî biçimde kendi yetkinliğine doğru çekilir. Gerçek, sürekli ve mutlak lezzetin ilkesi olan Tanrı bütün varlıkların kendisine şevkle yöneldiği mutlak yetkinlik, mutlak iyidir. Her şey O'na âşık iken O yalnızca kendi yetkinliğine âşıktır. Tanrı kendi mutlak yetkinliğini bilmekle mutlak ve gerçek lezzeti algılamaktadır. İbn Miskeveyh, Ebû Bekir er-Râzî'ye ait "tabii duruma dönüş" şeklindeki lezzet tanımının metafizik varlıkların algısı bakımından geçerli olamayacağını, çünkü onlarda "tabiattan çıkış" diye bir şeyin söz konusu olmadığını belirtmektedir. Aynı tanım tabii âleme yönelik amaçlar için de açıklayıcı değildir. Çünkü oluş ve bozuluş süreçlerine bağlı olan tabii durumların değişkenliği, onları gerçek lezzetlerin standardı saymamız için yeterince istikrarlı değildir. Dolayısıyla bir organizma için lezzet, tabii duruma dönüşle değil kendine özgü yetkinlik ufkuna doğru yönelmekle meydana gelir.

Yetkinlik ve aşk kavramları arasındaki benzer bir ilişki Risâle fi’l-ʿışḳ adlı eserinde İbn Sînâ tarafından da kurulmuştur. Ancak filozofa göre hazzın meydana gelmesi için yetkinliğin sadece oluşması yetmez, algılanmış olması da gerekir. Aristo’da olduğu gibi lezzet algıyı izler, yani lezzet uygun olanın algılanmasından ibarettir. Buradaki uygunluk algılayan güçle algılanan nesne arasındaki uygunluktur. Hastalık veya mizaç bozukluğu gibi bir sebeple engellenmediği sürece bu uygunluk lezzet doğurur. Algının duyular planında gerçekleşmesiyle hissî lezzet meydana gelir. Bir algı gücünün kendine has işlevini gerçekleştirmesi ona özgü iyiliğin gerçekleşmesiyle aynı şey olduğundan lezzet kendi gerçekleşme şartları içinde iyi bir şeydir. Aklî algı gücüne karşılık gelen uygunluk ise akletme (taakkul) etkinliğidir. İnsan aklının mutlak iyi olan Tanrı’yı, bütün varlıkların var oluş sürecini ve kendi varlığını akletmesi akla özgü yetkinlik olup bu yetkinliğin algılanması da aklî hayata has lezzetleri meydana getirir. Hissî lezzetlerden birçok bakımdan üstün olan aklî veya ruhanî lezzetler gerçek mutluluğun da kaynağını oluşturur. Teolojik açıdan bakıldığında yetkinlik ve güzelliğin zirvesinde olan Tanrı kendini aklettiği için lezzetin de zirvesindedir. İbn Sînâ’nın felsefesinde aklî lezzetlerin varlığını ve hissî lezzetler karşısındaki tartışılmaz üstünlüğünü ortaya koyan fikirler, bir yandan bu dünyada gerçekleştirilecek entelektüel hayatın erdemlerini ön plana çıkarırken öte yandan ruhun uhrevî hayatta algılayacağı aklî lezzetlerin insan tasavvurunu aştığına işaret eder (geniş bilgi için bk. Durusoy, s. 172-180).

Lezzetin “tabii duruma dönüş” ve “uygun olanın algısı” şeklindeki alternatif iki tanımının daha sonra bu kavram etrafında gelişen tartışmalarda belirleyici olduğu görülmektedir. Meselâ Fahreddin er-Râzî ilk tanımın lezzeti, ikinci tanımın kavramın zıddı olan elemi açıklamada yetersiz kaldığını ileri sürmüştür. Nasîrüddîn-i Tûsî ikinci tanımla ilgili itirazı geçerli görmemiş ve üstadı İbn Sînâ’nın yaklaşımını savunmuştur. Ancak bu tartışmalar esas itibariyle kavramın tahliline yönelik olarak gerçekleşmiş, klasik İslâm düşüncesinde mutluluk kavramına yüklenen anlam ve erdem fikrine atfedilen üstün değer sebebiyle adına hazcılık denilebilecek felsefî bir ahlâk ekolü gelişme imkânı bulamamış, sadece erdemli olmak ve iyilik yapmaktan duyulan lezzetin ahlâkî hayat üzerindeki

yapıcı tesirine dikkat çekmekle yetinilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Platon, Gorgias, 491e-492c (trc. Benjamin Jowett, The Dialogues of Plato içinde), Oxford 1875, II, 367-369; a.mlf., Philebus, 31b-36c, 41c, 51e-52a (a.e. içinde), IV, 73-80, 98-100; a.mlf., Timaeus, 64e-65b (a.e. içinde), III, 647-649; a.mlf., The Republic, 584c, 585a-c (a.e. içinde), III, 479-481; Aristotle [Aristo], Nicomachean Ethics, VII, 1152b-1154b; X, 1172a-1175b (trc. W. David Ross, The Works of Aristotle içinde), Chicago-London 1972, II, 403-406, 426-430; Ebû Bekir er-Râzî, Resâʾil felsefiyye (nşr. P. Kraus), Kahire 1939 → Beyrut 1402/1982, s. 36-38, 101-102, 148-151; Fârâbî, Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular (trc. Mahmut Kaya, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde), İstanbul 1995, s. 78; İbn Miskeveyh, Fi'l-Lez̠z̠ât ve'l-âlâm (nşr. Abdurrahman Bedevî, Dirâsât ve nuṣûṣ fi'l-felsefe ve'l-ʿulûm ʿinde'l-ʿArab içinde), Beyrut 1981, s. 98-104; İbn Sînâ, el-Mebdeʾ ve'l-meʿâd (nşr. Abdullah-ı Nûrânî), Tahran 1363 hş./1984, s. 110-112;

a.mlf., eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât (2), s. 369; Fahreddin er-Râzî, Muḥaṣṣal (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire, ts. (Mektebetü'l-külliyyeti'l-Ezheriyye), s. 109; Nasîrüddîn-i Tûsî, Telḫîṣu'l-Muḥaṣṣal (a.e. içinde), s. 109-110; F. E. Peters, Greek Philosophical Terms, New York-London 1967, s. 75-78; Abdurrahman Bedevî, el-Felsefetü'l-Kûrînâʾiyye ev mez̠hebü'l-lez̠z̠e, Bingazi 1969, s. 131-152; Ali Durusoy, İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, İstanbul 1993, s. 172-180.

İlhan Kutluer

LİÂN

(اللعان)

Kadının, kendisini zina ile itham eden kocasıyla yeminleşmesini ifade eden bir fıkıh terimi.

Sözlükte la‘n “kovmak, Allah’ın rahmetinden uzaklaştırmak” mânasına gelir. Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadislerde kelime sözlük anlamında kullanılmıştır. Bu kökün türevlerinden olan liân ve mülâane de “karşılıklı lânetleşme” demektir. Fıkıh terimi olarak liân, karısının zina ettiğini veya doğan / doğacak çocuğun zina ürünü olduğunu iddia eden kocanın hâkim huzurunda bunu yeminle teyit etmesi, kadının da kocasının yalan söylediğine ve kendisinin mâsum olduğuna aynı tarzda yemin etmesidir.

Bir kimseyi zina suçuyla itham eden kişi iddiasını dört şahitle ispat etmek mecburiyetindedir. Bunu yapamadığı takdirde zina iftirası (kazf) suçunu işlemiş olur (bk. KAZF). Bunun tek istisnası, karısını zina yaparken gören veya evlilik içinde doğan / doğacak çocuğun kendisinden olmadığını bilen kocanın durumudur. Koca, hâkim huzurunda dört defa açık bir yeminle karısının zina yaptığını ileri sürer veya doğan / doğacak çocuğun kendisinden olmadığını söyler. Bu durumda kocaya kazf cezası verilmez. Kadın ise aynı şekilde zina isnadını dört yeminle reddeder ve o da zina eden kimse için öngörülmüş olan cezadan kurtulmuş olur. Konuyla ilgili Kur’an âyetleri (en-Nûr 24/6-9), Uveymir el-Aclânî’nin karısının zina ettiğini ileri sürmesi ve Hz. Peygamber’in, “Dört şahit getir, yoksa seni zina iftirasından cezalandırırım” demesi üzerine nâzil olmuş ve bu durumdaki kocanın liân yoluyla kazf, kadının da zina cezasından kurtulacağı hükmünü getirmiştir (Buhârî, “Ṭalâḳ”, 30). Bazı kaynaklarda hanımına zina isnat eden ve hakkında âyet inen kişinin Hilâl b. Ümeyye olduğu belirtilmektedir (bk. HİLÂL b. ÜMEYYE). Liân kadının zina etmesi durumunda başvurulan bir işlemdir. Kocanın zina etmesi halinde liâna başvurulmaz ve kocasını zinayla itham eden kadın ancak bunu dört şahitle ispat ederek kazf cezasından kurtulabilir.

Liân işleminin yapılabilmesi için zina isnadı anında kadınla erkek arasında geçerli bir evliliğin mevcut olması gerekmektedir. Belirtilen anda evlilikleri geçersiz (fâsid / bâtıl) hale gelmiş veya sona ermişse bu durumda liân yapılmaz, erkek ispat edemediği bir zina isnadının cezaî sorumluluğunu üstlenir. Ancak Şâfiî ve Hanbelîler'e göre liân, zina sonucu olan çocuğun nesebinin reddi maksadıyla yapılmaktaysa bu durumda fâsid evlilikte de liâna başvurulur, bu yolla çocuğun nesebi reddedilir. Ric'î talâkla boşanmış kadın da iddet beklerken evli kabul edilir. Liânın gerçekleşmesi için kocanın karısının zina ettiğini görmesi, ancak bunu şahitlerle ispat edememesi gerekir. Dört şahitle ispat imkânının bulunması halinde böyle bir işlem yapılmaz; isnat edilen suç şahitlerin tanıklığıyla sabit olur. Şahitlerle ispat durumunda kadının suçsuzluğuna yönelik mukabil yeminlerle cezaî sorumluluktan kurtulması mümkün değildir.

Hanefîler'e göre liân kazf fiilinin yerine ikame edilebilen bir işlemdir ve bir tür şahitliktir; bu sebeple hangi kimselere karşı kazf suçu işlenebiliyorsa ancak o kimselere karşı liân söz konusu olabilir ve liânda şahitlikte aranan şartlar aranır. Diğer mezheplere göre ise liân kazften bağımsız bir işlemdir ve şahitlik değil bir yemin sayılır; dolayısıyla kazf suçunun oluşması için gerekli olan şartlar aranmadığı gibi şahitlikle ilgili hükümlere de bağlı değildir. Bu ayırımın önemli sonuçları vardır. Hanefîler'e göre daha önce zina ettiği sabit olan kadına -bu kadın muhsan sayılmayacağı için-kocası tarafından yöneltilen böyle bir itham liân işlemini başlatmaz. Kadının köle veya gayri müslim olması durumunda da liân söz konusu değildir. Bu durumlarda ispat şartını yerine getirmeden karısına zina isnat eden kocaya ta'zîr cezası verilir. Kocanın kazf suçundan daha önce mahkûm olması halinde de şahitlik ehliyetini kaybettiği için liâna başvurulmaz. Ancak bu son durumda koca ikinci defa kazf suçunu işlemiş sayılır ve bu suç için öngörülen had cezasıyla cezalandırılır. Hanefîler'in dışındaki hukukçuların çoğunluğuna göre ise liân başlı başına bir işlem olduğundan kadının müslüman veya hür olması şart değildir. Kocanın daha önce kazf suçundan mahkûm olması da sonucu etkilemez, liân işlemine başvurulur. Öte yandan liânın yapılabilmesi için zina iftirasına uğradığını ve onurunun zedelendiğini iddia eden kadının mahkemeden liân prosedürünün uygulanmasını talep etmesi gerekir; mahkemenin re'sen böyle bir işlemi başlatması söz konusu değildir.

Liân işlemine hâkim huzurunda önce koca başlar ve dört defa, “Allah’ı şahit tutarım ki ben zina isnadında doğru söylüyorum” der ve beşinci olarak da, “Eğer zina isnadında yalancı isem Allah’ın lâneti benim üzerime olsun” sözüyle yeminini tamamlar. Ardından kadın dört defa, “Allah’ı şahit tutarım ki kocam bana zina isnadında yalan söylemektedir” der ve beşinci olarak da, “Eğer doğru söylüyorsa Allah’ın gazabı benim üzerime olsun” sözüyle liânı tamamlar. Eğer zina ürünü olan çocuğun nesebinin reddi söz konusu ise yeminleşme esnasında bu da açıkça belirtilir.

Koca karısına zina isnat ettikten sonra liândan kaçınırsa veya kadın kocasının zina isnadını reddeder, fakat yemine yanaşmazsa bu durumda Hanefîler ve Hanbelîler’e göre kocaya kazf ve kadına hemen zina cezası uygulanmasına gidilmeyip liândan kaçınan koca karısına iftira ettiğini kabul edinceye veya liân işlemine başlayıncaya kadar, kadın da kocasını tasdik edinceye veya liân işlemine başlayıncaya kadar hapsedilir. Kadın kocasını tasdik ederse Hanefîler’e göre kendisine yine de zina cezası verilmez. Zira bu tasdik dört defa ayrı ayrı, zina ettiğini açıkça itiraf etmedikçe suçun sabit olması için yeterli değildir; burada bir şüphe durumu söz konusudur ve cezanın verilmesine engel olur. Diğer mezheplere göre ise karı kocadan hangisi liândan kaçınırsa suçunu kabul etmiş sayılır ve gerekli cezaya çarptırılır.

Liân işleminin tamamlanmasından sonra Ebû Hanîfe’ye göre hâkim eşleri birbirinden ayırır, Hanbelîler de bu konuda aynı görüştedir. İmam Mâlik’e göre böyle bir tefrik kararına gerek olmaksızın evlilik kendiliğinden sona erer. İmam Şâfiî ise bu sona eriş için sadece kocanın liân yapmasını yeterli görür. Ayrılığın kendiliğinden olacağını söyleyenlere göre bu bir fesih, hâkim hükmüyle olacağını söyleyenlere göre ise bâin talâktır. Aralarında bazı farklı görüşler olmakla birlikte hukukçuların çoğunluğuna göre de eşler

artık ebediyen birbirlerine haram olur. Bunda, liân işleminden sonra eşlerin birbirlerine olan güven duygusunun ve karşılıklı saygının yok olmasının payı vardır. Liân nesebin reddini de içeriyorsa liânla birlikte söz konusu çocuğun kocayla nesep bağı kesilir; sadece annesine bağlanır. Bu durumda çocukla nesebini reddeden baba arasında mirasçılık, nafaka yükümlülüğü ilişkileri sona ermekteyse de aile, yargılama ve ceza hukuku açısından bazı ilişkiler devam etmektedir. Meselâ liân yaparak nesebini reddettiği çocukla

onu reddeden baba ve onun yakınları arasında kan, sıhrî hısımlık ve süt hısımlığından doğan evlilik engelleri geçerliliğini korur. Bu ihtiyat, bir gün liân yapanın yalan söylediğini itiraf etmesi ve tekrar nesep ilişkisinin kurulması ihtimaline dayanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Ṭalâḳ”, 30; Cezîrî, el-Meẕâhibü’l-erbaʿa, V, 104-121; Kâsânî, Bedâʾiʿ, III, 237-248; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, II, 95-101; İbn Kudâme, el-Muġnî, VIII, 47-95; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, VI, 299-312; M. Mustafa Şelebî, Aḥkâmü’l-üsre fi’l-İslâm, Beyrut 1397/1977, s. 219-220, 597-605; Ahmed Fethî Behnesî, es-Siyâsetü’l-cinâʾiyye fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Kahire 1403/1983, s. 422-429; M. Ebû Zehre, el-ʿUḳūbe, Kahire, ts. (Dârü’l-fikri’l-Arabî), s. 113-122; K. N. Ahmad, Muslim Law of Divorce, New Delhi 1984, s. 452-499; J. Schacht, “Liʿān”, EI² (İng.), V, 730-732; “Liʿân”, Mv.F, XXV, 246-267.

M. Akif Aydın

LİBERYA

Batı Afrika'da bir ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH ve İSLÂMİYET

Ekvator çizgisinin yaklaşık 4-8 derece kuzeyinde bulunan Liberya batıdan Sierra Leone, kuzeyden Gine Cumhuriyeti, doğudan Fildişi Sahili ve güneyden Atlas Okyanusu ile çevrilidir. Yüzölçümü 99.065 km², nüfusu 3.288.198 (2002), başşehri Monrovia (2003 tah. 550.200), diğer önemli şehirleri Zwedru (35.000), Bunchanan (27.000), Yekepa (23.000) ve Harper'dir (20.000). Çok partili bir başkanlık rejimiyle yönetilir; yürütmeyi devlet başkanı, yasamayı temsilciler meclisiyle senatodan oluşan millî meclis temsil eder.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Atlas Okyanusu kıyısında 570 km. boyunca uzanan ülke içeriye 250 km. kadar sokulmuştur. 50 kilometreyi bulan düz kıyı şeridi bataklıklar, su birikintileri ve gür bitkilerle kaplıdır. Kıyı şeridinden sonra arazi yavaş yavaş yükselir ve kuzeydeki Nimba dağında 1752 metreye ulaşır. Ülkenin iklimi sıcak ve yağışlıdır. Yağmurlar daha çok yaz aylarında görülür. Monrovia çevresinde 4650 mm. olan ortalama yıllık yağış iç kesimlerde 2240 milimetreye kadar düşer. Yıllık sıcaklık ortalaması 27 derece civarındadır. Bu iklim şartları bitki örtüsünün gür ve zengin olmasını sağlamıştır. Genellikle birbirine paralel biçimde akan çok sayıdaki ırmağın başlıcaları Mano, Lofa, Cavalla, St. Paul, Mani ve Sangwin'dir; bunlar bol su taşımakla birlikte ulaşıma elverişli değildir.

Nüfusu Amerika Birleşik Devletleri'nden geri gelen zenciler (aş. bk.), yerli kabileler, Liberyalı olmayan Afrikalılar, Hintli, Pakistanlı ve Lübnanlı tüccarlarla çoğu Amerika Birleşik Devletleri vatandaşı Batılılar'dan oluşmuştur. Çeşitli kabilelere mensup yerli halkın başlıcaları, ülkenin orta

bölgesinde ve özellikle Bong Country'de yaşayan Kpelleler ile Bunchanan civarında toplanmış olan Bassalar, Krular ve Vailer'dir. Resmî dil İngilizce'dir; bunun yanında çok sayıda mahallî dil konuşulur. Nüfusun çoğu animist olup müslümanların oranı % 30, hıristiyanlarınki % 10 civarındadır.

Ekonomi tarım ve madenciliğe dayanır. Kauçuk, kahve, kakao, kola, palmiye yağı, şeker kamışı, pamuk, yer fıstığı, pirinç ve manyok başlıca ticarî tarım ürünleridir. Balıkçılık ve ormancılığın da ekonomiye katkısı önemlidir. Liberya dünyanın önde gelen demir cevheri üreticilerinden biridir ve demir cevheri Bomi tepeleri ile Nimba dağından çıkarılır. II. Dünya Savaşı yıllarında bulunan cevher halen Liberian-American-Swedish Minarals Co. tarafından işletilmektedir. Liberya'nın kendi ticaret filosu yoksa da limanlarına gemi kayıt ücretini son derece düşük tutması ve işletmeci şirketlere büyük kolaylıklar tanıması, kayıtlı gemi tonajı bakımından dünyada ön sıralarda yer almasına yol açmıştır. 490 km. (1990) uzunluğundaki demiryolu maden taşımacılığı amacıyla inşa edilmiştir. 8064 kilometreyi (1987) bulan karayollarının bir kısmı bozuktur. Ülkenin tek üniversitesi Monrovia'dadır; bunun dışında kiliseye bağlı yüksek öğrenim kurumları bulunmaktadır.

II. TARİH ve İSLÂMİYET

Liberya topraklarının önemli bir bölümü, insan topluluklarının yerleşmesine elverişli olmadığından ülke tarihte pek etkin bir rol oynamamıştır. Buraya ilk defa XI. yüzyılın başlarında Nijer havzasında yaşayan halklardan bazı grupların gelip yerleştikleri sanılmaktadır. XV. yüzyılın sonlarından itibaren Avrupalı denizciler ve tüccarlar kıyılara sık sık uğramışlarsa da tabiat şartlarının zorluğu sebebiyle karaya çıkıp yerleşme cesareti gösterememişlerdir.

Ülkeye İslâmiyet'in girmesi Batı Afrika'daki diğer ülkelere göre daha geç olmuş ve biri Yukarı Nijer'den iç kesimlere gelen göçmenler, diğeri özellikle XVIII. yüzyılda Futa Calon'dan kıyı kesimine gelen tüccarlar tarafından iki ayrı yoldan gerçekleştirilmiştir. XVI. yüzyılın erken dönemlerinde Gine'nin Kankan şehrinden müslümanlar ülkenin kuzey ve kuzeydoğu bölgelerine yerleşerek İslâm'ı yaymaya başladılar; Senegal'deki

cihad hareketlerinin de buna büyük katkısı oldu. XVII. yüzyılın sonlarına doğru Mali'nin Mâsînâ bölgesinden gelen Fûlânîler sahile kadar ilerleyerek buralardaki toplulukların İslâm'la tanışmasını sağladılar. XIX. yüzyıl başlarında Vai, Mandeng, Mande ve Gola kabileleri arasında İslâmiyet sınırlı da olsa yayılmış durumdaydı. Bugün ülke düzeyinde yüzden fazla cami bulunmaktadır. Müslümanların çoğu başşehir Monrovia ile önemli liman şehri Robertsport'ta toplanmıştır.

Liberya'daki müslümanların başlıca kuruluşu 1974 yılında bir araya gelen The Council of the Muslim Community, The Muslim Congress of Liberia, The Muslim League of Salefiya ve The Liberia Muslim Union gibi daha küçük teşkilâtların oluşturduğu The National Muslim Council of Liberia'dır. Hükümet tarafından resmen tanınmış olan bu kuruluşun başlıca amaçları şunlardır: Irk ve rengine bakmaksızın Liberya'daki müslümanlar arasında kardeşliği güçlendirme, yardımlaşma ve dayanışma ruhunu geliştirme, milletlerarası kuruluşlarla bağları kuvvetlendirme, İslâm kültürünü yayma; müslüman çocuklarının her seviyede eğitim ve öğretimine önem verme, müslümanların ekonomik durumlarını iyileştirme ve ülkede İslâm'ı yaymaya çalışma. Ülkedeki müslümanların çoğu Sünnî-Mâlikî olmakla birlikte Bahâî ve Ahmedîler de (Kādiyânî) vardır. The National Muslim Council of Liberia hükümetten İslâmî eğitim yapacak kırk beş okul açma izni almış ve kendisine bağlı olarak faaliyet gösteren çeşitli ilkokullarla Kakata, Robertsport gibi şehirlerde birer lise açmıştır. Eğitimin kısmen Arapça, kısmen İngilizce yapıldığı

bu okullarda müslüman çocuklarının İslâmî eğitimine sınırlı da olsa bir katkı sağlanmakta, ancak asıl İslâmî eğitim camilerde verilmektedir.

Liberya, XIX. yüzyılın başlarında Amerika Birleşik Devletleri'nde yapılan köleliğin kaldırılmasına yönelik çalışmaların sonucunda ortaya çıkan bir devlettir. 1816'da kurulmuş olan The American Colonisation Society adlı örgüt, köleliğin henüz yasaklanmamasına rağmen sayıları gittikçe artan âzatlı köleleri Afrika'ya geri göndermek amacıyla faaliyete geçti ve 1822'de 181 kişilik ilk Amerikalı zenciler grubunu Cape Mesurado sahil kesimine yerleştirmeyi başardı. Bu ilk yerleşme bölgesine "liberty" (özgürlük) kelimesinden hareketle Liberya, burada teşekkül eden şehre de Amerika Birleşik Devletleri Başkanı James Monroe'ya izâfeten Monrovia

adı verildi. Örgüt daha sonra kıyı boyunca Monrovia'nın güneydoğusuna doğru başka merkezler de kurdu. 26 Temmuz 1847 tarihinde ilân edilen Liberya Cumhuriyeti 1857'de, Palmas Burnu yakınlarındaki aynı şekilde oluşturulan âzatlı köle bölgesi Maryland ile birleştirildi. Önceleri Liberya'ya Amerika'daki bütün zencilerin gelip yerleşeceği umuluyordu; fakat bu gerçekleşmedi ve buraya 1920'lere kadar sadece 20.000 civarında göçmen yerleşti. Ayrıca Amerika'dan gelenlerin yerli kabilelerle kaynaşması mümkün olmadı; bu zenciler Batılı sömürgeciler gibi yerli zenciler üzerinde otorite kurdular ve arazilerini ellerinden aldılar. Afrika'nın hızla sömürgeleştirildiği bir dönemde Liberya'nın bağımsızlığını koruyabilmesi de kolay olmadı, ülkenin bir kısım toprakları İngiltere ve Fransa tarafından işgal edildi; günümüzdeki sınırlar son şekliyle ancak 1910 yılında belirlenebildi.

Afrika'nın ilk tek partili ülkesi olan Liberya'da 1869'da Amerikalı göçmenlerce kurulan True Whigs Party 1871'den itibaren bir asırdan çok iktidarda kaldı. 1871'den 1925'e kadar özellikle İngiltere'nin etkisi hissedilen Liberya'da daha çok Avrupa şirketleri faaliyet gösterdi. Ancak Amerikan Firestone Tire and Rubber Company'nin 1926'da hükümetten kopardığı bir dizi tâvizle ülkeye gelmesi Avrupalılar'ın etkisini sona erdirdi. Bu şirket Liberya'yı Amerika Birleşik Devletleri için büyük bir lastik üretim bölgesi haline getirdi. II. Dünya Savaşı sırasında ülkedeki kauçuk ağacı dikiminin artması ve limanlarının Amerika ile Asya arasındaki ulaşımda önemli rol oynaması Liberya'nın Amerika Birleşik Devletleri'ne yakınlaşmasını sağladı. 1942'de iki devlet arasında imzalanan bir savunma antlaşmasından sonra Amerikan birlikleri ülkeye geldi. Liberya ordusunun eğitimi Amerikalı subaylara bırakılırken Amerika Birleşik Devletleri hükümetinin finanse ettiği modern liman, karayolları, havaalanı ve santral gibi tesislerin inşası da Amerikan şirketlerine verildi; arkasından yeni seçilen devlet başkanı William S. Tubman müttefiklerin safında yer alan Liberya'nın 27 Ocak 1944'te savaşa girdiğini açıkladı.

1944'ten 1971'e kadar aralıksız devlet başkanlığı yapan Tubman, izlediği "birleşme" ve "açık kapı" siyasetleriyle bir yandan Amerika'dan gelen zencilerle yerliler arasındaki ayırımı ortadan kaldırarak kaynaşmalarını hedeflerken bir yandan da yabancı sermayeyi ülkeye çekmeye önem verdi. Bu arada bazı Amerikan şirketlerine işletme imtiyazları tanıması ülke

ekonomisini Amerika Birleşik Devletleri'nin etkisi altına soktu ve bu durum yerli halkın aleyhine bir sonuç doğurdu. Başkan Tubman'ın ölümünden sonra yerine geçen William R. Tolbert genelde onun politikasını sürdürdü ve dünya piyasalarında kauçuk ve demir fiyatlarının düşmesi sebebiyle sarsılan ülke ekonomisini dışarıdan sağladığı borçla ayakta tutmaya çalıştı. Ancak ülkede özellikle Amerikalı zencilerin hegemonyasından kaynaklanan büyük bir huzursuzluk ve yer yer ayaklanmalar başladı. Sonuçta ordu müdahale etti (12 Nisan 1980) ve iktidar, başçavuş Samuel K. Doe başkanlığında astsubaylarla erlerden oluşan The People's Redemption Council'in eline geçti. Bu olay, Amerikan kökenli Liberyalılar'ın ülke kurulduğundan beri devam eden egemenliğinin sonu oldu. Konseyce hazırlanan yeni anayasa Temmuz 1984'te kabul edildi ve Ekim 1985'teki seçimlerde Doe devlet başkanlığına seçildi. Doe giderek kötüleşen ekonomiyi düzlüğe çıkaramadı; özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nden alınan borçlar ülke ekonomisini zor durumda bıraktı. Bazı maden ocaklarının ve kauçuk dikili alanların kapatılmasıyla işsiz kalan kitlelerin memnuniyetsizliği yoğun gösterilere yol açtı. 1980'li yılların sonlarına doğru iktidara karşı muhalefet giderek güçlendi ve Ocak 1990'da ülkenin kuzeydoğusunda silâhlı çatışmalar başladı. Kabile savaşlarına dönüşen çatışmalar sebebiyle 500.000'e yakın Liberyalı komşu ülkelere sığındı; Batı Afrika Devletleri Ekonomik Örgütü'ne bağlı olarak kurulan barış gücü çatışmaları önleyemedi. İsyancılardan Prince Y. Johnson'un taraftarları 9 Eylül 1990'da Doe'yu öldürünce ülke tam bir kaosa sürüklendi. Şubat 1991'de ateşkes ilân edilerek ulusal bir konferans düzenlendi ve Amos Sawyer geçici cumhurbaşkanı seçildi. Fakat bu defa da Sawyer, Johnson ve diğer isyancı grubun lideri Charles Taylor arasında iktidar mücadelesi başladı. Yedi yıl boyunca süren iç çatışma 1996'da sona erdi, başkanlık ve meclis seçimleri yapılarak ülkede sükûnet sağlandı.

BİBLİYOGRAFYA

J. D. Fage, A History of West Africa, Cambridge 1969, s. 120-121; E. Sik, The History Black Africa (trc. S. Simon), Budapest 1974, III, 141-144; Türkkaya Ataöv, Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri, Ankara 1977, s.

295-304; C. Clapham, “Liberia”, Africa South of The Sahara 1988, London 1987, s. 590-607; P. B. Clarke, West Africa and Islam, London 1984, s. 107, 179-180; Seyyid Abdülmecîd Bekir, el-Eḳalliyyâtü’l-müslime fî İfrîḳıyâ, Mekke 1985, s. 286-294; R. Hallett, Africa Since 1875, New Delhi 1989, s. 402-404; Aydoğan Köksal, Afrika, Genel ve Ülkeler Coğrafyası, Ankara 1999, s. 215-219; T. W. Shick, “A Cantitative Analysis of Liberian Colonization From 1820. to 1943 With Special Reference to Mortality”, JAfr.H, XII/1 (1971), s. 49-59; D. N. Syfert, “The Liberian Coasting Trade, 1822-1900”, a.e., XVIII/2 (1977), s. 217-235; “Muslims in Liberia”, JIMMA, XII/1 (1991), s. 274-277; R. Cornevin, “Liberia”, EI² (Fr.), V, 758-759.

Davut Dursun

LİBREVİLLE

Batı Afrika ülkelerinden Gabon’un başşehri

(bk. GABON).

LİBYA

(ليبيا)

Kuzey Afrika’da bir ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. KÜLTÜR ve MEDENİYET

Kapladığı alan bakımından Afrika’nın Sudan, Cezayir ve Kongo Demokratik Cumhuriyeti’nden sonra dördüncü büyük ülkesidir. Kuzeybatıda Tunus, batıda Cezayir, güneyde Nijer ve Çad, güneydoğuda Sudan, doğuda Mısır ile komşu olan, kuzeyde Akdeniz’le kıyısı bulunan Libya’nın resmî adı el-Cemâhîriyyetü’l-Arabiyyetü’l-Lîbiyyetü’ş-şa‘biyyetü’l-iştirâkıyyetü’l-uzmâ (Büyük Libya Arap Halk Sosyalist Cemâhiriyesi), yüzölçümü 1.759.540 km², nüfusu 7.250.800’dür (2003 tah.).

Başşehri Trablus (Tripoli) (1.750.000 nüfus, 1998 tah.), diğer önemli şehirleri Bingazi (950.000), Misrâte (500.000), Züvâre (350.000), Hums (230.000) ve Sebhâ’dır (220.000).

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Ülke topraklarının onda dokuzu çöllerle kaplıdır. Bu geniş çöl alanında çöl tiplerinin hemen her çeşidine ait örneklere rastlanılır: Kayalık çöller (hâmideler, en meşhuru el-Hâmidetü’l-hamrâ), çakıllı çöller (serîrler, en meşhuru Tibesti serîri) ve daha yaygın olan kum çölleri (ergler, Murzuk [Merzûk] ergi) gibi. Ülkenin güneybatısındaki Fizan bölgesinde kum örtülerinin oluşturduğu hafif yükseltiler yaklaşık 160 km. uzunluğunda bir sıra meydana getirir. Libya’da çok sınırlı bir alanda yer alan dağlık kesimler, kuzeyde Sirte körfezinin doğusunda ve batısında Akdeniz kıyısı

yakınında bulunur. Sirte körfezinin kuzeybatısında denize kadar uzanan Trablus dağları (Cebelitrablus) batıya doğru denizden uzaklaşır ve bu kesimde denizle dağlar arasına verimli Cefera ovası girer. Bu körfezin doğusunda bulunan kalker yapılı Cebeliahdar Akdeniz kıyısını çok yakından izler ve denizle dağlık kesim arasında sadece dar bir kıyı ovası bulunur.

Libya'da kıyıdaki dar bir kıyı şeridine inhisar eden ve içeriye doğru fazla sokulmayan Akdeniz iklimiyle ülkede çok geniş alana yayılan çöl iklimi olmak üzere iki iklim tipi görülür. Trablus dağları ile Cebeliahdar'da yağışlar bollaşır. Bu kesimlerde yıllık ortalaması 600 milimetreyi aşan yağışlar görülür. Güneye doğru iyice azalan yağışlar bazı kesimlerde 50 milimetrenin de altına düşer. Libya ikliminin en dikkat çekici özelliklerinden biri, yeryüzünde şimdiye kadar ölçülmüş en yüksek sıcaklığa bu ülkede rastlanmış olmasıdır. Trablus'un güneyindeki Azîziye'de 1922 yılında yapılan bir rasada göre termometre gölgede 58º'yi göstermiştir ki bu meteorolojik rekor ne bu ülkede ne de başka bir yerde aşılabilmiştir.

Akarsular bakımından fakir bir ülke olan Libya'da yer altı su şebekesi önem taşımakta ve bundan âzami derecede istifade edilmeye çalışılmaktadır. Yer altı suları kıyı kesiminde yüzeye çok yakındır ve kolay çıkarılabilmektedir. İç kesimlerdeki çöl alanlarında yer altı suyunun yüzeye çıktığı yerler vahaları oluşturur. Yer altı suyunun bol bulunduğu sahrâ bölgesinden sahildeki verimli arazileri sulamak ve başşehir Trablus ile diğer şehirlere içme suyu temin etmek için 1984 yılında başlatılan "Büyük Sun'î Nehir Projesi" büyük oranda tamamlanmıştır. Kıyı bölgelerinde "sebha" adı verilen suları tuzlu ve sığ göllere rastlanır.

İkliminin sonucu olarak doğal bitki örtüsü de fakirdir. Cebeliahdar'ın Akdeniz'e yani kuzeye bakan yamaçlarında ardıç ve sakız ağaçlarının ağırlıklı olduğu orman örtüsü vardır. Buradan güneye doğru gidildikçe bozkır (step) görünüşü hâkim olur. Daha güneyde ise hiçbir bitki örtüsünün olmadığı mutlak çöllere geçilir. Bu mutlak çöl görünüşü vahaların bulunduğu yerlerde kesintiye uğrar.

Nüfusu seyrek bir ülke olan Libya'da nüfus yoğunluğu olarak

kilometrekareye dört kişi düşer. Yalnız bu nüfus ülke yüzeyine çok düzensiz yayılmıştır. Nüfusun % 90'ından fazlası kıyı kesiminde toplanmıştır. Trablus ve Ahdar dağlarının nisbeten bol yağış alan yamaçları ile iç kesimlerdeki vaha sahaları da nüfus toplanma alanlarıdır. Resmî dili Arapça olan ülke nüfusunun % 97'si müslümandır.

Son dönemlere kadar Libya ekonomisinin temelini tarım, hayvancılık ve küçük el sanatları oluştururdu. Fakat günümüzde Libya ekonomisi denince ilk akla gelen ham petrol ve petrol ürünleri ihracatıdır. Bu durum, 1955 yılında ülkede petrol emarelerinin belirmesi ve 1959'da Sirte körfezinin güneyinde Zelten'de ilk petrol kuyularının açılmasıyla başladı. Aynı yıl içinde yine denize çok uzak olmayan mesafede Raguba'da başka kuyular açıldı. Bu kuyular uzunluğu 160 kilometreyi bulan petrol boru hatlarıyla Akdeniz kıyısına bağlanınca üretim arttı. 1961'den 1968'e kadar beş büyük boru hattı daha devreye girdi ve boru hatlarının uzunluğu 400 kilometreyi aştı. 1967'deki Arap-İsrail savaşının ardından Süveyş Kanalı'nın kapanması Libya petrolünün önemini büsbütün arttırdı ve petrol ihracatı da beklenmedik bir hızla yükseldi (1999'da kişi başına düşen millî gelir 7000 dolar). Libya'da petrol yanında doğal gaz üretimi de gittikçe önem kazanmaktadır.

Libya'nın geleneksel ekonomik uğraşılarından olan tarım Cefera ovasında, dar kıyı kuşağında ve iç bölgelerdeki

vahalarda yapılmaktadır. Tahıl türlerinden en fazla arpa, onu geriden izlemek üzere buğday ve çeşitli sebzeler yetiştirilir. Tütün, zeytin, portakal, vahalarda elde edilen hurma ve diğer meyveler, tarımdaki çeşitliliği sağlar. Hayvancılık olarak koyun, keçi ve deve dikkati çeker. Akdeniz kıyısında ve açığında yapılan balıkçılık da ekonomiye katkı sağlar.

Petrol sanayii dışında bir dönem ağır sanayie ağırlık verilmiş olup halen sana-yi kuruluşları sigara, hasır, halı, sabun ve zeytinyağı üreten tesislerdir. Deri işlemeciliği eskiden beri önemlidir. Ulaşım 20.000 kilometreyi bulan karayolları ve sayıları on beş kadar olan havaalanlarıyla sağlanır. En önemli liman faaliyeti Trablus ve Bingazi şehirlerinde olup Mersâ el-Büreyka'da petrol terminali bulunmaktadır.

Petrol ülkesi olarak tanınmadan önceki yıllarda Libya ihracatında daima zeytinyağı satımı ilk sırayı alırdı. Günümüzde ihracatın % 90'dan fazlası petrole aittir. Petrol dışında zeytinyağı, hurma ve çeşitli meyveler, yer fıstığı ihracatı vardır. Dış ticaretinde aldığı mallar arasında çeşitli makineler, motorlu taşıtlar, demir, çelik ve dokuma dikkati çeker. Libya'nın ihracatı ve ithalâtında ilk sırayı alan ülkeler İtalya, Almanya ve İngiltere'dir.

Libya'nın ilk yerli ahalisi olan Lîbîler hakkında yeterli bilgi bulunmamakla birlikte bunların Berberî Levâte'nin atası olduğu ileri sürülmektedir. Birçok medeniyete beşiklik eden Libya'yı Berberîler dışında Fenikeliler, Romalılar, Vandallar, Bizanslılar, yahudiler, Araplar, Zencîler, Tevârikler, Türkler ve Avrupalılar yurt edinmişlerdir. Berberîler Levâte (Berka'da), Hevvâre (güneyde), Nefûse (Nefûse dağı) ve Zenâte adlı dört büyük kola ayrılır. Libya'nın ikinci kalabalık nüfusunu oluşturan Araplar, ilk fetih faaliyetlerine katılanlar dışında özellikle XI. yüzyılda Fâtımîler'in Yukarı Mısır'dan buraya gönderdikleri Benî Hilâl ve Benî Süleym kabilelerinin soyundan gelmektedir. Berberîler'in bir kısmı İslâm fethinden sonra dağlara ve çöllere çekilerek hem asıllarını hem dillerini korurken bir kısmı zamanla giyimlerini, âdetlerini ve dillerini terkedip Araplaşmışlardır. XVI. yüzyılın ortalarında Libya'yı idaresine alan Osmanlı Devleti zamanında buraya gönderilen Türkler'in Berberî, Arap ve Endülüs asıllı yerli kadınlarla evliliklerinden kuloğlu denilen bir nesil doğdu. Ayrıca XIX. yüzyılda Malta ve İtalya'dan Libya'ya gelenler de burada bir topluluk oluşturdu.

II. TARİH

Mısır'ın batısındaki bölgeye Libya isminin ilk defa Yunanlılar tarafından verildiği ve bunun Berberî Levâte kabilesinin adının değişiminden kaynaklandığı tahmin edilmektedir. Romalılar, bugünkü Tunus ve Libya'nın batısındaki toprakları içine alan bölgeye Afrika adını vermiş, Araplar bunu İfrîkıye olarak telaffuz etmişlerdir. Yine Araplar'ın Berka dedikleri Sirenaika (Cirenaica) bölgesinin adı Yunanlılar'ın kurduğu ve Siren (Cyrène) dedikleri şehrin isminden gelmektedir. Antik dönemde Sirtika (Syrtica) sahilinde kurulan Sabratha, Oea ve Leptis Magna adlı üç şehir için Tripolitaine tabiri kullanılmış, Araplar bunu da Trablus şeklinde söylemişlerdir. Lîbîler denilen bölge ahalisinin aslen Nil civarından, Etiyopya'dan, Arap yarımadasından geldikleri veya Akdeniz asıllı oldukları

gibi farklı rivayetler de vardır.

Başlangıçtan Müslümanlar Tarafından Fethine Kadar. İlk defa milâttan önce XII. yüzyılda Fenikeliler Libya sahillerine ticarî amaçla gelmişlerse de hâkimiyetlerini milâttan önce IX. yüzyılda tesis etmişlerdir. Fenikeliler'in kurduğu ve büyük gelişme gösteren Trablus bölgesi milâttan önce V. yüzyılda Kartaca'ya bağlandı. Yunanlılar, Sirenaika'ya gelerek milâttan önce 630 yılında Siren şehrini kurdular. Ülkenin doğusu Mısır'ın etkisindeyken Trablus Tunus'la irtibatlıydı. Numidya Kralı Massinissa, II. Kartaca savaşının ardından Trablus bölgesini ele geçirdi. Romalılar milâttan önce 146'da Kartaca'yı yıktıktan sonra hâkimiyetlerini bütün Kuzey Afrika'ya yaydılarsa da Oea, Sabratha ve Leptis Magna'ya özerklik verdiler. Ancak milâttan önce 46 yılında Numidya'yı topraklarına katınca bu üç şehri Afrika adıyla bir federasyonda birleştirip Roma'ya bağladılar. O dönemde büyük gelişme gösteren bölge Roma'ya aylık 10.000 kantar zeytin yağı vergi veriyordu. Milâttan önce 19'da İmparator Augustus zamanında Fizan ve Gadâmis Roma topraklarına katıldı. Sirenaika kısmen, milâttan önce II. yüzyıldan itibaren ele geçirildiyse de tamamı ancak milâttan sonra IV. yüzyılda imparatorluğa dahil edilebildi..

Leptis Magna'da doğan ve 193'te Roma imparatoru olan Septimus Sévèrus ve kendisinden sonra gelen imparatorlar Afrika eyaletine özel ilgi gösterdi. Milâttan sonra IV. yüzyılda tahrip edilen Leptis Magna, V. yüzyılda Giustiniano tarafından yeniden imar edilerek eyalet merkezi yapıldı. IV. yüzyılda gücü zayıflayan Roma'ya karşı isyanlar başladı ve Berberîler ayaklandılar. 366'da Leptis Magna ve Sabratha Romalılar'ın elinden çıkınca önemini kaybetti. Berberî saldırılarıyla iyice zayıflayan ülke 430 yılında Vandallar'ın işgaline uğradı. Bu istilânın Libya'yı iyice fakirleştirmesi Bizanslılar'ın işgalini kolaylaştırdı ve 535'te bölge Bizans hâkimiyetine girdi. Sahillerdeki önemli yerlerde ve kalelerde bir miktar asker bulunduran Bizanslılar, Berberîler'i kendi hallerine bırakıp yıllık belli miktarda vergi ödemeleri ve gerektiğinde asker desteği sağlamaları dışında herhangi bir şeye zorlamadılar.

Fenike, Kartaca, Yunan, Roma ve Bizans hâkimiyeti sırasında sahildeki önemli şehirlerle Afrika'nın iç bölgeleri arasında ticaret geliştirilerek yollar açıldı. Sabratha'dan başlayıp Gadâmis üzerinden Afrika içlerine giden yol

yanında Oea ve Leptis Magna'dan başlayan ve Fizan üzerinden giden güzergâh daha işlek ve emniyetliydi. Sirenaika'daki Apollonia, Berka, Bérénice ve Tocra şehirlerinin Çad, Kongo ve Habeşistan ile münasebetleri vardı. O çağlarda başlayan Afrika içlerinden fildişi, altın, deve kuşu tüyü, kıymetli taşlar, deri, abanoz ve esir ticareti XX. yüzyıla kadar devam etti.

Fetihten Osmanlılar'a Kadar. Hz. Ömer zamanında Amr b. Âs kumandasında

Mısır'ı fetheden İslâm ordusu (21/642) Bizans hâkimiyetine son vermek üzere Libya ile Tunus'u içine alan bölgeye yöneldi. Önce Berka (Sirenaika) ele geçirildi ve Levâte kabilesi 13.000 dinar cizye vermek şartıyla yerinde bırakıldı. Amr b. Âs'ın Trablus'a, Ukbe b. Nâfi'in Fizan'a düzenlediği seferlerden sonra Mısır'a geri dönen müslüman orduları 24 (645) yılında Trablus'a yeni bir sefer düzenledi ve 26'da (647) yeni Mısır valisi Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh'in seferi sırasında Sübeytıla'da Bizans Valisi Gregorios'u yendi. Bu savaşta İslâm ordusu 20.000, Bizans-Berberî ordu 120.000 civarında askerden oluşuyordu.

Hz. Ali ile Muâviye b. Ebû Süfyân arasındaki mücadele sırasında (37/657) Berberîler ayaklandılar. Emevî Devleti'ni kuran Muâviye, İfrîkıye'ye Muâviye b. Hudeyc kumandasında bir ordu gönderdi. Berberîler'i desteklemek üzere 30.000 kişilik bir Bizans birliği ve donanma geldiyse de Tunus'un kuzeyindeki liman şehri Benzert'i (Bizerte) fetheden (41/661) müslümanlar Trablus ve çevresini tekrar ele geçirdiler.

Ukbe b. Nâfi', Afrika'nın iç bölgeleriyle münasebetlerde önemli konumda olan Gadâmis'i 42 (662) yılında aldı. Daha sonra Veddân kasabası ile Fizan'ın merkezi konumundaki Zevîle'yi fethedip kendisine karargâh yaptı. Fakat Libya dahil bütün Kuzey Afrika'nın müslümanlarca kesin olarak ele geçirilmesini sağlayan seferler, 49-55 (669-675) yılları arasında yine Ukbe b. Nâfi'in kumandanlığı zamanında düzenlendi. Ukbe 50 (670) yılında Kayrevan şehrini kurarak karargâhını buraya taşıdı. Bu döneme kadar müslümanlar karşılarında Bizans ordusundan çok Berberî kabilelerinden Hevvâre ve Levâte'yi buluyordu. Bu kabileler de müslüman olmaya başlayınca belli başlı şehirlere karargâhlar kuruldu. Ukbe b. Nâfi', Berberîler'den bir ordu teşkil ederek Kuzey Afrika'daki seferlerinde

kullandı ve birçok başarı elde etti. Bu arada yeni Mısır valisi Mesleme b. Muhalled, Ukbe'yi İfrîkıye valiliğinden alıp yerine Ebü'l-Muhâcir Dînâr'ı tayin etti (55/675).

Görünüşte İslâmiyet'i kabul eden Berberî reisi Küseyle b. Lemzem güçlü kumandan Ukbe'nin valilikten ayrılması üzerine İslâm'dan dönerek ayaklandı ve üzerine ordu gönderilip esir alındı. Bu sırada Ukbe, Yezîd b. Muâviye tarafından ikinci defa vali tayin edilince (62/682) Küseyle'yi yakalatıp kendisine ağır muamelede bulundu. el-Mağribü'l-aksâ'da ordusuyla seferde iken Küseyle kaçarak kendisine katılanların başına geçti, Biskre'de Ukbe ile yanındaki 300 kişiyi pusuya düşürüp öldürdü (63/683). Züheyr b. Kays el-Belevî ve Ömer b. Ali el-Kureşî kumandasındaki İslâm ordusu da Kayrevan'dan Berka'ya çekilmek zorunda kaldı; Kayrevan Küseyle'nin kumandasındaki Berberîler'in eline geçti. 69 (688-89) yılında İfrîkıye valiliğine getirilen Züheyr b. Kays, Küseyle'nin üzerine yürüdü ve bu savaşta Küseyle öldürüldü. Bu arada Berka'yı işgal eden Bizanslılar'la yapılan savaşta Züheyr de hayatını kaybetti. Bu olayın ardından Kâhine adlı bir Berberî kadın İfrîkıye'nin iç kesimlerinde hâkimiyet kurdu. Bizanslılar da Kartaca gibi sahil şehirlerini zaptettiler. Züheyr'den sonra bir süre boş kalan İfrîkıye valiliğine 73'te (692) Hassân b. Nu'mân el-Gassânî tayin edildi. Berka ve Trablus'u tahkim eden Hassân Kayrevan'ı yeniden ele geçirdi ve Kartaca'yı Bizanslılar'dan geri aldı, ayrıca Benzert'i fethetti. Daha sonra Kâhine üzerine yürüdüyse de yenilerek Berka'ya çekildi (77/696). Bu sırada Kartaca tekrar Bizanslılar'ın eline geçti. Halife Abdülmelik b. Mervân'ın içerideki karışıklıkları halletmesinden sonra yardım göndermesi üzerine Hassân Kâhine'nin üzerine yürüdü; Kābis, Kafsa, Kastilya ve Nefzâve'yi itaat altına aldı, yapılan savaşta Kâhine öldürüldü (79/698). Kendilerine eman verilen ve İslâmiyet'i kabul eden Berberîler'le güçlenen Hassân Kartaca'yı geri aldı ve İfrîkıye kesin biçimde İslâm hâkimiyetine girmiş oldu. Hassân, denizden gelecek saldırılara karşı bir donanma oluşturmak amacıyla Tunus şehrini kurup bir tersane inşa ettirdi. O zamana kadar Mısır valilerine bağlı olan İfrîkıye valileri bu tarihten itibaren doğrudan halife tarafından tayin edilmeye başlandı.

Hassân b. Nu'mân'dan sonra İfrikıye valisi olan Mûsâ b. Nusayr zamanında Kuzey Afrika'daki fetihler tamamlandı ve 88 (707) yılında burası Tunus ve Trablus'tan ibaret İfrîkıye, el-Mağribü'l-evsat (Cezayir) ve el-Mağribü'l-

aksâ (Fas) adıyla üç bölgeye ayrılıp her birine âmiller gönderildi. İç işlerinde bağımsız olan Trablus âmilliği İfrîkıye eyaletine vergi ve asker gönderiyordu. Libya'nın diğer iki bölgesi olan Bingazi ve Fizan da idarî bakımdan Trablus'a bağlı görünmekle birlikte iç işlerinde serbest idiler.

Roma ve Bizans dönemlerinde kendilerine verilen imtiyazların Araplar tarafından kaldırılmasından rahatsız olan Berberî kabilelerinden Hâricîliğin İbâzıyye kolunu benimseyenlerin Trablus'a saldırarak burayı ele geçirmesi üzerine (123/741) İfrîkıye valiliğine tayin edilen Hanzale b. Safvân el-Kelbî onların üzerine yürüdü ve Karn mevkiinde Berberîler'i bozguna uğratarak (124/742) bölgedeki Berberî isyanlarını bastırdı.

Abbâsîler döneminde İfrîkıye'de ayaklanmalar devam etti. 140 (757) yılında Trablusgarp bölgesi İbâzîler'i tarafından imam seçilen Ebü'l-Hattâb el-Meâfirî önce Abbâsî âmili Amr b. Süveyd'in elindeki Trablus'u, ardından Verfecûme Berberî kabilesinin elindeki Kayrevan'ı aldı. Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr'un emriyle Mısır Valisi Muhammed b. Eş'as el-Huzâî'nin Avvâm b. Abdülazîz el-Becelî ve ardından Ebü'l-Ahvas Ömer b. Ahvas el-İclî kumandasında gönderdiği ordular Ebü'l-Hattâb'a yenilince Muhammed b. Eş'as 40.000 kişilik bir ordu düzenleyerek Ebü'l-Hattâb'ın üzerine yürüdü ve onu mağlûp ederek Trablusgarp ile Kayrevan'a hâkim oldu (144/761).

Daha sonraki yıllarda Berberîler'den Sufriyye Hâricîleri'nin reisi Ebû Kurre el-İfrenî'yi cezalandırmak için Ebû Ca'fer el-Mansûr'un gönderdiği Ağleb b. Sâlim kumandasındaki ordu başarılı olamadığı gibi Ağleb de öldürüldü (151/768); İbâzîler önce Trablus'u, ardından Kayrevan'ı ele geçirdiler. Abbâsî halifesi, İfrîkıye valiliğine tayin ettiği Ömer b. Hafs, İbâzî imamı Ebû Hâtim'e yenilince meşhur kumandanlarından Yezîd b. Hâtim'i 60.000 kişilik bir orduyla bölgeye gönderdi (154/771). Abbâsî ordusuyla Nefûse dağı civarında karşılaşan Berberîler yenildi; reisleri Ebû Hâtim el-İbâzî'nin öldürülmesinin (155/772) ardından Libya'da yeniden kontrol sağlandı.

Kuzey Afrika'da sonu gelmeyen ayaklanmalardan bunalan Halife Hârûnürreşîd, bölgede emniyet ve asayişi sağlamak amacıyla İfrîkıye valiliğine, veraset yoluyla çocuklarına geçmek üzere emîrlerinden Ağleb b. Sâlim'in oğlu İbrâhim b. Ağleb'i tayin etti; böylece Ağlebîler hânedanının

temelleri atılmış oldu (184/800). Ağlebîler devrinde Trablus'ta güvenlik sağlandığı için şehir gelişti. 196 (812) yılında İbâzî lideri Abdülvehhâb b. Abdurrahman'ın Trablus'ta çıkardığı isyanın sonunda iki taraf anlaştı ve Trablus'un sahil tarafı Ağlebîler'de kalırken iç kısımdaki batı tarafı Ağlebî hâkimiyetini tanımaları şartıyla İbâzîler'e verildi. Mısır'daki Tolunoğulları Devleti'nin hâkimi

Ahmed b. Tolun'un oğlu Abbas babasıyla arası açılınca emrindeki askerlerle batıya yöneldi. Libya'daki Berka ve Lebde'yi ele geçirip Trablus'u kuşattı. Ağlebîler, Nefûse kabilesinin İbâzî şeyhi İlyâs b. Mansûr'dan aldıkları yardımla İbn Tolun'u mağlûp ettiler (267/881).

Libya ve Tunus'u 184-296 (800-909) yılları arasında yöneten Ağlebîler Devleti, Kütâme kabilesinin de desteğini alan Şiî Ubeydullah el-Mehdî tarafından yıkılarak Fâtımî Devleti kuruldu. Bu dönemde Şiî ve Hâricî Berberîler arasındaki mücadele iyice arttı. Trablus ve Tunus Hâricîleri baş kaldırarak Trablus Valisi Mâknûn'u şehirden çıkardılar. 300 (913) yılında Fâtımî Halifesi Ubeydullah el-Mehdî'nin bunları cezalandırmak için oğlu Ebü'l-Kāsım'ın (Kāim-Biemrillâh) kumandasında gönderdiği ordu Hâricîler'i yendi ve onlardan 300.000 altın savaş tazminatı aldı. Ancak 332'de (943) Hâricî lideri Ebû Yezîd en-Nükkârî'nin Fâtımîler'e karşı isyanı çok şiddetli oldu; Kayrevan'ı ve diğer bazı şehirleri Fâtımîler'den aldı. Birkaç yıl süren bu mücadeleden sonra Fâtımîler bölgede yeniden hâkimiyet kurdular.

Halife Muiz-Lidîhillâh, Fâtımîler'in başşehrini Mısır'a taşırken Sanhâce kabilesinden Bulukkīn b. Zîrî'yi İfrîkıye ve Mağrib'e vali tayin etti (361/972). Bölgede bazı şehirleri ele geçiren Bulukkīn, karşı hareketleri bastırarak Fâtımîler'e bağlılığı korumaya çalıştı, 373'te (984) ölünce yerine oğlu Mansûr geçti. 391 (1001) yılında Trablus, Nefûse'nin desteklediği Fas'tan gelen Zenâte asıllı Benî Hazrûn'un eline geçti. Fâtımîler'e bağlılığını sürdüren Mansûr ve oğlu Bâdis'ten sonra Muiz b. Bâdîs dönemi İfrîkıye'de Berberî hâkimiyetinin en geniş ve parlak devri oldu. Muiz bu gücüne güvenerek 440 (1049) yılında Fâtımîler'e karşı çıkıp Abbâsîler'e bağlandı ve bölgede Mâlikî mezhebini yaymaya çalıştı. Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh, Zîrîler'i cezalandırmak amacıyla Yukarı Mısır'daki Benî Süleym ve Benî Hilâl kabilelerini Trablusgarp ve İfrîkıye'ye göç etmeleri

için teşvik etti. Zîrîler hânedanının elindeki toprakları kendilerine verdiğini ve yaptıkları şeylerden dolayı cezalandırılmayacaklarını bildirdi. Kısa sürede bölgeye hâkim olan bu iki kabile İfrîkıye eyaletini aralarında taksim etti. Benî Süleym'e Berka, Benî Hilâl'e Trablus düştü. Berberîler'in büyük bir kısmı yurtlarını terkedip güneydeki dağlık bölgelere ve çöllere çekildi. Ordusu bozguna uğrayan Muiz, Kayrevan'a çekildiyse de orada tutunamayarak (449/1057) Mehdiye'deki oğlu Temîm'e sığındı. Topraklarının büyük bir kısmını Benî Hilâl'e kaptıran Zîrîler'in hâkimiyeti Temîm b. Muiz zamanında (1062-1108) sahil şeridinde Sûse'den Kābis'e kadar olan bölgeyle sınırlıydı. Bu tarihten itibaren daha çok sahil boyu ve Akdeniz'deki adalarla ilgilenen Zîrîler Ceneviz, Pisa ve Norman ordularıyla savaştılar. Zîrîler giderek güçlerini kaybederken Sicilya Kralı Ruggerio Normanno'nun 541 (1146) yılında gönderdiği ordu İfrîkıye'deki Zîrî hânedanına ve Libya'daki Benî Hazrûn iktidarına son verdi. Ancak Trablusgarp'ta altı ay kaldıktan sonra iç taraflardaki Araplar'la anlaşan Berberîler'in saldırılarından emniyette kalamayacağını anlayarak idareyi ahalinin seçkinlerinden Yahyâ b. Matrûh'a bırakıp çekildi. 555 (1160) yılına kadar Libya'yı Sicilya adına yöneten Yahyâ b. Matrûh aynı yıl Mağrib'de kurulan Muvahhidler Devleti'ne bağlandı. Murâbıtlar Devleti'nin kurucusu Yûsuf b. Tâşfîn'in soyundan gelen ve Mayorka adasının hâkimi olan Ali b. Gāniye, atalarının devletini yeniden diriltmek için Muvahhidler'le mücadele ederken Bağdat Abbâsî hilâfetine bağlılık belirterek yardım istedi. Bunun üzerine Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin yeğeni Takıyyüddin Ömer'in kölelerinden Şerefeddin Karakuş, emrindeki askerî birlikle Mısır'dan gelerek Fizan bölgesinde Hevvâre asıllı Benî Hattâb'ın idaresindeki Zevîle'yi ele geçirdi; ardından çevredeki diğer bazı şehirleri ve Trablus'u zaptetti. 581'de (1185) Trablusgarp'a gelen Ali b. Gāniye Karakuş, Benî Hilâl ve Benî Süleym Arapları ile kurduğu ittifak sayesinde Tunus ve Mehdiye şehirleri dışında bütün İfrîkıye eyaletini ele geçirdi. Ali b. Gāniye birkaç yıl sonra ölünce yerine geçen kardeşi Yahyâ ile Karakuş arasındaki ittifak bozulunca bağımsız hareket ettiler. Yahyâ Cerîd, Kayrevan, Mehdiye, Trablus, Kābis ve Tunus'u zaptetti.

Benî Gāniye ve Karakuş'a karşı verdiği mücadelede üstünlük sağlayan Muvahhid Hükümdarı Muhammed en-Nâsır, 603'te (1206-1207) Mehdiye ve Tunus'u alarak Ebû Muhammed Abdülvâhid b. Ebû Hafs'ı İfrîkıye'ye vali tayin etti. İfrîkıye bundan sonra Hafsîler'in idaresine geçti (625/1228).

723 (1323) yılına kadar Libya bölgesi Hafsîler hânedanına bağlı kaldı. Hafsîler'in iç karışıklıklar yüzünden zayıfladığı bu dönemde Trablusgarp'ta kısa zaman içinde yönetim birkaç defa el değiştirdi. Sonunda Hevvâre'nin Zâkûga koluna mensup Sâbit b. Ammâr şehre hâkim oldu, böylece Ammâroğulları (Benî Ammâr) hânedanının temeli atıldı (727/1327). Sâbit'in ardından oğlu Muhammed, ondan sonra bunun oğlu Sâbit Trablus'u yönetti. 756'da (1355) Ceneviz Amirali Philippo Doria Trablusgarp'ı ele geçirdi. Ancak beş ay sonra şehri Merînîler'e tâbi Kābis ve Cerbe Emîri Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ali el-Mekkî'ye 50.000 miskal altın karşılığında sattı. Şehir bir müddet Ahmed el-Mekkî ve oğlu Abdurrahman'ın yönetiminde kaldı. Güneyde ise XIV. yüzyılda Fas'tan gelerek Fizan'da kurdukları Merzuk şehrini merkez yapıp bölgenin hâkimiyetini ele geçiren Evlâd-ı Muhammed, Kânim Sultanlığı'nı saldırılarıyla rahatsız etmeye başlayınca adı geçen sultanlık Fizan'ı aldı ve Osmanlı hâkimiyetinin sağlanmasına kadar burayı bir müddet idare etti.

Hafsîler'in 771'de (1369-70) Tunus'a yeniden hâkim olmaları üzerine, daha önce Ammâroğulları'ndan kaçıp İskenderiye'ye giden Ebû Bekir b. Muhammed, Trablusgarp'ı tekrar ele geçirerek (772/1370-71) Benî Ammâr hânedanını yeniden kurdu ve Hafsîler'e bağlılık arzetti. Ondan sonra gelen yöneticiler kendi içlerindeki çekişmeler yanında bazan Hafsîler'den bağımsız davrandılar, bazan onlara tâbi oldular. Şehir bu arada Sicilya kralının, ardından da Hafsîler'in eline geçti ve Ammâroğulları hânedanına son verildi (803/1401). Bu dönem İspanyollar'ın burayı istilâsına kadar devam etti.

İspanyollar, Endülüs'teki müslüman şehirlerini birer birer ele geçirdikleri gibi güçlerini Kuzey Afrika'ya yönelterek buradaki şehirleri de zaptetmeye başladılar. 916 (1510) yılında Kastilyalı V. Ferdinand'ın Petro de Navarro kumandasında gönderdiği ordu Trablusgarp'ı Hafsîler'in elinden aldı, halkın bir kısmını kılıçtan geçirdi, geri kalanları da şehir merkezinden uzaklaştırdı. Şarlken zamanında şehrin surlarını yükseltmeleri şartıyla ahalinin geri dönmesine izin verildi. 937'de (1530) burayı Malta şövalyelerine (İsbitâriyye) veren Şarlken, üç yıl sonra Barbaros Hayreddin Paşa tarafından ele geçirilmesine engel olamadı (940/1533-34). Ancak tekrar şehre saldırıp burayı geri alarak hıristiyan din adamlarına devrettiyse de Turgut Reis ve Kaptanıderyâ Sinan Paşa şehri 958 (1551) yılında onların

elinden aldılar ve Osmanlı Devleti topraklarına kattılar. Evlâd-ı Muhammed'in elindeki Fizan ise 985'te (1577) Osmanlı hâkimiyetine girdi.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, Fütûḥu İfrîḳıyye, Tunus 1966, I-II, tür.yer.; Mehmed Muhsin, Afrika Delîli, Kahire 1312, s. 58-76, 486; Ahmed Bek en-Nâib el-Ensârî et-Trablûsî, el-Menhelü'l-ʿaẕb fî târîḫi Ṭarablusġarb, İstanbul 1317, s. 8-174; Hasan Sâfî, Trablusgarb Tarihi, İstanbul 1328, s. 4-39; Mehmed Nuri - Mahmud Naci, Trablusgarb, İstanbul 1330, s. 8-128; R. Mantran, "La Libye des origines à 1912", La Libye nouvelle rupture et continuité, Paris 1975, s. 15-26; H. Gueneron, La Libye, Paris 1976; P. Audibert, Libye, Paris 1978; Mustafa Hoca, Târîḫu Fîzân: Merkezü'l-cihâdi'l-Lîbîn, Trablusgarp 1979, s. 39, 52-86; Celâl Tevfik Karasapan, Libya, Trablusgarp, Bingazi ve Fizan, Ankara 1979, s. 12, 46-93; Sâlih Mustafa Miftâh el-Müzeyyenî, Lîbyâ münẕü'l-fetḥi'l-ʿArabî ḥattâ intiḳāli'l-ḫalîfeti'l-Fâṭımiyye ilâ Mıṣr, Bingazi 1994, tür.yer.; Aydoğan Köksal, Afrika Genel ve Ülkeler Coğrafyası, Ankara 1999, s. 352-354; R. G. Goodchild, "Byzantines, Berbers and Arabs in 7th Century Libya", Antiquity, XLI (1967), s. 115-124; Mahmûd Ebû Savve, "Rüʾye cedîde li'l-fetḥi'l-İslâmî li'l-Lîbyâ", Mecelletü'l-Büḥûs̱i't-târîḫiyye, VIII/1, Trablus 1986, s. 35-70; E. U., "Libye", EUn., IX, 993-995.

Ahmet Kavas Osmanlı Dönemi.

Osmanlılar'ın bugünkü Libya'yı içine alan ve Mağrib denilen Kuzey Afrika'ya ilgi duymaları XV. yüzyılın sonlarından itibaren başlar. Pîrî Reis'in Kitâb-ı Bahriyye'sinde Trablus, Misillâte, Misrâte, Berka, Tubruk, Sellûm limanlarının özellikleri ve tarihçeleri yer alır. 1510'da Trablus'un İspanyollar'ca işgalinden evvel o sularda amcası Kemal Reis ile birlikte bulunmuş olan Pîrî Reis'in, "Trablus halkı devletlü hünkâra bir kâğıt gönderip bir sancak beyi isterler" şeklindeki kaydından isteğin öncelikle yerlilerden geldiği anlaşılır. Orta Afrika'nın başlıca köle ve altın tozu ticaretinin Akdeniz'e çıkış limanı olan Trablus İspanyol işgaliyle önemini

tamamen kaybetmiş ve kervanlar başka İslâm limanlarına yönelmişlerdi. Özellikle Trablus'a 12 mil mesafedeki Tâcûrâ gelişme göstermişti.

1519'da Tâcûrâ'dan bir heyet İstanbul'a gelip kurtarılmalarını yeniden istedi. Kanûnî Sultan Süleyman'ın emriyle Harem ağalarından Hadım Murad Ağa bir filo ve bir miktar askerle Tâcûrâ'ya yerleşti. İspanyollar'ın Malta şövalyelerine devrettikleri Trablus'un ülke içiyle ilişkisi azaldı. Osmanlılar'ın Batı Akdeniz'de ağırlıklarını iyice hissettirdikleri bir dönemde Trablus şehri Turgut Reis'in gayretleriyle 15 Ağustos 1551'de ele geçirildi. Şehir eski ticaretine ve zenginliğine kavuştu ve tekrar bölgenin merkezi oldu.

Bugün Libya adı altında toplanan Trablus, Bingazi, Fizan bölgeleri o dönemde nisbeten birbirlerinden ayrı olup son ikisi Trablus'a göre çok daha sınırlı bir nüfusa ve stratejik / ticarî öneme sahipti. Bingazi, Mısır'ın Osmanlı Devleti'ne bağlanmasının ardından kendiliğinden kontrol altına girmişti. Fizan ise görünüşte bağımsız olmakla birlikte Trablus'taki yönetimi dikkate alıyordu. Kervan ticaretini tehdide kalkıştığında hemen cezalandırılıyor, bunun dışında kendi haline bırakılıyordu. Bu geniş bölgede sadece birkaç yüz bin kişi yaşıyordu.

Osmanlı Devleti için Trablusgarp Ocağı'nın da içinde yer aldığı Garp ocakları birer üretim ve gelir kaynağı olmaktan ziyade imparatorluğun ve İslâm dünyasının savunmasında ileri karakol sayılıyordu. Deniz akıncılığı ve korsanlık esas faaliyet alanını oluşturuyordu. Bunda hıristiyanların karşı saldırısını önlemek temel amacı teşkil ediyordu. Ocaklar için tasarlanan işleyiş düzeninin de bu ileri karakol niteliğine uygun olması gerekiyordu. Yerlilerin örgütlenme ve savaşçılık düzeylerinin çok ilkel olması kadar denizcilik alanında da sınırlı bilgiye sahip bulunmaları sebebiyle gerekli kadrolar iki üç yıllık aralarla Anadolu'dan devşiriliyordu. Tamamen Türk kökenli olan yeniçeri ve leventler savaşlarda İstanbul'dan gelen emirlere göre devletin destekçisi olmakla yükümlüydüler. Yerli halk İslâmî uygulamalarda serbestliğe kavuşmaktan ve kazançlarını yabancılara kaptırmamaktan dolayı memnundu. Bundan dolayı yeni düzen başlangıçta sorunsuz yerleşti. Ayrıca ilke olarak evlenmemeleri gereken yeniçerilerin yani ocaklıların yerli kadınlarla evlenmesinden doğan erkek çocuklarının "kuloğlu" adı verilen bir Türk-Arap karışımı nesil meydana çıkarması da

kaynaşmaya önemli katkıda bulundu. Böylece oluşan toplumsal yapı dört tabakaya ayrıldı. Ocaklı denilen ilk tabaka büyük oranda Türkler'den ve az sayıda ihtidâ eden Avrupalı korsanlardan meydana geliyordu, bunlar bütün yönetim gücünü ellerinde bulunduruyorlardı. Etkenliğini XVII. yüzyılda hissettirmeye başlayan kuloğulları denilen ikinci tabaka ise şehrin surları dışındaki -daha çok göçebelerle ilgili-güvenlikten ve vergileri toplamaktan sorumluydular. Üçüncü tabakayı oluşturan yerli müslüman halk reâyâ (haraç, öşür, zekât vermeye ve daha başka aynî-nakdî yükümlülüklere tâbi olanlar) ve mahzen (şer'an muayyen vergilerden başka vergi ödemeyen, ancak hükümetin emrinde bazı görevleri yerine getirmek için hazır bekleyenler) diye ikiye ayrılıyordu. Reâyâ daha çok şehirlerde ve şehir çevrelerinde vahalarda yerleşmiş olanlardı. Mahzenler ise göçebe aşiretlerdi. Son tabaka olarak gayri müslimler özellikle İspanya'dan gelmiş yahudilerden müteşekkildi. İbn Galbûn'un tarihinde bölgeye Türk hâkimiyetiyle refah ve huzur ortamı geldiği, Turgut Reis'in beylerbeyiliği yıllarında (1553-1565) Trablus şehrinin nüfusunun çok arttığı ve halkın zenginleştiği, yeni yönetimin İbn Nüveyr aşiretine bazı imtiyazlar tanıyarak çöl-sahil dengesini sağladığı anlatılır.

Libya, XVI. yüzyılın sonunda Akdeniz ile Atlas Okyanusu arasında beliren yeni ekonomik dengenin etkisiyle giderek çalkantılar içine düştü. İstanbul'dan gönderilen ve her üç yılda bir değiştirilen beylerbeyilerin yeni çözümler bulması kolay değildi. Sorunlara yerel çözümler arama gereği, beylerbeyilerle ocaklıların temsilcisi "dayı"lar arasında bir dengenin oluşmasına yol açtı. Geçici olduklarını bilen beylerbeyiler kenarda durmayı ve temelli icraatlara girişmemeyi tercih ettiler. Deniz akıncılığını da korsanlığı da İstanbul'dan gelen emirlere zaman zaman uymanın dışında dayılar istedikleri gibi yönlendirmeye giriştiler.

Tâcûrâ'da, Misrâte'de, Cebeliahdar ve Fizan'da çıkan iç karışıklıkların bastırılması gerektiğinde İstanbul'daki merkezî hükümetin her zaman yardımcı olamaması, durumu zaman zaman zorlaştırıyordu. Trablus, XVII. yüzyıl boyunca diğer iki Garp Ocağı ile birlikte deniz akıncılığının yanı sıra korsanlığı sürdürdü. Ancak dünya ekonomi merkezinin Akdeniz'den Atlas Okyanusu'na kaymış olması etkisini giderek arttırdı. Bu sebeple bazan büyük sıkıntılar yaşandı, bazan da Girit savaşı döneminde olduğu gibi (1645-1669) korsanlıktan önemli kazançlar sağlandı. Daha yoğun ticarete

geçme aşamasındaki İngiliz, Fransız, İspanyol hükümetleri, kendi gemilerini saldırıdan korumak için doğrudan dayılarla anlaşmalar yapmaya başlayınca Osmanlı merkezî hükümetinden tamamen kopmak söz konusu olmamakla beraber ocağın başına buyruk hareketleri biraz daha arttı.

1711'de dayılığa gelen Karamanlı Ahmed Bey, Osmanlı Devleti'nin şekilde kalmış olan beylerbeyi gönderme uygulamasını sona erdirdi ve dayılığın babadan oğula kalması geleneğini başlattı. Karamanlı hânedanını kurarak bir tür sultan nâibi niteliğini kazandı. Osmanlı Devleti'ne

bağlılığı tam olarak kopmamıştı, İstanbul'dan emir geldiği zaman donanmayla katkısını devam ettiriyor, yeniçeri ve leventlerini İzmir üzerinden sağlama geleneğini de sürdürüyordu. Ancak iç ve dış politikalarında oldukça bağımsız davranabiliyordu. Trablus'un başlıca gelirini oluşturan, yabancı gemilerin serbest saldırıya uğramadan seyrüsefer yapmalarını güvenceye alan ve karşılığında bunların para ödemesini sağlayan antlaşmalar yapmakta serbest hareket edebiliyordu. Esasen bu yetkiler mahallî idarelere bırakılmıştı.

XVII. yüzyılda Osmanlı merkezî idaresinin eyaletler üzerindeki kontrolünün giderek zayıflaması, Garp ocaklarının deniz akıncılığını kenara itip birbirleriyle uğraşma eğilimlerinin artmasına yol açtı. Ekonomik bunalıma ek olarak 1793'ten itibaren Karamanlı ailesi içinde başlayan iktidar çekişmeleri de Trablus'un gücünü azalttı. XIX. yüzyılın başında geçmiş yüzyılın tam aksi bir durum ortaya çıktı. İsveç, Amerika, Sardinya, Napoli, İngiltere ve Fransa ile çıkan çatışmalar sonunda yıllık haraç alma imkânı tamamen ortadan kalktığı gibi verilen zararların tazmini zorunluğu da ortaya çıktı. Silâh gücü yüksek modern gemiler karşısında Trablus gemilerinin dayanması mümkün olmuyordu. Tazminatları ödeyebilmek için Yûsuf Paşa sarraflarla anlaşmak ve borç almak zorunda kaldı. Bir yandan da askerin parası ödenemediğinden onların ayaklanmasını önlemek gerekiyordu. İngiliz, Fransız, Sardinya konsolosları eyaletin iç işlerini yönetir hale gelmişlerdi. Ayrıca Yûsuf Paşa'nın Batılılar'ın aralarındaki çekişmelerinde rol oynamaya kalkışması, Amerika ile savaşı (1802), Mısır'a saldırdığı sırada (1798) Fransa'nın tarafını tutması, Napolyon'un yenilgisi üzerine onun da istenmeyenler arasına konulması sonucunu doğurdu.

1827’de ülkedeki ekonomik bunalım son haddine varmıştı. Vergilerin affedilmesi gibi gerçekleştirilmesi güç bir vaadde bulunan Yûsuf Paşa daha sonra borçlarını karşılayabilmek için ağır vergiler koymak zorunda kaldı. Gözünü Afrika’daki Osmanlı topraklarına dikmiş olan İngiltere ile Fransa ayaklanan aşiretleri yanlarına çekmek için para ve silâh yardımına giriştiler. 1827’de Fransa’nın Cezayir’e karşı başlattığı saldırının yayılacağı anlaşılıyordu. Bu arada Karamanlı ailesi kendi içinde iktidar çekişmesinden vazgeçmiyordu. Daha 1792’de anarşinin arttığı, ticaretin bozulduğu dönemde Trablus şehrinin ileri gelenleri İstanbul’a başvurup Karamanlı ailesinden valiliğin alınmasını ve padişah tarafından bir valinin gönderilmesini istemişlerdi. Bütün Garp ocakları gemilerinin de katkısıyla oluşan Osmanlı donanması, Yunan isyanı sebebiyle Avrupa müşterek donanması tarafından 1827’de Navarin’de yakılmış olduğundan Bâbıâli Cezayir’e bir yardımda bulunamadığı gibi Trablus’a da bir şey yapamıyordu. Karamanlı ailesini barıştırıp meseleyi çözmeye çalıştılar. Ancak Karamanlılar’dan Ali Paşa ile Mehmed Paşa’nın çekişmesi bir türlü sona ermedi. Çevre aşiretleri de -Cebel tarafında Şeyh Guma, Fizan’dan Sirte’ye kadar Abdülcelîl reisliğinde-ikiye ayrılmış, rakipleri destekliyordu. Bu eylemlerinde bozulmuş olan sahilçöl dengesini ikincinin lehine yeniden kurma arzusu da vardı. Aşiretlerin her zamanki gibi daha bağımsız olmayı arzulamalarına karşılık şehirliler, 1832’de İstanbul’dan gelen ara bulucuya devlete bağlanmayı istediklerini bildiren bir dilekçeyi verdiler.

Bâbıâli’nin gönderdiği yirmi iki kadırga ile 6000 asker Mayıs 1835’te Trablus Limanı’na girdi ve bölgenin merkeze bağlandığı ilân edildi. Şehirliler memnun oldularsa da aşiretler eylemlerini sürdürdüler. Abdülcelîl 1841’de yakalanıp idam edilinceye kadar çarpışmaya devam etti. Şeyh Guma’nın isyanının bastırılması zorlaşınca kendisine bazı imtiyazlar tanınarak anlaşmaya varıldı, arkasından da Guma tutuklanıp Trabzon’a sürüldü. Ancak 1854’te İngiliz konsolosunun yardımıyla tekrar Cebel’e döndüğünden ayaklanma yeniden başladı. 1856’da yakalanıp idam edilince yirmi bir yıl süren bir mücadeleden sonra bölge tamamen merkeze bağlanmış oldu.

Bölgenin merkeze bağlanmasını İngiliz ve Fransızlar, Karamanlı yöneticilerin Avrupalılar’dan aldıkları borçları Osmanlı Devleti’nin

üstlenmesi şartıyla kabul ettiler. Bâbıâli, gelir getirmeyen ve üretimi olmayan Libya için gerekli ekonomik temeli oluşturmaya, kervan yollarının işlerliğini sağlamaya çalıştı. Fransa'nın Gat ve Gadâmis vahalarına göz koyduğu biliniyordu. Bâbıâli'nin tam bir çözülmeyi önlemek için kararlı davranmasından başka çaresi yoktu. Zira Osmanlı idaresini istemeyen bir kesim bulunsa da çoğunluk buna karşı değildi. Nitekim Orta Afrika'da siyahîler ülkesinin kilidi mesabesinde bulunan Gat kasabasının halkı 1849, 1854, 1858 ve 1862'de Fizan'daki Osmanlı kaymakamına başvurup sancak ve ordu gönderilmesini istemişlerdi. Önceleri ihtiyatlı davranan Bâbıâli, 1875'te Gatlılar'a ek olarak Tevarik (Tuareg) aşiretlerinden Azgerler'in hepsinin ve Hükkârlar'ın (Hoggarlar) büyük kısmının müracaatı üzerine Gat'a Türk bayrağını çekti. Bunu Temasin, Tîbû ve Kavar halkının Osmanlı idaresini istemesi izledi.

Ekonomiyi geliştirme girişimleri ise çok daha büyük zorluklarla karşılaştı. Osmanlılar, Bilâdüssûdan ticaretinin kervanlarla Trablus'a varmasını güvence altına alıp ticarî gelişmeyi destekledi. Böylece en azından yüzyılın sonuna, Mısır ve Sudan İngiliz kontrolüne girinceye kadar Libya rahat bir dönem yaşadı. Ancak kendine yeterli bir ekonomik yapının oluşturulması mümkün olmadı. Eyalet merkeze vergi yollamadı, daima merkezden gelen ödeneklerle yaşayabildi.

Tanzimat'la başlatılan reformlar, Libya'da gerek nüfusunun azlığı (Trablus'ta 1908'de sadece 32.000 kişi vardı, bütün Libya'da nüfus 500-600.000 dolayındaydı), gerekse ekonomik gücünün sınırlılığına bağlı olarak yavaş ilerledi. 1840'larda eyalet sancak, kaza ve nahiyelere ayrıldı. Eyalet meclisi, sancak ve kaza idare meclisleri kurularak, hatta bazı bölgelerde yerlilerden kaymakam ve müdür tayin edilerek halkın yönetime katılmasında ilk adımlar atıldı. 1864'te Trablusgarp vilâyet, 1877'de Bingazi ayrı bir sancak oldu. 1877 Osmanlı Meclisi'ne Mustafa el-Hemdânî, Süleyman Kapudan ve Hacı Ahmed Galib Bey Trablus adına katıldı. Tesisler ve imar açısından eskiden cami ve çarşıyla sınırlı olan girişimlerin yerini çağın ihtiyaçlarına uygun, idarî ve sosyal hizmetlere yönelik olanlar aldı. Süvari ve topçu kışlaları ilk adımı oluşturdu. 1860'larda ilk matbaa kuruldu ve ilk gazete vilâyetin Türkçe-Arapça gazetesi olarak Trablusgarb adıyla yayımlandı. 1877'de bir askerî, bir sivil rüşdiye ile on beş erkek, bir kız ilkokulu vardı. 1899'da Fünun ve Sanayi

Mektebi kuruldu. 1911'de İtalyan işgalinden önce şehre borularla su getirilmiş, kuyular açılmış, Trablus ve Bingazi limanlarının inşası için ilk adımlar atılmış, dut ağacı dikme kampanyası ile ipekçilik geliştirilmeye çalışılmış, karantina uygulaması başlamış, telgraf bağı kurulmuş, telsiz telgrafla İstanbul bağlantısı sağlanmış, bir ziraat okulu ile 160 ilkokul açılmıştı. Belediye örgütlenmesi gerçekleştirilmiş, belediye meclisi yerli halkın isteklerini yansıtacağı bir yer haline dönüşmüştü.

1908 Osmanlı Meclisi'ne Mustafa Efendi (Hums), Ömer Mansur Paşa ve Yûsuf Şetvan Bey (Bingazi), Ferhad Bey, Sâdık Bey ve Mahmud Nâci Bey (Balkış) (Trablusgarp), Câmi Bey (Baykurt) (Fizan), Süleyman el-Bârûnî (Cebeligarbî) milletvekili olarak katılmışlardı.

1878'de Osmanlı Devleti'nin Rusya'ya yenilmesi ve arkasından Tunus'un Fransa (1881), Mısır'ın İngiltere (1882) tarafından işgali, Afrika'nın tamamıyla paylaşılması pazarlıkları çerçevesinde Libya'nın tâlipleri arasında tartışmaların açık açık yapılması yeni bir dönemi başlattı. Afrika'daki bu son toprakları koruyabilmek için Osmanlı idaresinin çok daha ciddi planlar hazırlaması gerekiyordu. Osmanlı yönetimi, yerli halkın savaşa hazırlanması ve bir kara savaşında ihtiyaç duyulacak silâhları depo etme planını benimsedi. Böylece sahil boyunca Trablus'tan Sellûm'a kadarki bölgede silâh depoları teşkil edildi. Çoğunlukla kuloğullarından ve göçebe aşiretlerden Hamidiye alayları oluşturularak halkın askerliğe alıştırılmasına girişildi. Ancak Abdülhamid'in ihtiyatlı davranışı bu uygulamada da kendini gösterdi. Silâhların halka verilmesine müsaade edilmedi, depolarda merkezden gelen birliklerin kontrolünde tutuldu. Buna karşılık bölgenin ileri gelenlerini elde etmek için sistemli bir politika izlendi. Unvanlar, nişanlar dağıtıldı. Batılılar'ın genel bir İslâm ayaklanması korkusuyla panislâmcılık olarak nitelediği bu politika aslında eylemci değil sadece dayanışmacı idi. Bölgenin ileri gelenlerinden ve Medeniyye tarikatından Şeyh Zâfir danışman olarak İstanbul'a çağrıldı, bütün ileri gelenlerin oğulları İstanbul'da açılan aşiret mektebine aldırılarak bağlılıkları güçlendirilmeye çalışıldı. Diğer önemli bir girişim de 1837'de kuruluşundan yarım yüzyıl sonra zâviyelerinin sayısı 100'ü bulmuş olan Senûsiyye tarikatının Osmanlı tarafına çekilmesidir. Sultan Abdülaziz'in ferman verip zâviyelerine haklar tanıdığı Senûsîlik, Berka'dan Çad ve Bilâdüssûdan'a giden kervan yollarını kontrolüne alarak sadece dinî bir

hareket olmadığını, bir fizikî güç de olabileceğini kanıtlamıştı.

Sömürge paylaşmasına pek geç giren İtalya, 1896'da Adve'de (Adwa, Adoua) Etiyopyalılar'a yenilince gözünü doğrudan Libya'ya dikti. Buranın İngilizler'in ya da Fransızlar'ın eline geçmesini istemiyordu. Onlar da Avrupa'da ittifak grupları arasındaki dengede güçlerini arttırmak için İtalya'nın Libya üzerindeki hakkını kabule yanaştılar. Resmî İtalyan açıklamalarında asla işgal arzusu ileri sürülmedi, sadece Libya'nın İtalyan imtiyaz bölgesi sayılacağı ve burada ticarî girişimlerde İtalya'nın onayının gerekli olduğu belirtildi. "Barışçı ekonomik sızma" adı verilen bu politika diğer Avrupalılar'ınkine nazaran daha az tehlikeli göründüğünden Abdülhamid, Avrupalılar'ın tek bir cephede birleşmesini önlemek için İtalya'ya doğrudan karşı çıkmadı, aksine dostça bir politika izledi; yalnız engellemelerini el altından sürdürmeye çalıştı. Ancak böyle bir hakka sahip olma fikri giderek İtalya'da Libya'yı doğrudan ele geçirme fırsatı olarak görülmeye başlandı.

Üretimi çok sınırlı olan, geliri giderini karşılayamayan vilâyetin ithalâtı (manifatura, demir, un, kereste vb.) daima ihracatından (devekuşu tüyü, halfa otu, fildişi, kırmızı biber, deri) daha fazlaydı ve Avrupa'ya ekonomik bağımlılığı artıyordu. 1883'te Trablus Limanı'na 163 buharlı Avrupa gemisine karşılık sadece otuz beş Osmanlı bandıralı gemi gelmişti. Anavatanla bağlantıyı dahi muntazam Avrupa gemileri sağlıyordu. Osmanlı Devleti'nin ekonomik zorlukları karşısında İtalya yavaş yavaş bu boşluğu doldurmaya yöneldi. Postahaneler açtı, Libya limanları arasında İtalyan posta seferleri düzenledi. Banco Di Roma'nın bir şubesini burada kurdu ve bunları gerçekleştirme yolunda işi savaş tehditlerine kadar vardırdı. Uzun süre direnen Osmanlı Devleti sonunda her birine teker teker izin vermek zorunda kaldı. Özellikle Banco di Roma yanına çekmek istediği yerli kesimi tatmin için para dağıtma, özel yatırımlara yardım etme açısından büyük faaliyet gösterdi. Vali ve kumandan Receb Paşa bu para oyunlarına karşı Ziraat Bankası'nı açtırmayı denedi, ancak kaynak zayıflığı İtalyan bankası ile yarışmaya imkân vermedi. Yerli halkla yöneticiler arasında beliren bu kopuş, kuloğullarının asırlardır sahip oldukları imtiyazların 1902'de iptal edilmesiyle yeni bir aşamaya girdi.

1890'ların ikinci yarısında eyaletin toplumsal yapısını çok etkileyecek bir

oluşum ortaya çıktı. Toplu halde Trablus'a sürülen, bazıları da Fizan'a gönderilen özellikle tıbbiyeli ve harbiyeli Jön Türkler daha sonra vilâyetin çeşitli hizmetlerinde görevlendirildi. Bunlar, doktor, öğretmen, belediye memuru olarak toplumun çeşitli kesimleriyle kaynaştılar. Osmanlı Devleti bölgeyi terkettikten sonra işgalcilere direnen Libyalılar arasında bu kadro önemli rol oynadı.

1908'de Meşrutiyet'in ilânı Trablus'ta hiç görülmemiş nümayişlerin yapılmasına yol açtı. Sürgün Jön Türkler sokaklarda günlerce gösteriler yaptı. Genellikle onlardan hep uzak durmuş olan yerli halk bu gösterilere de katılmadı. Hatta belediye reisi Hassuna Paşa'nın önderlik ettiği bir kesim tepki bile gösterdi. Bunları bastırmak üzere İttihat ve Terakkî Mustafa Kemal'i görevlendirmek zorunda kaldı. Yerli aydınların bu heyecana katkısı ilk defa Trablus'ta bir basın patlaması şeklinde oldu. Avrupa saldırganlığına karşı bir İslâmî dayanışmayı savunan altı gazete çıkarıldı. Baş gösteren gerginlik ve gelişen olaylar sonucu İtalya Libya'yı doğrudan kontrolü altına almak için harekete geçti.

İtalyan İşgali Dönemi (1911-1943). 29 Eylül 1911'de Libya'nın liman şehirlerini bombalayan İtalya savaşı başlattı. Çok güçlü bir donanmanın desteğinde ilk hamlede 35.000 asker cepheye sevkedildi ve kısa zamanda sayıları 100.000'i buldu. Bütün vilâyetteki Osmanlı ordusu ise bir kısmı Yemen'deki ayaklanmayı bastırmak üzere çekilmiş olduğu için 5500 kişiden ibaretti. İtalyanlar, belediye reisi Hassuna Paşa ile yandaşları ve azınlıklardan destek görmekle birlikte genel olarak yerli halk tarafından iyi karşılanmadı. Tarihte ilk defa uçakla bombardımanın yapıldığı bu savaşta İtalyanlar'ın donanma toplarının eriştiği menzilden daha içerilere girememeleri ve sahilde sıkışıp kalmaları bütün dünyayı şaşkına çevirdi.

Bâbıâli, bir savaşa girişmesi halinde Balkan devletlerinin saldırısına uğrayacağını bildiğinden işi barış yoluyla çözmenin yollarını arıyordu. Buna karşılık genç İttihatçı subayların izinli sayılarak Libya'ya gitmeleri ve direnci örgütlemelerine müsaade edildi. Bunlar arasında Trablus kumandanı kurmay albay Neş'et Paşa, kurmay binbaşı Ali Fethi (Okyar), Yüzbaşı Nuri (Conker), Bingazi kumandanı Enver Paşa, Kolağası Mustafa Kemal (Atatürk), Süleyman Askerî ve Eşref Kuşçubaşı gibi daha sonra önemli roller oynayan isimler sayılabilir. Başarılı Trablusgarp savaşıyla İtalyanlar

sahil boyuna hapsedildi.

Bu ortamda dışarıda ve içeride meydana gelen olaylar devletin varlığını tehlikeye sokunca Osmanlı hükümeti Temmuz 1912'de İtalya ile gizli barış görüşmelerine başladı. Ekim ayının başında Balkan devletleri birbiri ardından savaş ilân edip saldırıya geçince barış görüşmeleri hızlandırıldı ve 18 Ekim 1912'de Uşi (Ouchy / Lozan) Antlaşması imzalandı. İtalyan hâkimiyetinin kabulüne karşılık müslüman kesim için bir sultan nâibinin Libya'da bulunması kabul edildi. Ancak bunun hiçbir idarî yetkisi olmayacaktı. Osmanlı Devleti savaşçılara yardımlarını kesecek ve askerlerini geri çekecekti. Balkan Savaşı dolayısıyla Libya cephesindeki genç subaylar da geri döndü.

Balkan savaşları ve I. Dünya Savaşı'nın ilk yılında İtalya'yı İngiliz-Fransız-Rus ittifakına kaptırmamak arzusuyla bir süre Osmanlı Devleti, Libya'da yerli halkın Ahmed Şerîf es-Senûsî liderliğinde sürdürdüğü dirence yardım yapamadı. Gerçi Uşi Antlaşması tam uygulanmıyordu. Libya milletvekilleri ve âyan üyeleri Osmanlı Parlamentosu'nda görevlerine devam etmekteydiler. Esas hedef İngiltere, Fransa ve Rusya olduğundan Ahmed Şerîf'ten Mısır tarafına saldırması istendi. Böylece Süveyş tehdit edilirken İngiliz ordusunun iki ateş arasında kalması arzulanıyordu. Senûsî liderleri "Afrika için emîrü'l-mü'minîn" unvanını kullanmaya başladılar. Osmanlı belgelerinde ise Trablusgarp ve Bingazi "nâibü's-sultanî" diye anıldılar. Âyan üyesi Süleyman el-Bârûnî, Misrâte bölgesinde padişah adına vali ve kumandan sıfatıyla idareyi ele aldı. Az sonra Enver Paşa'nın kardeşi Nûri Bey Trablus bölgesindeki savaşı yönetmek üzere gönderildi. Şehzade Osman Fuad da Afrika grupları kumandanı olarak görevlendirildi. Bu mücadele sonunda Hums, Trablusgarp, Züvâre limanları dışında bütün Trablusgrap'tan başka Fizan yerli güçlerin kontrolü altına girdi. Ancak Senûsî ailesinden Seyyid İdrîs'in İngiliz ve İtalyanlar'la anlaşarak savaşı bırakması daha fazla başarı sağlanmasını engelledi. İtalyanlar'ın uzlaşma önerisini reddeden Ahmed Şerîf denizaltı ile İstanbul'a getirildi ve VI. Mehmed'e Eyüp'te kılıç kuşatma görevi ona verilmekle ne derece itibarlı sayıldığı ortaya konmuş oldu.

Mondros Mütarekesi görüşmelerinde ön şartlardan biri de Libya'daki Türk birliklerinin ve subaylarının teslim olmasıydı. Şehzade Osman Fuad'ın geri

çekilmesi sorunlar doğurdu, bir kısım subay da şahsî tercihleri iddiasıyla savaşı sürdürmek üzere kaldılar. 1919'da Misrâte'de kısa süre yaşayan Trablus Cumhuriyeti'ne katkıda bulunanları oldu, ancak artık Türkiye ile bağlantı kurma imkânı yoktu. Esasen Sevr Antlaşması ile de Osmanlı Devleti'nin bu eski topraklarıyla ilgilenme hakkı kaldırılmış ve buranın İtalya'ya bağlanması kesinleşmişti.

İtalya'nın Ankara'daki Büyük Millet Meclisi hükümetiyle ilişkisi, Libya meselesinden bağımsız olarak sadece Anadolu'daki çıkarları çerçevesinde gelişti. Tek endişesi, Ankara'nın hizmetinde "irşad" görevinde çalışan Ahmed Şerîf'in Libya'ya dönmesini engellemeye yönelikti. Esasen Mussolini'nin faşist rejimi iyice katılaşmadan önce Libya halkına bir ölçüde özerklik tanıyan bir rejim uygulandığından onların da şikâyetleri olmuyordu. 1923'ten itibaren özellikle Graziani'nin askerî kumandan tayin edilmesinden sonra ırkçılığa dayalı bir tasfiye hareketi sürat kazandı. Aynı yıl Tunus sınırı bölgesinde ve 1929'da Fizan'daki bütün direnç kırıldı. Ömer el-Muhtâr'ın sürdürdüğü Sirte'deki son direniş de onun esir alınıp 16 Eylül 1931'de idam edilmesiyle sona erdi. Yerli halk çölde tel örgülerle çevrili toplama kamplarında toplandı, onbinlerce kişi öldü. Libya'nın İtalyan anavatanı ilân edilmesine geçildi (1939) ve ilk kafile olarak 30.000 İtalyan köylüsü Trablus ve Bingazi yakınındaki ekim yapılabilir topraklara yerleştirildi. Yerlilerin İtalyanlaştırılmasına da hız verildi.

Bugünkü Libya. II. Dünya Savaşı'nda Afrika'daki çatışmaların büyük kısmı Libya topraklarında cereyan etti, ülke baştan başa harap oldu, halk bir defa daha büyük sıkıntı çekti. 1943'te İtalyan-Alman kuvvetleri tamamen yenilip Libya'dan çıkınca İtalyan göçmenleri de kaçtı. Barış antlaşmaları imzalanıncaya kadar Trablus ve Bingazi İngiliz, Fizan Fransız askerî idaresine bırakıldı. Birleşmiş Milletler'in Libya'nın geleceğine dair karar verme aşamasında Türkiye-Libya ilişkileri yeniden gündeme geldi. İtalyan kolonilerinin kaderini belirlemek için oluşturulan komisyonda Türk delegesi Türk hükümetinin, Libya'nın galiplerinin himayesine verilmesine karşı olduğunu ve bir bütün olarak bağımsızlığının tanınmasını savundu. Bu husustaki kararın Libya halkının kendisi tarafından alınmasını istedi. Berka'da geçici bir devlet kuran Şeyh İdrîs es-Senûsî, o yıllarda yeni oluşturulan bürokrasisi için Türkiye'den uzmanlar almaya başladı, hatta bunlardan biri (Sâdullah Koloğlu) başbakanlığa kadar yükseldi. Mutlak

bağımsızlığı isteyen ve yabancı himayesini reddeden sınırlı bir grup da daha kötü çözümlere düşmemek için gerektiğinde Türkiye ile birleşmeyi öngören Hizbü'l-ittihâdı Trablusı Türkî adıyla bir parti kurdu. Bu çabaların da ürünü olarak Birleşmiş Milletler 21 Kasım 1949'da Libya'nın Trablus, Bingazi ve Fizan'dan müteşekkil bağımsız bir devlet olarak kurulmasını ve bunun en geç 1 Ocak 1952 tarihinde gerçekleşmesini kabul etti. Bu çerçevede üç bölgenin temsil edildiği bir parlamento oluştu ve 24 Aralık 1951'de Kral I. İdrîs es-Senûsî devletin kurulduğunu ilân etti. O sırada dünyanın en fakir ülkesi ilân edilen Libya İngiltere'ye 1953, Amerika'ya 1954 anlaşmalarıyla verdiği askerî üslerin tazminatı ile yaşamak durumundaydı. Bu esnada Arap Birliği'ne de üye olmuştu (1953), fakat hem güçsüzlüğü hem Batı dünyasına bağımlılığı sebebiyle bir varlık gösteremedi. Esasen iç politikada da partilere dayanan bir kampanya söz konusu değildi, dolayısıyla rejimin tartışılması düşünülmüyordu.

1959'da çok zengin petrol yataklarının bulunması ülkenin ve toplumun hayatında birden bire önemli bir değişiklik meydana getirdi. Aynı zamanda o vakte kadar varlığını önemsemeyen Arap Birliği tarafından daha çok dikkate alınmaya başlandı. Mısır'daki Arap milliyetçiliği hareketi ve özellikle Cemal Abdünnâsır'ın etkisi 1950'lerin başından beri toplumda hissedilmekteydi, ancak çoğunluğu harekete geçirebilecek bir güç kazanmamıştı. Zenginliğin artmasının yanı sıra savaşı yaşamamış nesiller ortaya çıktıkça Arap milliyetçiliği davası toplumu giderek daha çok etkilemeye başladı. Filistin'de yahudiler karşısında alınan yenilgilere hareketsiz kalan yönetime tepki arttı. 1 Eylül 1969'da Kral İdrîs Türkiye'de bulunurken yapılan darbe ile krallık yıkıldı, genç subaylar iktidarı ele geçirdiler ve cumhuriyeti kurdular. İhtilâl Kumanda Konseyi'nin başı olan Albay Muammer Kaddâfî başlangıçta babası saydığı Cemal Abdünnâsır'a bağlı iken onun ölümünden sonra kendi teorisini oluşturma çalışmalarına girişti. Giderek konseyin diğer üyelerini tasfiye etti ve 1973'ten itibaren "rehber" olarak ülkeyi yönetti. Ülkede hiçbir muhalefete izin verilmedi.

Libya 1969'da İslâm Konferansı Teşkilâtı'na, 1975'te Arap Ekonomik Birliği Konseyi'ne üye oldu. 1976'da formüle edilen ve "Yeşil Kitap" adı verilen yayınlarda yer alan "dünya üçüncü teorisi", liberallerin teorisi ve blokuyla Marksistler'in teorisi ve blokuna karşı bütün dünyayı birleştirmeyi hedeflemekteydi. Sosyal adaleti sağlamak ve sınıflar arası farkları ortadan

kaldırmak için sosyalist uygulamayı, grup ve parti sömürücülüğüne karşı parlamentoyu kaldırıp halk komiteleri aracılığıyla halk iktidarını kurmayı, uluslararası alanda barış içinde bir arada yaşama ilkesine bağlı kalarak bağımsızlık ve tarafsızlığı korumayı, bu yolda ilerlerken bilimin temelini oluşturan Kur'an'a uygun davranmayı öneriyordu. Teoriyi gerçekleştirecek gücün İslâm'ın gerçek koruyucusu olan Arap milletinin birliği tarafından sağlanacağı inancındaydı. Filistin davasının Arap istekleri yönünde çözümlenmesi de başarının göstergesi olacaktı. "Siyasî sistemler hâkimiyeti bitti, halkın iktidarı başladı" sözleriyle cumhuriyetin yerine Libya Halk Sosyalist Arap Cemâhiriyesi'nin kurulduğu ilân edildi. Böylece "kütlelerin devleti" anlamına gelen "cemâhiriye" kelimesi ilk defa 1976 yılında Arapça'da belirdi. Ülkenin adına 1986 yılında "Büyük" kelimesi eklendi.

Yeni teorinin ilk uygulaması, ülkedeki bütün özel mülkiyetin kaldırılması ve iş yerleri sahipliğinin oralarda çalışanlara devredilmesi oldu. Uluslararası alanda da devrimin Libya'yı sadece petrol ihracatçısı olmaktan çıkarıp halk ihtilâlleri ve dünya üçüncü teorisinin ihracatçısı durumuna getireceği belirtildi. Bu andan itibaren Libya, büyük petrol gelirlerinin gücüne dayanarak iki alanda dünya politikasında rol oynamaya girişti; İsrail'e destek veren Amerika'ya ve Batı blokuna karşı sosyalist blokla bütünleşti, Arap dünyasındaki bölünmüşlüğü ortadan kaldırmak için yeni gruplaşma denemelerine başladı. Libya'nın Birleşik Mağrib (1969), Mısır ve Sudan (1970), Suriye (1971), Mısır (1973), Tunus ile bütünleşme girişimleri beklenen sonuçları vermedi.

Arap dünyası içinde istediği birliği sağlayamayan, aksine doğurduğu tepki sonucu giderek yalnızlaşan Libya'nın 1980 sonrasında petrol gelirleri de önemli ölçüde azaldı (1980'de 22 milyar, 1986'da 5 milyar dolar). Bu dönemde Amerika Birleşik Devletleri'yle ilişkileri gittikçe bozulan Libya 1981, 1983 ve 1984'te Amerikan kuvvetlerinin bombardımanlarına mâruz kaldı. Bazı Arap ülkeleriyle de ilişkilerinin iyi gitmemesi üzerine Afrika içinde etkili olarak uluslararası alanda güçlenmeyi denedi. Çad ve Fas ile başarısız birleşme denemeleri yaptı. 1985'te Rusya ile Amerika'nın nükleer silâhlanmayı ve genel savaş ihtimalini engelleme yolunda anlaşmaları Kaddâfî politikasının uluslararası alanda da desteksiz kalmasına yol açtı. Ülke ekonomisi Birleşmiş Milletler tarafından Mart 1992'de ambargo uygulanması ve Aralık 1993'te yurt dışındaki mal varlıklarının

dondurulmasıyla kötüleştiyse de 1997’de ambargonun kalkması tekrar bir canlanmaya yol açtı.

Asıl ilgisi Arap dünyasına yönelik olan Kaddâfî’nin Türkiye ile ilişkileri önceleri zayıf iken Türkiye’nin 1974’te Kıbrıs’a askerî müdahalesiyle iki ülke arasında bir yakınlaşma dönemi başladı. Kıbrıs hareketini müslümanların savunması olarak algılayan Kaddâfî Türkiye’ye askerî yardımda bulundu. 1975’te İktisadî İşbirliği ve Ticaret Antlaşması imzalanarak Türk firmalarına büyük ihaleler verilmeye ve Türk teknisyen ve işçilerin çalışmalarına imkân sağlandı. Libya’daki Türk işçilerinin sayısı 50.000’e varırken Türkiye’nin bu ülkeye ihracatı giderek artmış, Türk şirketlerine verilen inşaat ihalelerinin toplamı da 11 milyar doları aşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Halîl Galbûn, Târîh-i İbn Galbûn der Beyân-ı Trablusgarb (trc. Mehmed Nehîcüddin), İstanbul 1284; Sâlnâme-i Trablusgarb, Trablusgarp 1305; Mahmud Naci, Trablusgarb Vilâyeti, İstanbul 1328; Aziz Samih İlter, Şimali Afrikada Türkler, İstanbul 1936, tür.yer.; E. Rossi, La cronaca araba Trepolina di Ibn Galbun, Bologna 1936; R. Graziani, Pace Romano in Libia, Milano 1937; Fevzi Kurtoğlu, Turgut Reis, İstanbul 1938, tür.yer.; G. Volpe, L’Impresa di Tripoli: 1911-12, Roma 1946; Celâl Tevfik Karasapan, Libya, Trablusgarp, Bingazi ve Fizan, Ankara 1960; J. L. Miege, L’imperialisme colonial italien de 1870 à nos jours, Paris 1968; M. Degl’Innocenti, Il socialismo Italiano ela guerra di Libia, Roma 1976; Mohammad al Wafi, Charles Féraud et la Libye: 1876-1884, Tripoli 1977; Orhan Koloğlu, Müẕekkerâtü’ż-żubbâṭi’l-Etrâk ḥavle maʿreketi Lîbiyye, Trablus 1979; a.mlf., Mustafa Kemal’in Yanında İki Libya’lı Lider: Ahmet Şerif-Süleyman Baruni, Ankara 1981; a.mlf., Islamic Public Opinion During the Libya War, Tripoli 1988; Akīl Muhammed el-Berber, ʿÖmer el-Muḫtâr, Trablus 1981; 1911-1912 Osmanlı-İtalyan Harbi ve Kolağası Mustafa Kemal, Ankara 1985; R. Simon, Libya Between Ottamanism and Nationalism, Berlin 1987; Târîḫu’l-ḳuvveti’l-müsellaḥati’t-Türkiyye: ed-

Devrü'l-ʿOs̱mânî, Halep 1988; M. Şükrü Hanioğlu, Kendi Mektuplarında Enver Paşa, İstanbul 1989, tür.yer.; Ahmed Atıyye Müdellel,

el-Muḳāvemetü'l-Lîbiyye żıdde'l-ġazvi'l-Îṭâlî, Halep 1989; T. W. Childs, Italo-Turkish Diplomacy and the War Over Libya, Leiden 1990; A. Martel, La Libye: 1835-1990, Paris 1991; J. Claude Zeltner, Tripoli carrefour de l'Europe et des pays du Tchad: 1500-1795, Paris 1992; Ali Abdullatif Ahmida, The Making of Modern Libya, New York 1994; İsrafil Kurtcephe, Türk-İtalyan İlişkileri: 1911-1916, Ankara 1995, tür.yer.; Ettore Rossi, "Trablus", İA, XII/1, s. 445-452; R. J. I. ter Laan, "Lībiyā", EI² (İng.), V, 758-759.

Orhan Koloğlu III. KÜLTÜR ve MEDENİYET

1. Dinî Hayat, Mezhepler ve Tarikatlar. Arap asıllı müslümanlar İslâm fetihlerinin ardından bölgeye yerleşmeye başladılar. Bölgenin yerli halkı Berberîler, İfrîkıye Valisi Mûsâ b. Nusayr döneminde İslâmiyet'i kabul ettiler. Hâricîliğin en mûtedil kolu olan İbâzıyye, II. (VIII.) yüzyılın başlarına doğru bütün Kuzey Afrika'ya olduğu gibi Trablus bölgesine de yayılmaya başladı. Mâlikî mezhebi Zîrî emîrlerinden Muiz b. Bâdîs'in gayretiyle bölgede yaygınlık kazandı. Osmanlılar'ın Libya'ya hâkim olmasından sonra Anadolu'dan gelen Türkler vasıtasıyla Hanefî mezhebi bölgeye girmiş oldu. İtalyan işgaline kadar (1912) gayri müslim nüfus, sayıları fazla olmamakla birlikte ticaretle uğraşmaları dolayısıyla etkili olan yahudiler, burayı vatan edinen Maltalı Katolikler ve Osmanlı tebaası Ortodoks Rumlar'dan ibaretti. İşgalin ardından on binlerce İtalyan çiftçisi buraya getirilerek verimli topraklara yerleştirildi. Ancak ülkenin bağımsızlığını kazanmasından sonra bunların büyük çoğunluğu ülkelerine geri dönmek zorunda kaldı.

Libya'da Kādiriyye, Ticâniyye, Arûsiyye, Halvetiyye, Derkāviyye ve Senûsiyye tarikatları yaygındı. Osmanlı idaresi zamanında Kuzey Afrika'da başlayan misyonerlik faaliyetlerine karşı en büyük mücadeleyi Senûsiyye tarikatı mensupları yürüttüler. Bu tarikat, bilhassa çöl ikliminin hâkim olduğu bölgelerde ismen var olan Müslümanlığın yeniden günlük hayatın bir parçası haline gelmesini sağladı. Senûsî şeyhleri, kurdukları zâviyelerde Libya'da ve Afrika içlerindeki birçok bölgede İslâm'ı yaymakla kalmadılar,

aynı zamanda dinî eğitimi ve ticarî hayatı da destekleyip yönlendirdiler. Çok sayıda mahallî idareci bu tarikata intisap ettiği için mensupları sömürgeciliğe karşı yapılan mücadeleyi geniş bir alanda yürütme imkânı buldular ve mücadelelerini Osmanlı Devleti'nin de desteğiyle XX. yüzyılın ilk yıllarında silâhlı olarak sürdürdüler. Senûsîler, Fransa'nın güneyden Çad ve Nijer'i işgaline, ardından İtalya'nın kuzeyden bütün Libya'yı ele geçirme planlarına karşı Osmanlı askerleriyle birlikte yürüttükleri savaşta büyük başarılar kazandılar. Senûsî zâviyeleri genelde kabile hayatının güçlü olduğu Sirenayka, Trablus civarı ve Fizan'da yaygındı. Muammer el-Kaddâfî'nin 1969 yılında yaptığı ihtilâlin ardından Senûsî zâviyelerine sınırlama getirildi; tarikatın pîri Muhammed es-Senûsî adına kurulan üniversite lağvedilerek buraya bağlı fakülte ve diğer bölümler Libya Üniversitesi'ne bağlandı.

1970'li yılların başında yayımladığı Yeşil Kitap'ta siyasî fikirlerinin dayanağının Kur'ân-ı Kerîm olduğunu söyleyen Kaddâfî döneminde dine ağırlık veren devlet politikası izlenmeye başlandı. Hz. Peygamber'in vefatını başlangıç kabul eden takvim benimsendi. Kur'an okulları ve medreseler millîleştirilerek yeni sistemin fikirleri buralarda da halka anlatıldı. 1973 yılı Kasım ayında hukuk düzenini İslâm hukukuna uygun hale getirmek için çalışmalar başlatıldı ve 1977 yılındaki büyük halk kongresinde bütün kanunların Kur'an'a uygun olacağı kararı alındı. Yaklaşık on yıl siyasal ve sosyal reformlarını Kur'an'a dayandırdığını söyleyen Muammer el-Kaddâfî'nin 1970'li yılların sonundan itibaren siyasî ve iktisadî amaçlar uğruna İslâm kültürüne eleştiriler yöneltmeye başladığı belirtilmektedir.

2. İlmî Hayat, Eğitim ve Öğretim. Libya'da tarih boyunca çok sayıda âlim yetişmiştir. İslâm dünyasının birçok bölgesinde okutulan el-Kâfî adlı kitabının yanında çok sayıda eseri bulunan Ebü'l-Hasan İbnü'l-Münemmir, Libya'nın ilk önemli şairlerinden, ed-Dürretü'l-ḫaṭîre fi'l-muḫtâr min şiʿri şuʿarâʾi'l-Cezîre adlı eserin sahibi Ebü'l-Hasan İbnü'l-Veddânî, şiirlerinin çok az bir kısmı günümüze ulaşan Ebü'l-Hasan el-Hevvârî et-Tarablusî, Risâletü'l-ḳıyâs ve Risâletü'l-cihâd adlı eserlerin yazarı Muhammed b. Ebü'd-Dünyâ, Arap dili ve edebiyatı yanında en-sâb, hadis, fıkıh, kelâm alanlarında da yetişen ve özellikle Kifâyetü'l-müteḥaffıẓ adlı eseriyle lugat konusunda önemli bir kaynak bırakan Ebû İshak İbnü'l-Ecdâbî,

kasidelerden oluşan divanıyla tanınan mutasavvıf şair Ahmed b. Hüseyin b. Ahmed el-Behlûl, Amr b. Âs zamanından Ahmed Karamanlı dönemine kadar (1150/1737) Libya'nın tarihini ele alan et-Teẕkâr fî men meleke Ṭarâblus ve mâ kâne bihâ mine'l-aḫbâr adlı eserin müellifi ve aynı zamanda şair Muhammed b. Halîl Galbûn, Vali Ahmed Râsim Paşa devrine kadar geçen uzunca bir dönemin tarihini ve yetmiş kadar önemli şahsiyetin biyografisini ihtiva eden el-Menhelü'l-ʿaẕb fî târîḫi Ṭarâblusġarb ve Nefeḥâtü'n-nisrîn ve'r-reyḥân fî men kâne bi-Ṭarâblus mine'l-aʿyân adlı eseriyle tanınan Ahmed en-Nâib el-Ensârî, başta el-Bâḥiṡ ve'l-faḳīhu'l-muṣliḥ olmak üzere fıkıh ve tasavvuf alanında yirmiden fazla eser yazmış olan Ali b. Abdüssâdık, el-Fetâvâ kâmiliyye fi'l-ḥavâdiṡi'ṭ-Ṭarâblusiyye adlı kitabın müellifi Trablusgarp müftüsü Kâmil b. Mustafa, Endülüs asıllı olup son dönem Trablus şairleri arasında yer alan ve bir divanı bulunan Mustafa b. Zikrî bunlar arasında sayılabilir. Libya'da yetişen âlimler hakkında başlıca müracaat kaynakları içinde İbn Galbûn ve Ahmed en-Nâib el-Ensârî'nin yukarıda adı geçen eserleri dışında Ali Mustafa el-Misrâtî'nin Aʿlâm min Ṭarâblus ve Tâhir Ahmed ez-Zâvî et-Tarablusî'nin Aʿlâmü Libyâ adlı eserleri anılabilir.

Libya'da tarih boyunca Mâlikî âlimleri Trablus şehri ve çevresindeki yerlerde bulunan medreselerde, İbâzî âlimleri ise İbâzîliğin Kuzey Afrika'daki başlıca merkezlerinden Cebelinefûse'de eğitim görmüşlerdir. Endülüs'ün düşmesinden sonra Libya'ya göç eden müslümanlar arasındaki

âlimlerin bölgenin bir ilim merkezi olmasına büyük katkıları oldu. Başşehir Trablus yanında özellikle Misrâte şehrindeki medreselerde ve zâviyelerde çok sayıda âlim yetişti. Mağribli âlimler hac seferleri sırasında Şeyh Ahmed Zerrûk Medresesi, Abdullah el-Mahcûb Medresesi gibi önemli ilim kurumlarına uğrayarak ders verdiler. Osmanlı idaresinin kuruluşundan İtalyan işgaline kadar geçen dönemde birçok bölgede medreseler açıldı. Trablus'un 1835'te İstanbul'a tekrar doğrudan bağlanmasıyla birlikte eğitim faaliyetlerine daha fazla ilgi gösterilmeye başlandı. Trablus'a i'dâdî-i mülkî, erkek ve kız öğrenciler için ilkokul ve rüşdiye, Maarif Nezâreti'ne bağlı Mektebi İrfân, Seydî Mısrî'de Ziraat Mektebi ve dârülmuallimîn bu dönemde açıldı. Ülkede gazetecilik de bu devirde başladı. Trablusgarp'ta biri Türkçe, diğerleri Arapça olmak üzere toplam sekiz gazete ve haftalık dergi neşredildi. Mektebi Fünûn ve Sanayi Matbaası ile Vilâyet Matbaası bu

dönemde kuruldu. Vali Nâmık Paşa, Trablus'ta 1313 (1895) yılında Medresetü'l-fünûn ve's-sanâyii'l-İslâmiyye adıyla bir okul açtı. Bu okul, el sanatları ve diğer meslek kollarında Libya'da günümüze kadar hizmet vermeye devam eden en önemli eğitim kurumlarından biridir. İtalyan işgalini takip eden yıllarda Anadolu'ya ve Suriye'ye göç eden çok sayıda Libyalı üst rütbeli asker, âlim ve devlet adamı gittikleri yerlerde çeşitli görevlere getirildi.

İtalyanlar, işgalden sonra ilk olarak 1936 yılında Trablusgarp'ta yönetimde görev alabilecek yerlileri yetiştirmek amacıyla Arapça eğitim veren bir okulun açılmasına izin verdiler. Bu okula öncelikle kendi idarelerinde çalışmayı kabul eden görevlilerin çocukları alındı. 1939'da ilk ve ortaokullarda 6754 Arap, 5297 İtalyan çocuğu öğretim görüyordu. Bağımsızlık sonrası 1950-1951 yıllarında okula giden çocuk sayısı 32.000'e yükseldi.

Bingazi'deki Beydâ'da bulunan Senûsî Zâviyesi 1952'de Dinî Araştırmalar Enstitüsü'ne dönüştürüldü. Başlangıçta sadece Edebiyat Fakültesi'nden ibaret olan Libya Üniversitesi ilk defa 1956 yılında Bingazi'deki melik sarayında İngiliz, Amerikan ve Mısırlı on profesör ve otuz üç öğrenciyle eğitime açıldı. Aynı şehirde 1958'de İktisat Fakültesi, Trablus'ta Bilim Fakültesi, 1962'de yine Bingazi'de Hukuk Fakültesi öğretime başladı. 1961'de Kral I. İdrîs, Bingazi Dinî Araştırmalar Enstitüsü'nü üniversiteye dönüştürerek dedesi Muhammed b. Ali es-Senûsî'nin adını verdi. Ülkede belli başlı üniversite ve yüksek öğretim kurumları şunlardır: Fâtih (Bingazi), el-Arab Tıb, Teknoloji, Kār Yûnus (Garyanus), Sebha, Tehaddî, Ömer el-Muhtâr, Nâsır, el-Cebelü'l-garbî ve Derne üniversiteleri, Millî İdarî Enstitüsü (Trablus), Millî Posta ve Telekomünikasyon Enstitüsü (Trablus).

3. Dil ve Edebiyat. Aslen Cezayirli olduğu halde hac dönüşünde Fransız işgalinden dolayı ülkesine dönemeyen ve Libya'daki Osmanlı idarecilerinin büyük desteğini gördüğü için buraya yerleşen Muhammed b. Ali es-Senûsî, tarikat pîri ve işgalcilere karşı direniş hareketinin lideri olmanın yanı sıra edebî eserleriyle de tanınmıştır.

XIX. yüzyılda Libya edebiyatında iki isim öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki

İtalyanlar’a karşı Trablusgarp savaşına katılan Senûsî halifesi Muhammed es-Sünnî, diğeri devlet adamlığı vasfı yanında Kuzey Afrika tarihinin İslâmî dönemi alanında yazdığı eserleri ve şiirleriyle tanınan Süleyman Paşa el-Bârûnî’dir. Muhammed b. Zikrî’nin II. Abdülhamid’e ve Mehdî es-Senûsî’ye methiye olarak yazdığı şiirleri onun eski Arap şiiri geleneğine bağlılığını göstermektedir. Aşka dair şiiri ise muhteva ve şekil bakımından dönemin Libya şiiri için bir yenilik sayılmaktadır.

İtalyan işgaliyle iki dünya savaşı arasındaki dönemde yetişen şairlerin çoğu geleneksel öğretim dışında İtalyan okullarında İtalyanca ve Türkçe eğitim gördüler. Ortaöğrenim sırasında bu iki dilden birinin edebiyatını ve özellikle şiirini okudular. Arap dilinin o dönemdeki meşhur temsilcilerinden Ahmed Şevkī, Ma‘rûf er-Rusâfî ve Zehâvî’nin eserlerinden etkilendiler. Millî duyguları ağırlıklı olarak şiirlerine yansıtan bu dönem şairlerinden İbrâhim el-Usta Ömer, Ahmed eş-Şerîf ve Ahmed Refîk el-Mehdevî ülkelerinin İtalyan işgali süresince sürgünde yaşadıklarından bu durum şiirlerine de yansıdı; bunlar daha çok sömürgeciliğe karşı konuları işlediler.

Osmanlılar’ın son döneminde ve Trablusgarp savaşının ardından İstanbul’a çok sayıda Libyalı âlim ve devlet adamı gelmişti. İçlerinden geri dönenler varsa da çoğu Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı oldu. Bunlardan Senûsî şeyhi ve âlim Abdülazîz el-Îsâvî; el-Feteva’l-Kâmiliyye adlı eserin müellifi Trablusgarp müftüsü Kâmil b. Mustafa; tarih, felsefe, edebiyat ve hukuk dallarında Türkiye’deki gazetelerde yazıları ve şiirleri yayımlanan, cami ve medreselerde ders veren Ahmed b. Şetvân; II. Abdülhamid’e yakınlığıyla bilinen ve onun izniyle yaptırdığı tekke ve konağında tasavvuf erbabını toplayan Şeyh Zâfir elMedenî; Libya’da modern müziğin öncülerinden olan ve 1923’te Türkiye’ye yerleştikten sonra bestekârlık ve eğitimcilik yapan Abdullah Cemâleddin el-Mîlâdî; Türkçe, Arapça ve Farsça yayımlanan Âlem-i İslâm dergisi müdürü Yûsuf b. Şetvân; Trablus’ta çıkarmaya başladığı Rakîb gazetesini savaştan sonra İstanbul’da devam ettiren Mahmûd Nedîm b. Mûsâ; yine Türkiye’deki gazetelerde yazıları yayımlanan Osman el-Kīzânî önde gelen isimlerdir.

Ülkenin bağımsızlığını kazanmasından sonra şiir yanında edebiyatın diğer alanlarında da eser veren yeni bir nesil yetişti. Bu neslin öncülerinden Ali Sıdkī Abdülkādir’in Afrika’da ve Arap ülkelerinde sömürgeciliğe karşı

görüşlerini yansıtan şiirleri yanında aşk, hayat, kardeşlik, hürriyet konularını ele alan şiirleri de vardır. Muhammed el-Mehdî, Râşid Zübeyr es-Senûsî, Hâlid Zağbiye, Beşîr el-Hâşimî, Lutfî Abdüllatîf, Ali el-Fezzânî ve kadın şair Kevser Necm bu neslin diğer temsilcileri arasında yer almaktadır.

II. Dünya Savaşı öncesinde bazı denemeler bulunmakla birlikte hikâye türü Fuâd el-Kâ‘bâzî, Mustafa el-Uceylî, Saîd es-Serrâc ve Ahmed Kınâbe’nin hikâyeleriyle Libya edebiyatına gerçek anlamda bu dönemde girdi. Aynı devirde yetişen Halîfe et-Tekbelî, Kâmil Hasan el-Makhûr, Ali Mustafa el-Misrâtî, Beşîr el-Hâşimî, Yûnus eş-Şerîf, İbrâhim el-Kûnî, Abdullah Gûyirî gibi yazarlar hikâyelerinde genellikle ülkenin ve halkın sorunlarını ele aldılar. Libya edebiyatının ilk romanı ise Muhammed Abdülkâfî’nin Beyne ḳalbeyn adlı eseridir (Beyrut 1967).

4. Mimari. Libya mimarisi üzerinde Fenike, Grek, Roma, Bizans ve İslâm medeniyetlerinin tesiri açıkça görülür. Sahil şeridinde İslâm öncesi döneme ait medeniyetlere dair eserlerin harabelerine rastlanmakta, arkeolojik kazılarla bazı eserler ortaya çıkarılmaktadır. Fizan’da Garamant kavminin merkezi konumundaki Cerma’da önemli tarihî eser kalıntılarına rastlanmıştır. Libya’da İslâmî döneme ait eserlerin çoğu günümüze ulaşmamıştır. Bunun başlıca sebebi, Fâtımîler’in merkezlerini Kahire’ye taşımalarının ardından Kuzey Afrika’da kendilerine bağlı hânedanların bağımsızlıklarını ilân etmeleri üzerine bunları cezalandırmak için bölgeyi tahrip etmeleridir. Yukarı Mısır’da

yaşayan Benî Hilâl ve Benî Süleym gibi bedevî Arap kabileleri, Fâtımîler’in tahrikiyle Berka’dan batıya doğru ilerleyip girdikleri her yeri yıktılar. Böylece bütün Kuzey Afrika’da olduğu gibi Trablusgarp’ta da dört asırda oluşan Berberî-İslâm medeniyetinin güzel örnekleri ortadan kalktı. Eyyûbîler döneminde Trablusgarp bölgesine gönderilen emîrlerden Şerefeddin Karakuş’un seferleri esnasında da büyük zarar gören Libya, asıl yıkımı Sicilya’dan gelen Normanlar ve Endülüs’ün düşmesinden sonra bilhassa başşehir Trablus ve civarını işgal eden İspanyollar zamanında gördü.

Günümüzde yapılan arkeolojik kazılarda Akdeniz sahilinde Fâtımîler

dönemine ait Medînetüssultân ve Ecdâbiye'de IV. (X.) yüzyıl eseri bir cami ve kale kalıntısı bulunmuştur. Bu camide mevcut hat örnekleri halen Sirenaika (Şahhât) Müzesi'nde sergilenmektedir. Antik Leptis Magna şehrinin güneyindeki tepe üzerinde yer alan ve halk arasında Kasrü'l-hammâm denilen hisarda mevcut kitâbeden burasının bedevî Araplar'ın istilâsına karşı mahallî bir idareci tarafından Roma-Bizans dönemine ait bir yapı üzerinde inşa edildiği anlaşılmaktadır. Şerefeddin Karakuş'un bugün Kargariş (Kırkkarış) adıyla bilinen, başşehre birkaç mil uzaklıktaki köyde yaptırdığı hisarın kalıntıları zamanımıza ulaşmıştır. Ülkenin diğer bölgelerinde de farklı mimari özelliklere sahip tarihî eser örneklerine rastlanmaktadır. Trablusgarp bölgesinde bulunan 862 (1458) tarihli bir türbenin taşı Libya'daki en eski kitâbe olarak kabul edilir. Berka bölgesinde yer alan iki mermer sütun parçasındaki kitâbeler bunların Fâtımî eserlerinin kalıntıları olduğunu göstermektedir. Amr b. Âs'ın Trablus'a kadar geldiği ve ülkedeki en eski eserlerden biri sayılan Nâka Camii'ni inşa ettirdiği rivayeti yaygındır. Bu caminin Fâtımîler devrinde yapıldığı da nakledilmektedir.

Libya'da günümüzde mevcut mimari eserlerin tamamına yakını Osmanlı dönemine aittir. Libya mimarisi coğrafî konumu gereği bir taraftan Osmanlılar vasıtasıyla doğudaki müslüman Araplar'dan, diğer taraftan buraya göç eden Endülüslüler'den ve Mağrib ülkeleri içinde kendine mahsus yeri olan Tunus'tan etkilenmiştir. Osmanlılar'ın Libya'daki inşa faaliyetleri buraya gönderilen ilk vali Hadım Murad Ağa tarafından başlatıldı. Murat Ağa idarî merkez haline getirdiği Tâcûrâ'da kale, burç, cami, medrese ve su kuyusu yaptırdı. 1551-1912 yılları arasında yaklaşık dört asır boyunca Osmanlılar Trablusgarp eyaletine çok sayıda cami, medrese, çarşı, han, hamam ve hastahane, kale ve burç inşa ettiler. Libya'nın esaslı şekilde imarına daha çok Dayılar döneminde (1603-1711) önem verildi. Mehmed Dayı ile Osman Dayı zamanında şehir tahkim edildi ve ikişer katlı binalar yapıldı. Türk Çarşısı'nın inşası da Mehmed Dayı döneminde tamamlandı. Şehre yeni bir cami yapıldı ve diğer çarşılar düzenlendi. Karamanlı hânedanı devrinde de (1711-1835) Trablusgarp eyaletinde çok sayıda mimari eser inşa edildi. Bu dönemi başlatan Ahmed Bey kendi adına cami, medrese ve han yaptırdığı gibi buralara içme suyu da getirtti.

Trablusgarp’ın 1835 yılında doğrudan İstanbul’a bağlanmasıyla inşa faaliyetleri daha da arttı. Kale, kışla ve koğuş, karakol, burç gibi askerî mekânlar; medrese, mektep, rüşdiye, idâdî, ilkokul gibi eğitim kurumları; karantina, askerî hastahane ve II. Abdülhamid’in emriyle 1898 yılında yaptırılan Gurebâ Hastahanesi gibi sağlık tesisleri; cami, tekke ve türbe gibi dinî yapılar; yol, liman, posta ve telgraf gibi ulaşım ve taşımacılık yatırımları; ticarî, ziraî ve meslekî alanlarda eyaletin ihtiyaç duyduğu binalar yapıldı.

Osmanlı dönemi Libya mimarisinde büyük bir değişiklik meydana getirdi. Cami ve mescidlerde merkezî yapı ve merkezî kubbe esas alınarak mekân birliği sağlanması, taş işçiliği, mermer ve alçı süsler, ahşap oyma sanatı Osmanlı mimari unsurlarıdır. Libya’daki tarihî eserler, doğrudan İstanbul’daki cami ve mescidlerden etkilenmekle birlikte geleneksel Mağrib mimarisine ve diğer eyaletler arasındaki etkileşime de işaret etmektedir. Camilerin mihrapları renkli taş işlemeciliğinin güzel örneklerini yansıtır. Camiler birer külliye olarak planlanmış, etraflarında medreseler, hamamlar, türbeler ve dükkânlar yapılmıştır. Minareler farklı mimari tarzlarda inşa edilmiştir.

Bölgenin ticaret merkezlerinden Trablus’ta ticarî hayatın en önemli mekânları olan hanlar (bedestenler) Osmanlı döneminde XVIII-XIX. yüzyıllarda yapılmıştır. Bu mekânlar giriş eyvanı ve kemerlerle çevrili avludan ibaret iki katlı binalardı; birinci kat daha ziyade depo için kullanılmakta, üst katta tüccarların odaları bulunmaktaydı. İş yerleri avluya bakacak şekilde sıralanmıştı. Eski şehrin caddeleri dar ve çok düzgün olmayan taş döşeli olup iki yanda çarşılar ve dükkânlar yer almaktadır. Türkler tarafından yapılan evler genelde geniş iç avlulara sahiptir.

1890 tarihli Trablusgarp eyaleti salnâmesine göre burada dokuz cami, on sekiz mescid ve yirmi iki tekke bulunmaktaydı. Bütün camiler içerisinde, XIX. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilen Bingazi’deki Osman Buklâvuz ve Atik Camii merkezî

tek kubbeli yapılarıyla diğerlerinden ayrılmaktadır. Bu eyalette Osmanlı öncesi döneme ait önemli camilerin başında, dört sütun üzerine oturan iki kubbeli ve mihrabı ile Mağrib mimarisinin güzel örneğini yansıtan

Trablusgarp’taki Hârûbe Camii gelmektedir. Osmanlı devrinde yapılan veya tamir edilen belli başlı camiler şunlardır: Nâka Camii. 916’da (1510) İspanyollar tarafından tamamen yıkılmış, 1019’da (1610) eski mimarisine uygun tarzda beylerbeyi Sefer Dayı tarafından kırk iki kubbeli olarak yeniden inşa edilmiştir. Murad Ağa Camii. Tâcûrâ’da bulunan camiyi Hadım Murad Ağa yaptırmıştır. Mağrib mimarisiyle karışık tarzı ve çok sayıda kubbesiyle bölgenin en büyük camisi olup yanındaki medreseyle birlikte bir külliye oluşturur. Turgut Reis Camii. Turgut Reis, 958’de (1551) Trablusgarp’ta cami ile hamam ve dükkânlardan oluşan bir külliye inşa ettirmişti. Cami 1013’te (1604) Ali Bey tarafından yeniden yaptırılırken ilk özelliğini kaybetmiştir. Bununla birlikte “T” şeklindeki mimarisiyle Anadolu camilerinin bir örneğini temsil etmektedir. II. Dünya Savaşı esnasında tahrip edilen cami, bağımsızlığın kazanılmasından sonra yapılan restorasyon çalışmaları sırasında da mimari özelliklerini kaybetmiştir. Cami bugün son derece bakımsız bir haldedir. Kabristanında bulunan Turgut Reis Türbesi önemli ziyaretgâhlardandır. Osman Paşa Medresesi ve Camii. Turgut Reis Camii’nin bulunduğu cadde üzerinde yer alan medrese ve camiyi Trablusgarp Valisi Sakızlı Osman Paşa 1065’te (1655) inşa ettirmiştir. Hamamı, türbesi, hanı, mezarlığı ve diğer vakıf eserleriyle bir külliye oluşturmaktadır. Mehmed Paşa Camii. 1110’da (1698-99) Mehmed Paşa tarafından Trablusgarp’ta inşa ettirilen caminin kapıları ince taş işçiliğinin en güzel örneklerindendir. Karamanlı Ahmed Bey Camii ve Medresesi. Karamanlı hânedanının kurucusu Ahmed Bey’in yine Trablusgarp’ta 1736-1738 yıllarında yaptırdığı cami diğer unsurlarıyla birlikte bir külliye niteliği taşımaktadır. Günümüzde başşehrin en güzel camisidir. Mescidü’l-atîk (Câmiu’l-kebîr). Karamanlı hânedanından Mehmed Bey’in Derne’de 1735’te inşa ettirdiği caminin kırk iki kubbesi ve kırk beş mermer sütunu bulunmaktadır. Osmanlı döneminde Libya’da yapılan en büyük camidir. Câmiu’l-atîk (Câmiu’l-kebîr). Bingazi’de XVI. yüzyılda yapıldığı tahmin edilen cami Vali Tâhir Paşa (1893-1904) tarafından yeniden inşa ettirmiştir. Reşîd Camii (1884). Bugün Mescidü’l-magār olarak bilinen camiyi Bingazi Valisi Reşîd Paşa eski Ebû Garâre Camii’nin yerine yaptırmıştır. Gürcü Camii. XIX. yüzyılın başlarında Trablusgarp’a yerleşen Gürcü asıllı tüccar Mustafa Bey tarafından 1833 yılında inşa ettirilen caminin minaresi Türk mimari tarzının güzel örneklerindendir.

Roma dönemi kalıntıları üzerinde yapılan Trablusgarp Kalesi (Sarâyü’l-hamrâ) birbirine kemerli koridorlarla bağlı farklı kısımlardan oluşmaktadır. İçeride çok sayıda avlu olup ortalarında taştan çeşmeler, bir kısmı Roma ve Bizans kalıntısı kemerle çevrili revaklar bulunmaktadır. Kale Osmanlı döneminde Turgut Reis tarafından tamir ettirilmiş, XIX. yüzyılda Vali Aşkar Ali Paşa ve Ahmed İzzet Paşa dönemlerinde büyük onarımlar geçirmiştir.

1835’te Karamanlı hânedanına son verilerek Trablusgarp’ın idaresinin İstanbul’a doğrudan bağlanması üzerine buraya tayin edilen valiler çeşitli binalar yaptırdılar. 1868 yılında Vali Ali Rızâ Paşa Trablus’a bir muvakkithâne, suyu şehir dışından getirilen büyük bir çeşme ve Urfella kazasına bir köşk; Vali Ahmed İzzet Paşa eyalet merkezine sanat okulu, Gurebâ Hastahanesi, rüşdiye mektebiyle limandaki feneri ve Hamidiye adlı kapalı çarşıyı inşa ettirdi. Uzun yıllar burada vali olarak kalan Ahmed Râsim Paşa (1878-1893)

askerî rüşdiye binasını yaptırdı, ilk defa borularla şehre su getirtti. Sıbyan mektebi, kız mektebi, şehir dışında altmış sekiz dükkânlık Hamidiye Çarşısı, Hums, Cifâre, Sûkne ve Şâtî’deki hükümet konakları, askerî kışlalar, çeşmeler ve vilâyet merkezindeki 100 yataklı Gurebâ Hastahanesi onun inşa ettirdiği çok sayıdaki eser arasında zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Bek en-Nâib el-Ensârî et-Tarablusî, el-Menhelü’l-aẕb fî târîḫi Ṭarâblusġarb, İstanbul 1317, tür.yer.; Mahmud Naci - Mehmed Nuri, Trablusgarb, İstanbul 1330/1914, s. 69-72, 102-103, 135, 138, 141, 151, 158-159; E. E. Evans - Pritchard, The Sanusi of Cyrenaica, Oxford 1949, tür.yer.; Zeynelâbidîn Mûsâ, el-Lîbiyyûn fî Sûriyâ, Dımaşk 1952, tür.yer.; Celâl Tevfik Karasapan, Libya, Trablusgarp, Bingazi ve Fizan, Ankara 1960, s. 119, 124, 157-158, 165, 168-169, 395; A. L. Tibawi, Islamic Education: Its Traditions and Modernization into the Arab National System, London 1972, s. 149-157; G. Missana, el-Miʿmârü’l-İslâmî fî Lîbyâ (trc.

Alî es-Sâdık Hüseyin, nşr. Mustafa el-Acîlî), [baskı yeri yok] 1973; Noureddine Sraieb, “Introduction à la connaissance de la littérature libyenne contemporaine”, La Libye nouvelle rupture et continuité, Paris 1975, s. 231-258; J. M. Cuoq, Les musulmans en Afrique, Paris 1975, s. 45-55; A. Hutt - G. Michell, “Old City of Tripoli”, Islamic Art and Architecture in Libya, London 1976, s. 5-7; Ali Mustafa el-Misrâtî, Libya ve Türkiye Arasındaki Tarihi ve Sosyal Bağlar (trc. Vecdi Gedik), Ankara 1981, s. 33-36, 42-43; a.mlf., Aʿlâm min Ṭarâblus, Bingazi 1986, tür.yer.; Mahmud Ali, Trablusgarp’ta Osmanlı İnşa Faaliyetleri: 1850-1911 (doktora tezi, 1982), İÜ Ed. Fak., tür.yer.; Teysîr b. Mûsâ, Kifâhü’l-Lîbiyyîn es-siyâsî fî bilâdi’ş-Şâm (1925-1950), Trablus 1983, tür.yer.; Enîs Servet el-Asyûtî, “Coran conte le Coran: A propos du mariage selon le livre vert de Mu’ammer al-Qaddâfî”, Le Maghreb musulman en 1979 (ed. C. Souriau), Paris 1983, s. 13-39; H. Bleuchot, “Notice sur les awqâf libyens de 1969 à 1978”, a.e., s. 397-400; F. Burgat, l’Islamisme au Maghreb: la voix du Sud, Paris 1988, s. 170-182; M. Hiskett, The Course of Islam in Africa, Edinburg 1994, s. 48-50; M. K. Deeb, “Militant Islam and Its Critics: The Case of Libya”, Islamism and Secularism in North Africa (ed. J. Ruedy), Washington 1996, s. 187-197; J.-L. Triaud, La légende noire de la Sanûsiyya, Paris 1996, I-II, tür.yer.; Alî Mesʻûd el-Belûşî v.dğr., Mevsûʿâtü’l-âs̱âri’l-İslâmiyye fî Lîbyâ, Trablusgarp 1998, II, tür.yer.; R. B. St. John, Historical Dictionary of Libya, London 1998, s. 48; Nâsırüddin Muhammed eş-Şerîf, el-Cevâhirü’l-iklîliyye fî aʿyâni ʿulemâʾi Lîbyâ mine’l-Mâlikiyye, Amman 1999, tür.yer.; Ammâr Cühaydir v.dğr., Medresetü’l-fünûn ve’ṣ-ṣanâʾiʿi’l-İslâmiyye bi-Medîneti Ṭarâblus fî miʾeti ʿâm, Bingazi 2000, tür.yer.; R. Allen, An Introduction Arabic Literature, Cambridge 2000, s. 8, 188; Ali Saim Ülgen, “Trablusgarp’ta Turgut Reis Mimârî Manzûmesi”, VD, sy. 5 (1962), s. 87-92; A. Lézine, “Sur deux château musulman d’Ifriqiya”, REI, XXXIX (1971), s. 87-103.

Ahmet Kavas

LICHTENSTADTER, Ilse

(1907-1991)

Yahudi asıllı Alman şarkiyatçısı.

Hamburg'da doğdu. Önce yahudi, ardından hıristiyan okullarında okuyarak orta öğrenimini tamamladı ve bir süre öğretmenlik yaptı. Daha sonra Frankfurt Üniversitesi'ne girdi; burada Josef Horovitz, Johann W. Fück, Richard Ettinghausen ve Paul Tillich gibi hocaların öğrencisi oldu. Öğrencilik yıllarında yahudilerle müslümanlar arasındaki münasebetlere ilgi duydu ve bu konu üzerine çeşitli yazılar yayımladı. 1931'de bugün dahi konusunda örnek araştırma sayılan "Das Nasîb der altarabischen Qaside" adlı teziyle (Islamica, V/1 [1931], s. 17-96) doktor unvanı aldı. Bu çalışmasında eski Arap kasidelerinin başlangıcındaki nesîb denilen tasvir kısımlarını incelemiştir. 1933 yılı başında Naziler'in iktidara gelmesi üzerine İngiltere'ye gitti ve iki yıl süreyle Cambridge Üniversitesi'ne bağlı Queen's College'ın Doğu Dilleri Bölümü'nde kütüphaneci olarak çalıştıktan sonra Oxford Üniversitesi'nin akademik kadrosuna geçti. Aynı yıl Câhiliye dönemi Arap kadınının savaşlardaki rolünü incelediği Women in the Aiyām al-ʿArab adlı kitabı Royal Asiatic Society tarafından bir ödül neşri (prize publication) olarak yayımlandı. 1937'de Oxford Üniversitesi'nde, Câhiliye ve ilk İslâm dönemleri için önemli bir kaynak teşkil eden Bağdatlı nahivci Muhammed b. Habîb'in Kitâbü'l-Muḥabber'ini kısmen neşre hazırlayarak ikinci bir doktora daha yaptı. G. Levi Della Vida'nın nezaretinde sürdürdüğü çalışma sonucunda kitabın tam metnini 1943'te Hindistan-Haydarâbâd'da neşretti.

1938'de Amerika'ya giden Lichtenstadter New York'a yerleşti ve buradaki Jewish Theological Seminary'de bulunan meşhur Judaica koleksiyonunun katalogunu hazırladı. Daha sonra Arthur Pope tarafından New York'ta kurulan Asia Institute'te Arap edebiyatı ve İslâm kültürü okutmaya başladı; 1945'te doçentliğe, 1951'de profesörlüğe yükseldi. Bu dönemde Gustave Edmund von Grunebaum ve Franz Rosenthal gibi şarkiyatçılarla dostluk kuran Lichtenstadter 1950-1951 yıllarında İslâm dünyasına seyahatler yaptı.

Mısır’da kaldığı yedi aylık sürenin beş ayını bir köyde kadınların içinde bulunduğu şartları ve kızların gördüğü ilk eğitimi incelemekle geçirdi. Ardından konferans vermek üzere Pakistan ve Hindistan’a gitti. Bu sırada özellikle Pakistan’da tanıştığı entelektüeller onu derinden etkiledi ve buradaki gözlem ve incelemeleri, en büyük eseri olan Islam and the Modern Age (London 1959) adlı kitabını telif etmesine yol açtı. Önsözünü Pakistanlı siyasetçi Zafîrullah Han’ın yazdığı iki bölümlük eserin birinci bölümünde İslâm’ın esasları, kültür temelleri, İslâm öncesi Arap topluluğu, dinî ve içtimaî esaslar ve Arap düşüncesinin dayandığı temel ilkeler, ikinci bölümünde modernizm karşısında müslümanların konumu, sosyal, siyasal ve ekonomik sorunlar, evlilik ve aile kurumu, eğitim, İslâm ve milliyetçilik, İslâm’da modern düşünce ve Doğu ile Batı’nın buluşması üzerinde durulur. Kitap, Abdülhamîd Selîm tarafından el-İslâm ve’l-ʿaṣrü’l-ḥadîs̱ taḥlîlen ve taḳyîmen adıyla Arapça’ya çevrilmiştir (Kahire 1981).

1953-1959 yılları arasında New York Üniversitesi’nde çalışan Lichtenstadter daha sonra Harvard Üniversitesi’ne geçti ve Sir Hamilton Gibb’in başkanlık ettiği Ortadoğu Araştırmaları Merkezi’nde Arapça okutmaya başladı; 1974’te bu üniversiteden emekliye ayrıldı. Emekliliğinden iki yıl önce Twayne Publishers yayıncılık şirketinin klasik Arap edebiyatı dizisinin editörlüğünü üstlenmiş ve Wheeler M. Thackston’un Kisâî’den yaptığı Ḳıṣaṣü’l-enbiyâʾ tercümesi, Richard McCarthy’nin bir Gazzâlî antolojisi olan Freedomand Fulfilment’i gibi Arap edebiyatının önemli eserlerinin açıklamalı tercümelerini çıkarmıştı. Son eseri Introduction to Classical Arabic Litterature 1974 yılında bu dizide basıldı. Lichtenstadter’in ayrıca İslâm Ansiklopedisi gibi bazı ansiklopedilerde yayımlanmış maddeleri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

A. Zysow, “Ilse Lichtenstadter”, MESA Bulletin, XXV (1991), s. 308-310; A. Schimmel, “In Memoriam Ilse Lichtenstadter”, WI, XXXII (1992), s. 173-176.

Mehmet Kanar

LIGETI, Lajos

(1902-1987)

Macar Türkologu ve Moğol dili uzmanı.

Balassagyarmat'ta doğdu. Adı Fransızca ve İngilizce kaynaklarda Louis şeklinde kaydedilir. Budapeşte Eötvös Loránd Üniversitesi'nde klasik filoloji ve Zoltán Gombocz, Gyula Nemeth gibi Türkologlar'dan Türkoloji okudu. Kırgız kavim

adının menşei üzerine Die Herkunft des Volknamens Kirgis adlı teziyle (Budapest 1925) doktor unvanını aldı. 1925'te burslu olarak Paris'e gitti ve Sorbon Üniversitesi'nde Henri Maspéro, Jacques Bacot, Paul Pelliot, Boris Vladimirstov ve Gustav J. Ramstedt gibi şarkiyatçılarla birlikte Çin, Tibet, Orta Asya Türk-Moğol dil ve kültürleriyle ilgili çalışmalar yaptı; özellikle Pelliot'dan çok etkilendi.

1928'de ülkesine dönen Ligeti, aynı yıl Macar Bilimler Akademisi'nin desteğiyle Çin ve Moğolistan'ı ziyaret etti ve üç yıl kadar Çin Seddi ile Gobi çölü arasındaki pek bilinmeyen Moğol kabileleri içinde yaşayarak malzeme topladı. Ülkesine getirdiği bu malzemenin çoğu II. Dünya Savaşı sırasında tahrip olduysa da Macar Bilimler Akademisi Kütüphanesi'ne hediye ettiği çok değerli Moğol, Mançu, Tibet ve Çin yazmaları korundu. Bunların içinde bulunan 108 bölümlü Moğol Budist kodeksini ilk defa araştırmacılara tanıttı. 1934 yılından ölümüne kadar Macar Bilimler Akademisi üyeliği ve başkanlığı yaptı.

1936-1937'de Afganistan'a giderek Moğolca'nın yanında Özbekçe üzerine araştırmalarda bulundu. Bu sırada eski ve yeni Türk dilleri arasında uzun sesliler bakımından mevcut olan ilişkiyi ortaya koydu. Hunlar'a karşı özel bir ilgi duyarak Gyula Nemeth'in editörlüğünü yaptığı Atilla és hunjai adlı eserin (Budapest 1940) iki bölümünü yazdı. Otuz yedi yaşında iken Budapeşte Üniversitesi Sanat Fakültesi'nde profesör oldu; Orta Asya, Uzakdoğu ve Türkoloji kürsülerinin başkanlıklarını yürüttü. Daha çok Orta

Asya dil ve kültürleriyle ilgili dersler verdi ve ilk kuşak Macar sinologlarını yetiştirdi. Csoma de Körös cemiyetini yeniden organize etti; akademinin desteğiyle Orta Asya dil ve kültürleri konusunda bir araştırma grubu oluşturdu. Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae'yı kurdu (1950). Batı dillerinde yayımlanan Bibliotheca Orientalis Hungarica, Macarca Csoma de Körös Cep Üniversitesi dizilerinin ve Moğol Dili Yazıtları Koleksiyonu'nun editörlüğünü yaptı. Moğollar'ın Gizli Tarihi'ni A Mongolok titkos története adıyla Macarca'ya çevirdi (Budapest 1971). Son büyük eseri olan A magyar nyelv török kapcsolatai a honfoglalás elött és az Arpádkorban (Fetihten önce ve Arpad devrinde Macarca-Türkçe ilişkileri; Budapest 1986), Macar prehistoryasının Orta Asya bağlantıları bakımından çok önemlidir.

Ligeti'nin sayısı 300'e yaklaşan diğer kitap ve makalelerinden bazıları şunlardır: Rapport préliminaire d'un voyage d'exploration fait en Mongolie chinoise 1928-1931 (Budapest 1933); Sarga istenek, sarga emberek, Egy ev BelsöMongolia lamakolostoraiban (Sarı tanrılar, sarı insanlar, iç Moğolistan'ın Lama manastırlarında bir yıl; Budapest 1934); Kina (Çin) (Budapest 1935); Afgan földön (Afgan topraklarında; Budapest 1938); "Tibeti források Közép-Ázsia történetéhez" (Orta Asya tarihiyle ilgili Tibet kaynakları; Körösi Csoma Archivum, I. vol suppl., [1936], s. 76-103); "Les voyelles longues en turcs" (JA, I [1938], s. 177-204 [trc. "Türkçede Uzun Vokaller", TM, VII-VIII, 1942, s. 82-94]); Az ismeretlen Belsö-Ázsia (Budapest 1940; Bilinmeyen İç Asya [T trc. S. Karatay] İstanbul 1946); "Histoire du lexique des langues turques" (Rocznik Orjentalistyczny, XVII, Warszawa 1953, s. 80-91); "O mongolijskich i tjurkskich jazykach i dialektach Afganistana" (Afganistan'daki Türk ve Moğol dilleri ve diyalektleri üzerine; AOH, IV [1954], s. 93-117); "Sur la language des afchars d'Afghanistan" (AOH, VII [1957], s. 109-156; T trc. "Afganistan Avşarlarının Dili Üzerine", VII. Türk Dil Kurultayında Okunan Bilimsel Bildiriler 1957 [Ankara 1960], s. 57-64); "Un vocabulaire mongol d'Istanbul" (AOH, XIV [1962], s. 5-99); "Evlija Cselebi magyar szójegyzéke" (Mongol Nyevemlektar, LXVII [Budapest 1972], s. 391-409; çalışmalarının bir listesi için bk. Karaağaç, s. 154-170).

BİBLİYOGRAFYA

“Hommages des orientalistes hongrois. A M. Louis Ligeti”, AOH, XV/1-3 (1962), s. 4-13; György Kara, “Louis Ligeti (1902-1987)”, a.e., XLI/1 (1987), s. 3-6; Françoise Aubin, “Louis Ligeti (Ligeti Lajos) (Octobre 1902 - Mai 1987)”, JA, CCLXXVI (1988), s. 1-22; Günay Karaağaç, “Ligeti Lajos (1902-1987)”, TDEAD, V (1989), s. 153-170; Hasan Eren, “Ligeti, Lajos”, TA, XXIII, 35-36; a.mlf., “Ligeti, Lajos”, TDEA, VI, 93-94; “Ligeti, Lajos”, ABr., XIV, 474.

Kemal Kahraman

LİHYÂN (Benî Lihyân)

(بنو لحيان)

Adnânîler’e mensup Hüzeyl kabilesinin bir kolu

(bk. HÜZEYL; RECÎ‘ VAK‘ASI). LİKĀ

(اللقاء)

Öğrencinin hocası ile doğrudan görüşmesi anlamında hadis terimi.

Sözlükte “karşılaşmak, görüşmek, kavuşmak” anlamına gelen likā’, hadis ilminde “öğrencinin hocasından bir aracı olmadan doğrudan hadis alması” mânasında kullanılmaktadır. Aynı kavram için lukıyy ve mülâkāt kelimeleri de zikredilmektedir.

Bir hadisin sahih olmasının şartlarından biri senedinin muttasıl olmasıdır. Hadisi hocadan öğrenmenin sekiz yolundan (tahammül) üçü semâ, kıraat ve münâvele olup bunlarda hoca ile öğrencinin yüz yüze görüşmesi (likā) kaçınılmazdır. Diğerlerinde hoca ile talebenin birbiriyle görüşmeden de hadis öğrenip öğretmeleri mümkündür. Muhaddisler, genelde bu üç tahammül yoluyla icâzetli münâvelenin kendi özel şartlarını taşıması kaydıyla geçerli olduğu görüşündedir. Diğerlerinin geçerli olup olmadığında veya her birinin şartlarında ihtilâf vardır. Hadisin muttasıl oluşu da hadis alma yollarının geçerliliğiyle doğrudan ilgilidir. Bazı muhaddislerin bir hadisi muttasıl kabul etmek için özel şartları bulunmakla beraber semâ yoluyla alınan hadislerin muttasıl olduğunda ihtilâf yoktur. Hadis usulü literatüründe likā teriminin açık bir tanımına rastlanmamakla birlikte Sehâvî likāın semâdan kinaye olduğunu söylemektedir (Fetḥu’l-muġīs̱, I, 189). Bununla beraber muhaddislerin muan‘an hadisi tartışırken likā ve semâı ayrı anlamlarda kullandıkları görülmektedir. Bir hadisin muttasıl sayılması için likāı şart koşanlar, bu terimle semâı değil sadece hoca ile talebenin bir araya gelip görüşmesini kastediyorlarsa bu durumda semâ dışındaki hadis alma yollarında da diğer şartlar yerine geldiğinde

isnadın muttasıl sayılması kaçınılmaz olacaktır. Likā‘ “hoca ile talebenin bir araya gelmesi” anlamında ele alanlar ittisal için likā‘ şart koşarken diğer yollarda istismarı önlemek için likā şartını koşmuş olabilecekleri akla gelmektedir.

Güvenilir bir râvinin kullandığı rivayet lafzı hadisi hocasıyla görüşerek aldığına açıkça işaret ediyor ve yapılan araştırmalar da bunu doğruluyorsa râvi ile şeyhi arasında kopukluk yok demektir. Fakat râvinin kullandığı rivayet lafzı kapalı olduğu için hocasıyla görüşüp görüşmediği açıkça anlaşılmıyorsa rivayetinin muttasıl sayılıp sayılmayacağında hadis tenkitçileri arasında ihtilâf vardır. Bu ihtilâf şöylece özetlenebilir: 1. İbnü’s-Salâh’ın nakline göre muttasıl olduğu tesbit edilemeyen bu tür hadisler mürsel veya münkatı‘dır (Muḳaddime fî ʿulûmi’l-ḥadîs̱, s. 29). 2. Râvinin hocasından hadis işittiğini açıkça söylemesi veya bunun başka bir yoldan bilinmesi gerekir. Âlimlerin çoğunluğunun “an” veya “enne”yi birbirine eşit kabul ettiğini söyleyen İbn Abdülberr’e göre rivayet lafızlarına değil hocanın meclisinde bulunmaya, semâa ve müşahedeye bakılır. Bir râvinin semâı diğerinden daha sahihse, rivayetinde kopukluk yoksa onun rivayetinin muttasıl olduğu kabul edilir (et-Temhîd, I, 18). 3. Abdürrahîm b. Abdülkerîm es-Sem‘ânî’ye göre râvinin hocasıyla uzun süre beraber olması şarttır. 4. Müdellis olmayan râvinin hocası ile likāının bilinmesi gerekir. Ali b. Medînî ve Buhârî başta olmak üzere muhaddislerin ve fakihlerin çoğunluğunun bu görüşte olduğu nakledilmektedir. Râvinin semâı veya likāı biliniyorsa, tedlîs yaptığı da tesbit edilmemişse o rivayeti hocasından duyduğu kabul edilir. 5. Râvi müdellis değilse hocasıyla çağdaş olması yeterlidir ve birbirleriyle görüşmeleri (likā) şart değildir. Müslim b. Haccâc bu görüşte olup çoğunluğun da bunu benimsediğini ileri sürmektedir. Buhârî ise bu görüşün aksine hoca ile talebenin bir defa bile olsa likāının bilinmesini gerekli görmektedir. Muhaddislerin çoğunluğuna göre hadisin muttasıl olması için hoca ile talebenin likāı yeterlidir ve ayrıca semâ şartı aranmamıştır. Diğer bir ifadeyle râvi hangi rivayet lafzını kullanırsa kullansın hocasıyla likāı biliniyorsa rivayeti muttasıldır. Bununla beraber ihtiyata uygun olan öğrencinin hocasından hadis aldığının ispat edilmesidir.

BİBLİYOGRAFYA

Râmhürmüzî, el-Muḥaddisü'l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1404/1984, s. 476-523; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Medine 1398/1977, s. 17, 34; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Muhammed el-Hâfız et-Tîcânî), Kahire 1972, s. 380-404, 421, 461; İbn Abdülber, et-Temhîd limâ fi'l-Muvaṭṭaʾ mine'l-meʿânî ve'l-esânîd (nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî - M. Abdülkebîr el-Bekrî), Mağrib 1982, I, 18; İbnü's-Salâh, Muḳaddime fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱, Beyrut 1398/1978, s. 21, 29, 62-87; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱ (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1412/1992, I, 189-199; II, 151-317; III, 2-29; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1385/1966, I, 70, 117-121, 183, 214-228; II, 8-64; Emîr es-San'ânî, Tavżîḥu'l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Medine, ts. (el-Mektebetü's-selefiyye), I, 42-44, 134-136, 331-334; Fuat Sezgin, Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar, İstanbul 1956, s. 17-46.

Salahattin Polat

LİMNİ

Ege denizinde Yunanistan’a bağlı ada.

Ege denizinin kuzey kesiminde Çanakkale Boğazı’na 61 km. uzaklıkta yer alır. 476 km² genişliğinde olup kıyı uzunluğu 259 kilometreyi bulur. Genellikle düz bir arazi yapısı olan adanın en yüksek noktası 430 metredir (Skopia tepesi). Bugün Lemnos / Limnos adıyla anılan ada Türk kaynaklarında İlimli, Limoz, Limnoz, Ortaçağ İtalyan kaynaklarında ise Stalimene şeklinde geçer. Adayı antik dönemden beri meşhur yapan en önemli özelliği, tedavi edici olduğuna inanılan ve Osmanlı belgelerinde “tîn-i mahtûm”, Batı eserlerinde “terra Limnia, terra sigillata” adı verilen bir çeşit toprağın çıkarıldığı yer olmasıdır.

Limni’nin yerleşim tarihi yapılan arkeolojik kazılara göre milâttan önce 5000 öncesine iner. Eski Grek kaynakları buranın halkının Trakya’dan gelmiş olduğunu belirtir. Milâttan önce VI. yüzyılda Persler’in hâkimiyeti altına giren ada milâttan önce 477’de Delos birliğine katıldı. Bir ara Spartalılar’ın eline geçtiyse de bu hâkimiyet uzun sürmedi. 197’de Roma himayesini benimseyip bağımsızlığını korudu. VI. yüzyılda Doğu Roma’ya bağlı bir piskoposluk haline geldi. 1082’den itibaren buraya İtalyan tüccarları yerleşmeye başladı. Bu arada X ve XI. yüzyıllarda Girit’teki Arap ve Anadolu kıyılarındaki Türk denizcilerinin akınlarına mâruz kaldı. 1204’te İstanbul’un Latinler’in eline geçmesinin ardından buraya Venedikli Filocalo Navigaioso yönetici olarak gönderildi. 1207’de onun ölümünden sonra oğulları “megadük” unvanıyla adanın idaresini 1279 yılına kadar ellerinde tuttular. Bizans’ın İstanbul’a yeniden hâkim oluşunun ardından VIII. Mikael 1277-1279 yıllarında adanın merkezi Palaiokastron’u kuşatma altına aldı. Son megadük Paolo kuşatma sırasında ölünce adada zaman zaman kesintili de olsa 1453’e kadar sürecek Bizans idaresi başladı. Bu dönemde Venedikliler adayı geri almak için ilki 1306-1309, ikincisi 1377-1381 yıllarında iki büyük sefer düzenlediler. Onların dışında 1292’de Sicilya’nın Aragon kralları adına korsanlık yapan Roger de Louria ve 1296’da Venedik-Ceneviz savaşları sırasında Venedikli Malabranca adayı yağmalamıştı. 1303’te Katalanlar buraya akında bulundular. Adanın

yerleşim tarihi bakımdan en önemli olay 1327'de gerçekleşti. İmparator ve aynı zamanda tarihçi olan Kantakuzenos, II. Andronikos'un Trakya'da bulunan ve paralı asker olarak Bizans'a hizmet veren 2000 kişilik Kuman Türkü'nün aileleriyle birlikte Limni, Taşoz ve Midilli'ye yerleştirilmesini emrettiğini belirtir. Bunlardan birkaç yüz aile Limni'ye giderek yerleşti. Ada, Yıldırım Bayezid'in İstanbul kuşatması sırasında (796/1394) Bizans ve Latin ilişkileri bakımından önem kazandı ve İstanbul'un düşmesi halinde Limni hakkında ileriye dönük stratejik planlamalar yapıldı. Kardeşi Çelebi Mehmed'e karşı taht iddiasıyla harekete geçen ve Bizans'a sığınan Şehzade Mustafa (Düzmece Mustafa), Bizanslılar tarafından yeniden harekete geçirileceği 1421'e kadar Limni'de tutuldu. Ada 1439'da Venedik, 1441-1442'de Türk filosunun akınlarına uğradı.

1453'te İstanbul'un fethinin hemen ardından Limni Osmanlı idaresi altına girdi. İmrozlu Kritovulos'un çabaları sonucu Taşoz ile birlikte haraç ödemek şartıyla Midilli'de yerleşmiş bulunan Gattilusio ailesine bırakıldı. 1455'te Limni için 2325 altın haraç yollandı. Osmanlı kaynaklarına göre 860 (1456) yılında Enez'i alan Osmanlı kuvvetleri ardından Taşoz ve Limni'yi ele geçirdi. Bizans tarihçisi Dukas ise Limni halkının orada yönetici olarak bulunan Nikolas Gattilusio'yu istemeyip padişaha haber gönderdiğini, adanın doğrudan İstanbul'dan yollanacak bir idareci vasıtasıyla yönetilmesi talebinde bulunduğunu, bunun üzerine Hamza Bey'in vali olarak görevlendirildiğini belirtir. Ayrıca Palaiokastron'a kapanmış olan Nikola'yı almak için gelen Midilli yöneticisine (Gattilusiolar) ait kuvvetlerle Limnili 500 süvari arasında çarpışma olduğunu, bunların Nikola'yı kaleden alıp Midilli'ye zorlukla dönebildiklerini (Mayıs 1456), bu olaydan üç gün sonra Kaptanıderyâ İsmâil Bey'in adaya gelip Hamza Bey'i idareci olarak bıraktığını yazar (Bizans Tarihi, s. 207-208). 1456 yılı sonlarına doğru ada papalık donanması tarafından işgal edildi.

Ada muhafızı Murad ve 100 yeniçeri esir alındı. İtalyan kuvvetleri üç yıl kadar adada kaldı. İmrozlu tarihçi Mikhael Kritovulos, kendi çabalarıyla adadaki İtalyan kuvvetlerinin buradan ayrıldığını (1459 kışı) ve adanın Mora Despotu Demetrius'a bırakılmasını sağladığını belirtir (Tarih-i Sultan Mehmed Hân-ı Sânî, s. 167-170). Böylece ada, yıllık 3000 altın haraç ödemek şartıyla Mora'dan çıkarılmış olan Despot Demetrius Paleologos'a

verildi (1460). Osmanlı-Venedik savaşları sırasında adada Rum korsan Comino üstlendi ve Palaiokastron'u kendisine merkez yaptı. Bu mücadele sırasında ada Venedikliler tarafından ele geçirildi. 1468, 1470, 1477 ve 1478'deki Osmanlı hücumları etkili oldu. Muhtemelen Zilkade 883 (Şubat 1479) Osmanlı-Venedik antlaşmasında adanın Osmanlılar'a aidiyeti kabul edildiğinde burası Osmanlı idaresi altında bulunuyordu. Nitekim adanın ilk tahririne ait defterde bulunan kanunnâme metninin -eğer yanlış yazılmamışsa-15 Receb 882 (23 Ekim 1477) tarihini taşıması bu konuda belirleyici bir işarettir.

Osmanlı idaresi altına girdikten sonra Limni Gelibolu sancağına bağlı bir kaza oldu ve buraya Bozbaba ile Semadirek adaları da bağlandı. 895 (1490) yılı tahririne göre adanın merkezi Palukasrı (Palaiokastron) idi. Burada dört mahalle (Büyükkapı, Lonca, Karakal, Mavrohori), elli iki hâne, dokuz bekâr erkek nüfus (toplam yaklaşık 250 kişi) bulunuyordu. Aynı tarihte Kal'a-i Kasrı (Kotsinos, Kostron) adlı bir başka müstahkem kasaba daha vardı. Adada yirmi kişilik küçük bir Osmanlı garnizonu mevcuttu, sayıları ileriki tarihlerde giderek arttı ve kırkı geçti. Limni'deki köyler adanın idarecisi olan subaşının timarlarına tahsis edilmişti. Adanın toplam nüfusu 700 hâneyi biraz geçiyordu (yaklaşık 3000-3500 kişi). 6000 kişinin yaşadığı belirtilen 1470 tarihli Venedik kaynaklı tesbitlere göre 1489'da görülen bu nüfus düşüşü yaşanan savaş ortamı ve belirsizlik dolayısıyladır. Daha sonra Limni'den kaçan ahalinin bir bölümünün geri döndüğü anlaşılmaktadır. Adadaki hıristiyan ahaliden 260 kişi muhafaza hizmetiyle yükümlü kılınmış ve kendilerine bunun karşılığında vergi muafiyeti sağlanmıştı. Sivil müslüman nüfus bir hâneden ibaretti. 925 (1519) yılına ait defterde adanın nüfus bakımından giderek kalabalıklaştığı tesbit edilmektedir. Adanın merkezi olan kasabanın otuz üç hâne 126 bekâr erkek nüfusuna karşılık buradaki mahalle sayısı beşe yükselmiş, sivil halkın bir bölümü daha muhafaza hizmetine alınmıştı. Köy sayısı sekseni geçmiş, nüfus ise 850 hâneye ulaşmıştı (yaklaşık 4500-5000 kişi). Bu tahririn yapıldığı yıllarda Pîrî Reis adanın merkezine Türkler'in "Balıkesri", yerli halkın ise "Palyokastro" dediklerini, kalenin sarp bir kayalığın üzerinde yer aldığını, ayrıca ikisi harap üç kalenin daha bulunduğunu, Kondiya ve özellikle Mondros körfezinin gemiler için son derece uygun liman olduğunu ifade ederek topografya hakkında ilgi çekici bilgiler verir (Kitâb-ı Bahriye, s. 100-104).

XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde hazırlanan deftere göre, 1519'dan itibaren aradan geçen on yıllık bir süre içinde adanın demografik yapısında önemli değişmeler oldu. Adanın merkezi olan kasaba 130 hâneye (650-700 kişi) ulaştı, mahalle sayısı altıya yükseldi. Toplam nüfus 1310 hâneye çıktı (yaklaşık 6500-7000 kişi). Bu yükseliş XVI. yüzyıl ortalarında da sürdü. 964 (1557) ve 975 (1567-68) yıllarına ait kayıtlardan anlaşıldığına göre hâne sayısı 2000'e yaklaştı (10.000 kişi). Ayrıca bu sıralarda müslüman nüfusta kısmî bir artış oldu. İlk yıllarda kale muhafızı ve diğer görevliler hariç sivil müslüman sayısı bir ile üç hâne arasında iken bu son tarihlerde elli hâneye ulaştı. Bunun otuz kadarını müslüman Çingeneler oluşturuyordu. XVI. yüzyılın sonlarında adanın nüfusu biraz daha artarak 15.000 dolayına erişti. Kasaba ise XVI. yüzyıl ortalarında 360 erkek nüfusa sahipken 1600 yılına doğru bu rakam 600'e dayandı (yaklaşık 1800 kişi). Yerleşme tamamıyla kalenin alt tarafına doğru yayıldı. Nüfus artışına paralel olarak 1006 (1598) yılında Palaiokastron kasabasında pazar kurulması için izin verildi ve Türk nüfusun ihtiyacı için kale altındaki Mustafa Reis Mescidi cami haline dönüştürüldü (BA, MAD, nr. 5582).

XVII. yüzyılda Limni adası Çanakkale Boğazı'nın kontrolünde hayatî bir önem kazandı. Buradaki asker ve muhafız sayısı arttırıldı. Ayrıca Rebîülâhir 1022 (Haziran 1613) tarihli bir karara göre burası sancak haline getirilip beyliğine Hızır Bey getirildi (BA, KK, nr. 71, s. 476). XVII. yüzyıl ortalarında Osmanlı-Venedik savaşları sırasında 1656 Temmuzunda ada Venedikliler tarafından işgal edildiyse de 1657 Kasımında geri alındı. Bundan az sonra adayı gören seyyah Randolph buranın savaştan oldukça etkilenmiş olduğunu, daha önce elli köy varken bu sayının yirmiye düştüğünü, bir Türk garnizonunun yer aldığını, çok sayıda Türk ve Rum ahalinin burada yaşadığını, iyi cins koyun yetiştirildiğini belirtir (Ege Takımadaları, s. 40).

1770'te Rus donanması tarafından kuşatılan Limni, Cezayirli Gazi Hasan Paşa'nın Mondros Limanı'na gelmesi üzerine kurtarıldı. 1807'de Ruslar kısa bir süre için adayı işgal ettiler. XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde Örfî Efendi'nin adada elli altı köy ve 25.000 (?) nüfusun bulunduğunu, ziraata uygun bir yer olduğunu, buğday, arpa, tütün, darı, bakla, üzüm, incir yetiştiğini, şarap ve zeytinyağı üretimi yapıldığını belirtmesi (Coğrafya, vr.

50b), işgallere rağmen adanın durumunda önemli bir değişme olmadığını gösterir. 1821 Yunan isyanı sırasında adada herhangi bir hareketlenme olmadı. Hatta Rum âsilerin adaya yönelik saldırılarında ada halkı Osmanlı güçlerine yardımcı oldu. İki büyük saldırı hep birlikte geri püskürtüldü. Bu sırada adada eli silâh tutabilecek nitelikte 300 civarında Türk, 13.000 dolayında da Rum ahali bulunuyordu (Es'ad Efendi, s. 764-767). 1831 sayımlarına göre adada 5491 erkek nüfus vardı, bunun 511'i Türkler'den oluşuyordu. Bu rakam adada 18.000 dolayında nüfusa işaret eder. 1885'te nüfus 21.300 iken (1900'ü Türk) 1894'te bu sayı 23.500 kadardı. V. Cuinet adada 27.000 kişinin yaşadığını, bunun 2450'sinin Türk olduğunu belirtir (I, 475). Bu sıralarda adada altı cami, bir tekke (Mısrî Mehmed Niyazî), 164 kilise, 585 dükkân, bir han mevcuttu. Ada XIX. yüzyılın ikinci yarısında Cezâyir-i Bahr-i Sefîd

eyaletinin bir sancağı durumunda olup İmroz ve Bozcaada birer kaza olarak buraya bağlıydı. Merkez kaza ise Mondros ve Bozbaba adası nahiyelerinden oluşuyordu.

Limni 21 Ekim 1912'de Yunanlılar tarafından işgal edildi. 1915'te Çanakkale savaşları sırasında müttefik güçlerin ana üssü oldu. Osmanlı Devleti'yle İtilâf devletleri arasında yapılan ve savaşa son veren anlaşma adanın Mondros Limanı'nda imzalandı (30 Ekim 1918). Daha sonra Lozan Anlaşması'yla ada Yunanistan'a bırakıldı. Bu sırada adada 2540 Türk yaşıyordu. Bunların bir kısmı 1920'de, bir bölümü daha sonra adadan ayrıldı, yerlerine 1923'te Anadolu'dan gelen 3000 Rum yerleştirildi. Bugün nüfusu 15.000 dolayında olan Limni bir turizm merkezi durumunda olup Myrina kasabası (Palaiokastron) adanın merkezi ve en kalabalık yerleşme yeridir. İkinci önemli merkez Moudros'tur (Mondros). Diğer kasabalar Atsiki, Kondias, Kondopouli ve Repondi'dir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 25, 75, 307, 434, 490, 702, 724; BA, MAD, nr. 5582; BA, KK, nr. 71, s. 476; TK, TD, nr. 141; Dukas, Bizans Tarihi (trc. Vl. Mirmiroğlu),

İstanbul 1956, s. 207-208; Kritovulos, Tarih-i Sultan Mehmed Hân-ı Sâni: İstanbul'un Fethi (trc. Karolidi, haz. Muzaffer Gökman), İstanbul 1967, s.167-170; Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s.195; Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye (haz. Fevzi Kurdoğlu - Ali Haydar Alpagot), İstanbul 1935, s. 100-104; B. Randolph, Ege Takımadaları: Arşipelago (trc. Ümit Koçer), İstanbul 1998, s. 40; Örfî Efendi, Coğrafya, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2045, vr. 50b; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), II/B, s. 35-36; Es'ad Efendi, Vak'anüvis Es'ad Efendi Tarihi. Bâhir Efendi'nin Zeyl ve İlâveleriyle: 1237-1241/1821-1826 (haz. Ziya Yılmazer), İstanbul 2000, s. 764-767; Cezâyir-i Bahr-i Sefîd Salnâmesi: 1302 Senesi, Rodos 1302, s. 232-243; a.e.: 1311 Senesi, s. 475; Cuinet, I, 475; J. Haldon, "Limnos, Monastic Holdings and Byzantine State. ca.1261-1453", Continuity and Change in the Late Byzantine and Early Ottoman Society (ed. A. Bryer - H. Lowry), Birmingham-Washington 1986, s. 161-215; P. Topping, "Latins on Lemnos Before and Afters 1453", a.e., s. 217-234; Sırrı Erinç - Tâlip Yücel, Ege Denizi: Türkiye ile Komşu Ege Adaları, Ankara 1988, s. 96-97; Yasemin Demircan, "Limni Adası'nda Çıkarılan Tıyn-ı Mahtum Madeni Hakkında", Osmanlı, Ankara 1999, III, 322-326; Ege Adalarının Egemenlik Devri Tarihçesi (ed. Cevdet Küçük), Ankara 2001, bk. İndeks; H. Lowry, Fifteenth Century Ottoman Realities, Christian Peasant Life on the Aegean Island of Limnos, İstanbul 2002; N. Beldiceanu, "Structures socio-économiques à Lemnos à la fin XVe siècle", Turcica, XV, Paris 1983, s. 247-266; J. H. Kramers - [Besim Darkot], "Limni", İA, VII, 60-61; A. H. de Groot, "Limni", EI² (İng.), V, 763-764.

Feridun Emecen

LİMONCİYAN, Hamparsum

(1768-1839)

Kendi adıyla anılan notanın mûcidi, Osmanlı bestekârı ve mûsiki hocası.

İstanbul'un Beyoğlu semtinde doğdu. Aslen Harputlu bir Ermeni olan Serkis Limonciyan ile Gadarine Hanım'ın oğludur. Baba Hamparsum (Hampartzum), Hamparsum Ağa gibi isimlerle de tanınır. İlk öğreniminden sonra okumaya imkân bulamadığı için terzi çıraklığına başladı. Sesinin güzelliği sebebiyle bir taraftan da devrin mûsiki üstatlarından ders alarak kendini yetiştirdi ve Ermeni kiliselerinde mugannîlik yapmaya başladı. Bu sırada mevlevîhânelere devam edip Türk mûsikisini daha iyi tanıma ve öğrenme imkânı buldu. 1800 yıllarında Darphâne Emini Hovhannes Çelebi Düzyan'la tanışması üzerine onun Kuruçeşme'deki yalısında yapılan mûsiki toplantılarına katılarak zamanın meşhur mûsikişinaslarını tanıdı. Galata'daki Lusavorçyan Mektebi'nde mûsiki dersleri verirken bir taraftan da Hassa başmimarı Krikor Amira Balyan'ın kâtipliğini yaptı. Bu arada III. Selim'in huzuruna kabul edilen Limonciyan'a yeni bir nota sistemi ortaya koyması için padişahın teşvikte bulunduğu anlaşılmaktadır.

Bir süre Ağrı ve Kayseri'de bulunan Limonciyan, Şîraz'da iken İran mûsikisi üzerine araştırmalar yaptı. İstanbul'a döndükten sonra 1813-1815 yıllarında yeni bir nota sistemi geliştirdi. Limonciyan'ın bu nota sistemini sadece dört talebesine öğrettiği ve kendisi hayatta iken bu sistemi başkalarına öğretmeyeceklerine dair onlardan taahhütnâme aldığı söylenir. 1819'da aileden bazı kişilerin ölümüyle sonuçlanan olaylardan sonra Düzyanlar'ın himayesi sona erdiği gibi Ermeni kiliselerinde kullanılan Bizans makamlarını değiştirmek istemesinden dolayı bazı Ermeni başmugannîlerin Limonciyan'a cephe alması üzerine mûsiki çalışmalarını bırakıp tekrar Krikor Balyan'ın kâtipliğini yürüttüyse de ardından Kumkapı'daki Mayr Varjaran (günümüzde Bezciyan Ortaokulu) Mektebi mûsiki hocalığına tayin edildi. Bir ara oğlu Zenop'la birlikte Galata'da bir depo açarak ticarete girdi, fakat mallarını taşıyan geminin Karadeniz'de batması yüzünden iflâs ederek yeniden mûsiki dersleri vermeye başladı.

1834’te sarraf Mıgırdiç Cezayirliyan’ın himayesinde Hasköy’e taşınarak hayatının bundan sonraki dönemini evinde ve Hasköy’deki Ermeni Mektebi’nde mûsiki dersleriyle geçirdi. 29 Haziran 1839 tarihinde öldü ve Beyoğlu’ndaki Surp Agop Ermeni Mezarlığı’na defnedildi.

Bestelediği eserler ve mûsiki hocalığının yanı sıra özellikle icat ettiği yeni nota yazısıyla Türk mûsiki tarihinin önemli simaları arasında yer alan Limonciyan ilk mûsiki bilgilerini Zenne Boğos ve Andon Çelebi Düzyan’dan aldı. Daha sonra Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi’nde Tatavlalı Onofrios’tan istifade etti. Hagop Çelebi Düzyan’dan

Batı müziği öğrendi. Kaynaklarda Kayseri’de iken ünlü müzikolog Krikor Kabasakalyan’dan faydalandığı da belirtilir. Kilise müziğini çok iyi bilen, uzun süre Kumkapı’daki Meryem Ana Patriklik Kilisesi’nde başmugannîlik görevini sürdüren Limonciyan’ın bas bir sesi olduğu söylenmektedir. Oğlu neyzen Zenop ve kemanî Bedros Çömlekçiyan’la birlikte seslendirdikleri eserler dönemin ilgiyle takip edilen icraları olmuştur. Aynı zamanda iyi bir tamburî ve kemanî olarak da bilinen Limonciyan, Türk mûsikisi formlarının yanında bestelediği Ermenice ilâhî ve şarkılarla da bestekârlıktaki gücünü ortaya koymuştur. Yılmaz Öztuna onun on bir peşrev ve dokuz saz semâisiyle kâr, kâr-ı nâtık, beste, semâi ve şarkı formlarında yirmi yedi adet eserinin listesini verir (BTMA, II, 140). Bu sayıya, Kevork Pamukciyan tarafından son zamanlarda tesbit edilen üç şarkı ile Ermenice otuz bir ilâhisini de ilâve etmek gerekir. Limonciyan, Venedik Mıkhitharist rahiplerinden, tarihçi Trabzonlu Minas Pıjişkyan’la beraber Ermeni mûsikisi hakkında bir eser hazırlamışsa da neşredilmemiştir. Hamâmîzâde İsmâil Dede’yi dinlemek için Yenikapı Mevlevîhânesi’ne devam ettiği sıralarda bazı âyinleri notaya aldığı bilinen sanatkârın talebeleri arasında Tanbûrî Aleksan, oğlu Zenop, Bedros Çömlekçiyan, Hovhannes Mühendisyan ve Apisoğom Ütüciyan en meşhurlarıdır.

Hamparsum Notası. Limonciyan, 1813-1815 yılları arasında Aziz Nerses Şınorhali Katoğikos’un ilâhilerini notaya alırken devrin nota sistemindeki bazı eksiklikler sebebiyle yeni bir nota sistemi meydana getirme ihtiyacını duymuştu. Ortaçağ Avrupası’nda kullanılan nota işaretlerinden doğmuş olan Ermeni “neuma” notasına dayanarak geliştirdiği bu sistemde nota karakterleri Ermeni alfabesindeki bazı harflerin stilize edilmesiyle

oluşmuştur. Batı notası gibi soldan sağa yazılan, bir sekizlide on dört sesin yer aldığı bu sistemde ana sesleri gösteren işaretlerin başına bir (~) konularak ara sesler, altına kısa bir çizgi çizilerek bir oktav tiz sesler ifade edilir. Porteye ihtiyaç duyulmayan Hamparsum nota yazımında seslerin değerleri notaları gösteren işaretlerin üstüne konulan nokta, küçük çizgi ve dairelerle, "sus"lar da (es) yine aynı nokta, küçük çizgi ve dairelerin tek başına kullanılmasıyla gösterilmiştir. Bu nota sisteminde bemol, diyez ve bekar gibi değiştirme işaretleri bulunmadığı için donanım da söz konusu değildir. Hamparsum notasındaki yedi ana ses eski Ermeni notalarının isimleriyle adlandırılmış, ancak Guido d'Arrezo'nun nota heceleme metodu örnek alınıp kısaltılarak kelimelerin baştaki ilk heceleri kullanılmıştır.

Limonciyan başlangıçta, "şaragan" denilen eski kilise ilâhilerini eski Yunan mûsikisinin etkisinden arındırarak Ermeni kilise mûsikisine yeniden kazandıracak bir sistem ortaya koymayı düşünmüş, ancak bu sistem, Türk mûsikişinasları tarafından geniş ölçüde benimsendiğinden Batı notası yerleşinceye kadar XIX. yüzyıl boyunca Türk mûsikisi nota yazım sisteminde kullanılmıştır. Türk mûsikisi repertuvarını oluşturan eserlerin büyük bir kısmı bu nota aracılığıyla zamanımıza ulaşmıştır. Bugün Türkiye ve dünya kütüphaneleriyle bazı özel koleksiyonlarda Hamparsum notasıyla yazılmış nota defterlerine rastlanmakta olup Eçmiadzin Başpatrikliği ile Kudüs Patrikliği'nde halen Hamparsum nota sistemi kullanılmaktadır.

Hamparsum notası işaretli ve işaretsiz (dilsiz, gizli veya şifreli) olmak üzere iki çeşittir. Nota değerlerinin çoğunun yazılmadığı gizli Hamparsum'un deşifresi diğerine göre daha güçtür. Sadece kullanan kişinin okumasına yardımcı olacak kadar işareti bünyesinde bulundurduğundan bir tür şifre nota olarak nitelendirilebilecek bu sistemle dönemin anlayışına göre bazı eserlerin sınırlı sayıda kişinin tekelinde kalabilmesinin sağlanması amaçlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Subhi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1953, V, 530-535; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 188-189; Cem Behar, Klasik Türk Musikisi Üzerine Denemeler, İstanbul 1987, s. 25; E. P. Judetz, Türk Musiki Kültürünün Anlamları (trc. Bülent Aksoy), İstanbul 1996, s. 49-53; Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, II, 368-369; Gülay Karamahmutoğlu, İstanbul Atatürk Kitaplığı'ndaki 1637 Nolu Yazma Hamparsum Nota Defteri (sanatta yeterlilik tezi, 1999), İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 5-15; Ruşen Ferit Kam, "Türk Azınlık Musikicileri: Musi ve Hamparsom", Radyo, sy. 68, Ankara 1947, s. 14, 24; Ali Sabuncu, "Hamparsum Notası", Türk Mûsikîsi Dergisi, sy. 10, İstanbul 1948, s. 3; sy. 11 (1948), s. 3, 6; sy. 12 (1948), s. 5; sy. 13 (1948), s. 3, 16; Hayri Yenigün, "Gayr-i Müslim Musikişinaslar", MM, sy. 138 (1959), s. 168-169; Kevork Tavityan, "Cumhuriyet Öncesi ve Sonrasında Türk Vokal Müziğinde Ermeni Besteciler", Toplumbilim, sy. 12, İstanbul 2001, s. 74-75; Öztuna, BTMA, I, 325-326; II, 139-140; Mustafa Saka, "Ermeni Musikisi", DBİst.A, III, 186; Kevork Pamukciyan, "Limonciyan, Hampartzum", a.e., V, 217-218.

Nuri Özcan

LİPOVA

Romanya'da tarihî bir şehir.

Romanya'nın batısında Banat bölgesinde ve Timişoara'nın (Tımışvar / Temeşvar) 54 km. kuzeydoğusunda Mureş nehrinin sol kıyısında kurulmuştur. 1552-1699 yılları arasında Osmanlı idaresinde kalmış

olup Tımışvar beylerbeyiliğine bağlı bir sancak merkezi durumundaydı. Banat'tan Transilvanya'ya (Erdel) girişi kontrol eden, stratejik bir öneme sahip olan Lipova'nın adı Slavca "ıhlamur bölgesi, ıhlamurluk" anlamına gelen Lipa kelimesine dayanır. Bu ad Macarlar tarafından Lipa (Lippa), Romen ve Türkler tarafından Lipova şeklinde anılmıştır.

Lipova Kalesi'yle ilgili ilk önemli kayıt, 1241'de Transilvanya'ya yönelik Moğol istilâsının hemen öncesine kadar iner. Bu sırada Mureş nehrinin sol kıyısında bulunan Lipova Kalesi yeniden yaptırılmıştır. 1324'te kalenin sahibi Transilvanya voyvodası Toma idi. Ardından burası Macar Krallığı'na bağlandı ve giderek kale yanında sivil bir yerleşme yeri oluşmaya başladı. Önce kasaba (oppidum), daha sonra 1400-1445 ve 1482-1486 yılları belgelerinde şehir olarak zikredildi. 1475'te Lipova'nın vergi ödeyen nüfusu 545 kişiden (hâne) oluşuyordu.

XV. yüzyılda Romen asıllı meşhur Hunedoara (Hunyadi) ailesinin malı olan kale, XVI. yüzyılın başlarında Markgraf G. von Brandenburg tarafından yeniden yaptırıldı. 1540'ta Yanoş Zapolya (János Zápolyai), Lipova Kalesi'ni Mureş nehrinin öteki kıyısında bulunan Sólymos (Şoimuş) Şatosu ile birlikte eşi Kraliçe Izabella'ya mâlikâne olarak hediye etti. Zapolya'nın ölümünün ardından 1541'de Osmanlılar Orta ve Güney Macaristan'dan Budin beylerbeyiliğini oluşturunca Izabella ve küçük yaştaki oğlu 1542 yılı ilkbaharına kadar Lipova'da yerleşti.

Bir Alman görgü tanığına göre Lipova 21 Eylül 1551'den az sonra Ekim ayına doğru, Rumeli beylerbeyi ve serdarı Sokullu Mehmed Paşa kumandasındaki Osmanlı kuvvetleri tarafından fethedildi. Erdel'in giriş

kapısı olan kaleye muhafız olarak Bosna beylerbeyi Ulama Paşa 200'ü yeniçeri olmak üzere 5000 kadar kişiyle bırakıldı. Sokullu'nun başarısız Tımışvar kuşatması sırasında General Castaldo kumandasında kalabalık bir Avusturya ordusu 5 Zilkade 958'de (4 Kasım 1551) Lipova'yı muhasara altına aldı. İki gün sonra şehir Avusturyalılar'ın eline geçti. 1300-1500 kişilik bir kuvvetle Ulama Paşa Lipova Kalesi'ne çekildi. Dokuz gün kadar çarpışmayı sürdürdüyse de neticede anlaşma yoluyla burayı terketti (6 Zilhicce 958 / 5 Aralık 1551). Alman kaynaklarına göre Ulama Paşa 1200 Türk ile kaleden çıkıp gitti. Bazı Osmanlı kaynaklarına göre ise bu çıkış sırasında Osmanlı askerlerine hücüm edilmiş ve çatışmada Ulama Paşa şehid düşmüştü. 1660 yılında Evliya Çelebi Ulama Paşa'nın mezarını Lipova'da gördüğünü yazar (Seyahatnâme, V, 398, 401). Bu olaydan sonra 959 (1552) yılında girişilen seferde Tımışvar alındıktan (4 Şâban 959 / 26 Temmuz 1552) az sonra başta Lipova olmak üzere bölgedeki yirmi kadar kale Osmanlı idaresi altına girdi. Böylece Banat bölgesini kapsayan yeni Tımışvar beylerbeyiliği kuruldu ve Lipova bir sancak ve kaza merkezi haline getirilerek bu beylerbeyiliğe bağlandı.

Kale yeniden alınınca buraya Beçkerek Kalesi'nden otuz bir azeb, on atlı ve yetmiş yedi martolos gönderildi (BA, MAD, nr. 77, s. 9, 13, 15-16). Bir ara geçici olarak 1595-1597 yıllarında Erdel Prensi Báthori Zsikmond ve 1603-1613 yıllarında Báthori Gábor'un elinde bulunan Lipova, Viyana bozgununun ardından Avusturya'nın Transilvanya'ya yönelik karşı askerî harekâtı sırasında Antonio Caraffa tarafından üç gün süren kuşatmadan sonra 12-22 Haziran 1688'de teslim olduysa da Vezir Câfer Paşa'nın kumandasındaki Osmanlı kuvvetlerince geri alındı. 1691'de L. Marsigli'nin amcası olan Kont Veterani'nin kuvvetleri Lipova'yı tekrar ele geçirdi. 1691-1695 yılları arasında Avusturyalılar'ın hâkimiyetinde kalan Lipova 28 Muharrem - 25 Safer 1107 (8 Eylül - 5 Ekim 1695) tarihlerinde yeniden Osmanlı idaresi altına alındı (Silâhdar, Nusretnâme, I, 69-84). 1699 Karlofça Antlaşması'nın ikinci maddesiyle Lipova Osmanlılar tarafından Habsburglar'a terkedildi. Böylece yaklaşık 140 yıllık Osmanlı hâkimiyeti sona erdi.

Osmanlı döneminde Lipova Kalesi oldukça müstahkem bir durumdaydı. Çok iyi tahkim edilmiş olup surlar bir taraftan Mureş suyunu takip eder, 1500-2000 kadar evi, birtakım dükkânlar ve bir kervansarayı kuşatır, sonra

yine Mureş’e dönerdi. Nehrin üstünde bir köprü vardı. Buradaki kapıya Köprü Kapısı denirdi. Bunun dışında karaya bakan surlarda dört kapı daha vardı (Tımışvar Kapısı, Azeb Kapısı, Sukapı ve Battalkapı). İç kale toplarla donatılmış olan dört büyük ve çok sağlam tabyalara sahipti. 1691’de Avusturyalılar dış kaleyi, 1695’te Osmanlılar iç kaleyi tamamen yıktılar. Böylece eski Osmanlı kalesinden hiçbir şey kalmamıştır. Kervansaray da 1688’de Avusturyalılar’ın hücumu esnasında yanmıştır.

Dış kale ile iç kale arasında uzanan Lipova şehrinde Evliya Çelebi’ye göre ev ve dükkânlar dışında beş cami, bir mescid vardı. Evliya Çelebi bunlar arasında Kanûnî Sultan Süleyman devrine ait çatısı kurşunlu olan Büyük Cami, Tımışvar Camii, Battalkapı’ya yakın Alaybeyi Camii, ayrıca Nemçe mahallesindeki Hac Mescidi’ni zikreder (Seyahatnâme, V, 399).

Osmanlı dönemine ait 967 (1559-60) yılı kayıtlarına göre Lipova şehrinde cizye mükellefi sivil hıristiyan nüfus 2384 hâne idi (BA, D.CMH, nr. 26563, s. 7). Bundan hareketle Osmanlı askerleri ve yöneticileri hariç nüfusun 10-12.000 dolayında olduğu söylenebilir. Kale dışında sivil iskâna ait iki varoş mevcuttu. Bunlardan Teşvar varoşu yirmi hâne, Radna varoşu kırk sekiz hâneden ibaretti (BA, D.CMH, nr. 26591, s. 18-20; nr. 26595, s. 10). Bu nüfus yapısı daha sonraki dönemlerde de savaş yıllarının çalkantıları hariç durumunu korudu. 1070’te (1660) Evliya Çelebi buranın 150 akçelik bir kaza olduğunu, müftü, nakib, yeniçeri serdarı, cebeci, topçu, kale dizdarı, on yedi hisar ağası ve 800 kale muhafızının görev yaptığını, hisar içinde 1500 ev, 200 dükkân bulunduğunu, yedi sıbyan mektebi, üç tekkenin yer aldığını belirtir (Seyahatnâme, V, 399-400).

İktisadî hayat açısından Lipovalılar yüksek kaliteli kayış ve halatların, ayrıca şayak bezinin üretilmesiyle uğraşırlardı. Esas faaliyeti ve gelir kaynağını tuz ticareti teşkil ederdi. Osmanlılar burada tuz için yeni düzenlemeler yapmışlar ve ticaretin devamını sağlayıcı tedbirler almışlardır. Turda’dan gelen tuz Lipova Kalesi’nin dışındaki depolara konulur, oradan nehir gemileriyle Mureş üzerinden Tisa ve Tuna ırmaklarına, böylece Osmanlı topraklarına götürülürdü. Günümüzde Lipova, çevresine maden suları gönderen 10.000 kadar nüfuslu küçük bir yerleşme merkezi durumundadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, D.CMH (Cizye Muhasebesi Kalemi), nr. 26561, 26563, s. 7, nr. 26564, 26565, 26591, s. 18-20, nr. 26595, s. 10; BA, MAD, nr. 77, s. 9, 13, 15-16; BA, MD, nr. 39, hk. 147; nr. 43, hk. 114; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Ravzatü'l-ebrâr, Bulak 1248, s. 526; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 398-402; Temeşvarlı Osman Ağa, Der Gefangene der Giauren (ed. R. F. Kreutel), Graz 1962, s. 20-30; Silâhdar, Târih, II, 316-317, 550; a.mlf., Nusretnâme, I, 69-84; Danişmend, Kronoloji, II, 288; Cãlãtori strãini despre şãrile române, Bucureşti 1968-83, I, 27l-272; II, 2-6; III, 487, 490-491, 508-509, 554; VIII, 5-60; G. Anghel, Cetãşi medievale din Transilvania, Bucureşti 1973, s. 119; S. Pascu, Voievodatul Transilaniei, Cluj-Napoca 1979, II, 147, 153, 157, 248; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1994, VII, 99-107, 113-117; VIII, 553; T. Gemil, Relaşiile Tãrilor Române cu Poarta ottomanã în documente turceşti (1601-1712), Bucureşti 1984, s. 351-352.

Mıhaı Maxım

LİSÂNÜ’l-ARAB

(لسان العرب)

İbn Manzûr’un (ö. 711/1311) Arapça sözlüklerin en büyüklerinden olan ansiklopedik sözlüğü.

22 Zilhicce 689 (26 Aralık 1290) tarihinde eserini tamamlayan İbn Manzûr mukaddimesinde, önceki sözlükleri ya kelime sayısı fazla fakat tasnifi başarısız veya tasnifi güzel olmakla birlikte kelime sayısı az olmak üzere iki kategoride ele alıp eleştirmekte ve bu eksiklikleri gidermek üzere Tehẕîbü’l-luġa (Ezherî), el-Muḥkem (İbn Sîde), eṣ-Ṣıḥâḥ (Cevherî), et-Tenbîh ve’l-îżâḥ ʿammâ vaḳaʿa fi’ṣ-Ṣıḥâḥ (İbn Berrî) ve en-Nihâye (Mecdüddin İbnü’l-Esîr) adlı sözlükleri temel kaynak olarak kullanmak suretiyle tasnif ve hacim bakımından daha mükemmel bir sözlük yazmak istediğini, bunu da Kur’an ve Sünnet’in dili olan Arapça’yı korumak için yaptığını açıklamaktadır.

İbn Manzûr Lisânü’l-ʿArab’a, mukaddimeden sonra biri Ezherî’nin Tehẕîbü’l-luġa’sının sonunda yer alan, bazı sûrelerin başındaki hurûf-ı mukattaa ile ilgili, diğeri Harâllî’den naklen hece (alfabe) harflerinin mahreç ve sıfatlarına dair olmak üzere iki bölüm (bab) eklemiştir (İbrâhim el-Ebyârî, I, 363). Bölümlerin girişinde o bölümü oluşturan harfin mahreç ve sıfatları ile âlimlerin bu konudaki ihtilâfları çeşitli kaynaklardan aktarılarak verilmiştir.

Lisânü’l-ʿArab’da kelimeler “Ṣıḥaḥ” ekolüne göre düzenlenmiş, kelime köklerinin son harfleri “bab”, ilk harfleri “fasıl” adıyla alfabetik olarak dizilmiştir. Ortadaki harfler arasında da alfabetik sıra gözetilmiş, türemiş kelimeler ilgili kök altında yer almıştır. Buna göre köklerinin son harfi hemze olan kelimeler birinci bölümü, yâ olanlar da son bölümü oluşturmuştur.

Sözlükte kelimelerin anlamları âyet, hadis ve şiirden getirilmiş bol örneklerle (şevâhid) delillendirilmiştir. Örneklerin sadece anlam yönü değil

sarf, nahiv, itikadî, fıkhî ve ahlâkî yönleri üzerinde de durulmuş, yer yer değişik lehçelere temas edilmiştir. Bazı şiir örneklerinin sadece Lisânü'l-ʿArab'da bulunması müellifin anılan beş temel kaynaktan başka eserlerden de yararlandığını göstermektedir.

Dil, tefsir, hadis, fıkıh, şahıs ve yer adları ile tarihî olaylar ve edebiyat tarihine dair verilen bilgiler Lisânü'l-ʿArab'a ansiklopedi niteliği kazandırmaktadır. Sözlüğün kök ve türev olarak 80.000 kelime ihtiva ettiği söylenir. Bilgisayarla yapılan sayıma göre eserde 6538 üçlü (sülâsî), 2548 dörtlü (rubâî) ve 187 beşli (humâsî) olmak üzere toplam 9273 kök kelime yer almaktadır (Ali Hilmî Mûsâ, s. 149).

Lisânü'l-ʿArab iç sıralamada bazan isimleri, bazan da fiilleri öne alması, yararlandığı kaynaklardaki bir kısım kelime veya mânaları kaydetmemesi, ayrıca bazı kelime ve mânaları ihmal etmesi, sadece Abbâsîler devrine kadarki edebî malzemeden faydalanılması, sonraki edebî ürünlerle halk ağzındaki kelimelere fasih kabul edilmediğinden yer verilmemesi gibi yönleriyle eleştirilmiştir (Hüseyin Nassâr, II, 571-572).

Eser ilk defa Fâris eş-Şidyâk'ın tashihiyle yirmi cilt olarak neşredilmiş (Bulak 1299-1308), daha sonra defalarca basılmıştır (I-XV, Beyrut 1955-1956, 1968; I-XV, Beyrut 1963; I-XX, Beyrut 1965 [Bulak baskısından ofset]; nşr. Yûsuf Hayyât - Nedim Mar'aşlî, I-IV, Beyrut 1970 [kelimeler kökün ilk harfine göre alfabetik dizilmiş, son cilt, İngilizce ve Fransızca karşılıkları ile Arap dil akademilerince kabul edilen ilmî ve teknik terimler olarak ilâve edilmiş, adı da Lisânü'l-ʿArabi'l-muḥîṭ şeklinde değiştirilmiştir]; nşr. Abdullah Ali el-Kebîr v.dğr., I-IX, Kahire 1979-1986 [ilk harfe göre alfabetik dizimli olup son üç cildi çeşitli fihristlerden oluşur]; nşr. Emîn M. Abdülvehhâb - M. Sâdık el-Ubeydî, I-XVIII, Beyrut 1986 [son üç cilt fihrist, 2. bs. 1417/1997]; nşr. Ali Şîrî, I-XVIII, Beyrut 1408/1988 [son üç cilt fihristtir]).

Özellikle basıldıktan sonra ilim adamlarının dikkatini çeken Lisânü'l-ʿArab üzerinde ta'lik, tashih, tenkit, ihtisar ve fihrist türünde birçok çalışma yapılmıştır. Sözlük daha önce Abdullah b. Muhammed ed-Demenhûrî (ö. 1027/1618) tarafından "Reşfü'ḍ-ḍarab min Lisâni'l-ʿArab" adıyla ihtisar edilmeye başlanmış, fakat tamamlanamamıştır. Abdullah İsmâil es-Sâvî

eseri, Tehẕîbü'l-Lisân ismiyle kelimeleri ilk harflerine göre alfabetik olarak dizip tehzip ve ihtisar etmiş (ilk beş cildi Kahire 1335), Muhammed en-Neccârî de aynı adla kelimeleri alfabetik sıraya göre dizmek suretiyle eseri tehzip ve ihtisar etmiş ve bazı ilâvelerde bulunmuştur. Abdülemîr Ali Mühennâ başkanlığındaki bir heyet sözlüğü Lisânü'l-Lisân Tehẕîbü Lisâni'l-ʿArab ismiyle ihtisar etmiştir (I-II, Beyrut 1993).

Lisânü'l-ʿArab'ın hatalarının tashihine dair ilk çalışma, Muhammed el-Hüseynî'nin Bulak baskısının kenarına düştüğü tashih notlarıdır. İkinci çalışma, Ahmed Teymur Paşa'nın Taṣḥîḥu aġlâṭı Lisâni'l-ʿArab adıyla yazdığı eserdir (I-II, Kahire 1334-1343). Bu konuda bir diğer çalışma, Abdüsselâm Muhammed Hârûn'un Taḥḳīḳāt ve tenbîhât fî Muʿcemi Lisâni'l-ʿArab'ıdır (Kahire 1399). Abdüssettâr Ahmed Ferrâc'ın Dımaşk Arap İlim Akademisi dergisinde çıkan makalelerinden (1960) sonra Tevfîk Dâvûd Kurbân da sözlükteki hatalara dair birçok makale yayımlamıştır (bk. bibl.). Fritz Krenkow, Lisânü'l-ʿArab'ın yarısı hacminde ta'likat (tashih, tenkit ve tamamlama notları) yazdığı gibi Seyyid b. Ali el-Mersafî de Bulak baskısı üzerine eserin hacmine yakın ta'likat kaleme almıştır (Ahmed Abdülgafûr Attâr, s. 201).

Lisânü'l-ʿArab'ın son zamanlarda yapılan baskılarına (Kahire 1979-1986; Beyrut 1986, 1408/1988) değişik fihrist / indeks ciltleri eklendiği gibi müstakil indeksleri de hazırlanmıştır. Mevlevî Abdülkayyum'un Bulak neşrini esas alarak hazırladığı indeks Lahor'da basılmıştır (1938). Yâsîn el-Eyyûbî, Muʿcemü'ş-şuʿarâʾ fî Lisâni'l-ʿArab adıyla sözlükte geçen şairlerin indeksini hazırlamış (Beyrut 1980), Halîl Ahmed Amâyire ve Ahmed Ebü'l-Heycâ da Beyrut 1968 baskısını esas alarak bilgisayar yardımıyla Lisânü'l-ʿArab'ın ayrıntılı bir indeksini yapmıştır (I-VII, Beyrut 1407/1987).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Manzûr, Lisânü'l-ʿArab, Beyrut 1414/1994, "crb" md.; ayrıca bk. Ahmed Fâris eş-Şidyâk'ın mukaddimesi, I, 5-6; Zebîdî, Tâcü'l-ʿarûs (nşr.

Ali Şîrî), Beyrut 1414/1994, “krm” md., ayrıca bk. mukaddime, I, 49; Sıddîk Hasan Han, el-Bülġa fî uṣûli’l-luġa (nşr. Nezîr Muhammed Mektebî), Beyrut 1408/1988, s. 486-489; Brockelmann, GAL, II, 25; Suppl., II, 14-15; J. A. Haywood, Arabic Lexicography, Leiden 1965, s. 72-91; Hüseyin Nassâr, el-Muʿcemü’l-ʿArabî: Neşʾetühû ve teṭavvürüh, Kahire 1968, II, 544-574; Emîl Bedî‘ Ya‘kūb, el-Meʿâcimü’l-luġaviyye: Bedâʾetühâ ve teṭavvürühâ, Beyrut 1981, s.113-118; Abdülazîz b. Yûsuf Keylânî, “Ḳırâʾe taḥlîliyye fî muḳaddimeti’ş-Şidyâḳ ʿalâ Lisâni’l-ʿArab”, Fi’l-muʿcemiyyeti’l-ʿArabiyyeti’l-muʿâṣıra, Beyrut 1407/1987, s. 155-180; Ahmed Abdülgafûr Attâr, eṣ-Ṣıḥâḥ ve medârîsü’l-muʿcemâti’l-ʿArabiyye, Mekke 1410/1990, s. 201; Ali Hilmi Mûsâ, “Dirâse tikniyye muḳārene limeʿâcimi’ṣ-Ṣıḥâḥ ve Lisâni’l-ʿArab ve Tâci’l-ʿarûs”, el-Muʿcemü’l-ʿArabiyyü’t-târîḫî, Tunus 1991, s. 147-158; Yüsrî Abdülganî Abdullah, Muʿcemü’l-meʿâcimi’l-ʿArabiyye, Beyrut 1411/1991, s. 187-193; Ahmed eş-Şerkāvî İkbâl,

Muʿcemü’l-meʿâcim, Beyrut 1993, s. 220-221, 234; Tevfîk Dâvûd Kurbân, “Emşile mine’l-aġlâṭi’l-vâḳıʿa fî Lisâni’l-ʿArab”, MMİADm., XXXIX (1964), s. 510-515, 687-702; XL (1965), s. 533-535, 678-690, 890-895; XLI (1966), s. 203-208, 388-391, 546-567, 728-741; XLII (1967), s. 363-365, 641-643; Ahmed Muhtâr Ömer, “İbn Manẓûr el-Luġavî”, Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid, XVIII, Madrid 1974-75, s. 155-164; Fârûk Mahmûd el-Cenûbî, “Menhecü İbn Manẓûr ve menhecühû fî Lisâni’l-ʿArab”, Âdâbü’r-Râfideyn, VII, Musul 1976, s. 507-528; Hannâ Haddâd, “Cühûdü’l-muʿâṣırîn fî ḫidmeti Lısâni’l-ʿArab ve fihristihî”, The Arabist Budapest Studies in Arabic, XI-XII, Budapest 1994, s. 135-150; Ahmed Ateş, “İbn Manzûr”, İA, V/2, s. 768-769; İbrâhim el-Ebyârî, “Lisânü’l-ʿArab”, Tİ, I, 353-367; Muhammed Cevâd-ı Envârî, “İbn Manẓûr”, DMBİ, IV, 704-706.

Hulûsi Kılıç

LİSÂNÜ’l-MÎZÂN

(لسان الميزان)

Zehebî’nin zayıf râvilere dair Mîzânü’l-iʿtidâl’inin İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) tarafından yapılan muhtasarı, zeyli ve ikmali mahiyetindeki eser

(bk. MÎZÂNÜ’l-İ‘TİDÂL).

LITTMANN, Enno

(1875-1958)

Alman dilbilimci ve şarkiyatçısı.

Kuzey Almanya'nın Oldenburg şehrinde doğdu. Babasının yabancı dillere ilgi duyan ve evinde dille ilgili çeşitli kitaplar bulunduran bir matbaacı olmasının da etkisiyle henüz lise öğrencisi iken Grekçe, Latince, Fransızca, İngilizce, İtalyanca, İspanyolca ve Ortadoğu dillerinin esaslarını öğrendi; ayrıca yaz tatillerinde gittiği akrabalarının yanında Kuzey Almancası ile fasih Almanca arasındaki farklılıklar üzerine çalıştı. 1895-1898 yıllarında Berlin, Greifswald, Halle ve Strasburg üniversitelerinde dil bilimi okudu; en önemli hocaları Sâmî dilleri ve aruz uzmanı Franz Praetorius, ilâhiyatçı ve tarihçi Emil Kautsch, tarihçi Eduard Meyer, Germanist Otto Bremer ve Habeş dilleri uzmanı August Dilmann'dır.

1898'de İbrânîce ve din dersleri öğretmenliğiyle Almanca, Latince ve İngilizce öğretmen yardımcılığı sınavlarını kazanan Littmann, birkaç ay sonra Habeşistan'ın Tigre dilinde fiiller üzerine hazırladığı tezle dil bilimi doktoru oldu ve Strasburg Üniversitesi'nde Theodor Nöldeke ile birlikte çalışmaya başladı. 1899-1900'de Amerika Princeton Üniversitesi'nin Ortadoğu'ya düzenlediği arkeolojik bir araştırma gezisine katıldı. 1901'de bu üniversitenin Doğu dilleri bölümüne okutman tayin edildi ve 1906 yılına kadar görevini sürdürdü; bu arada 1904-1905'te ikinci defa Suriye ve Filistin'e bir araştırma gezisi yaptı. 1906'da Strasburg Üniversitesi'nde Nöldeke'den boşalan Şarkiyat Merkezi'nin yöneticiliğine getirildi ve 1951'de buradan emekliye ayrıldı. Uzun akademik hayatı boyunca Göttingen, Bonn ve Tübingen üniversitelerinde kısa sürelerle misafir hoca olarak bulundu; konferanslar vermek ve Kahire Akademisi'nin toplantılarına katılmak üzere sık sık Mısır'a gitti. Tigre diline ait metinler derlemek ve Kral Ezânâ'nın (IV. yüzyıl) eski Geez dilindeki kitâbelerini okumak için Habeşistan'a ve bir Amerikan araştırma heyetiyle birlikte henüz tamamen çözülememiş olan Lidya dilindeki kitâbeleri incelemek üzere Sardes'e (Manisa) seyahatler yaptı. 1904-1911 yılları arasında

Bibliotheca Abessinica ve 1922-1934 yıllarında Zeitschrift für Semitistik adlı dergileri çıkardı. Mayıs 1958'de Tübingen'de ölen Littmann Berlin, Göttingen, Mainz, Amsterdam, Brüksel, Kahire, Kopenhag, Paris ve Roma bilimler akademisinin asil üyesi ve birçok akademinin onur üyesi idi; aldığı çeşitli nişanlar arasında Dünya Barış Cemiyeti'nin 1931 yılında verdiği "Pour le mérite" (liyakat) nişanı da bulunuyordu.

İrili ufaklı eserlerinin sayısı 549'a ulaşan Littmann'ın ilgi alanı çok geniştir. Habeşistan ve Kuzey Afrika'dan Kıbrıs, Anadolu, Kafkaslar dahil Uzakdoğu'ya kadar devam eden bütün bir coğrafyanın diledebiyat, arkeoloji-tarih, etnoloji, ilimler tarihi ve folkloruyla ilgilenmiş; Mısır papirüslerinden Sumer, Asur, Hitit tabletlerine, Sebe kitâbeleri ve Habeş, Kıptî, Ârâmî deri tomarlarından Ermeni, Soğd, Hint, Çin, Tibet, Japon yazmalarına kadar bu coğrafyadaki yazılı belgelerin çözümleri üzerinde durmuş; Tevrat, İncil ve Kur'an'ı incelemiş; Mûsevîlik, Yakındoğu Hıristiyanlığı ve İslâmiyet'i tek tek ve karşılaştırmalı olarak ele almış; telif çalışmalarının yanında Habeş ve Arap halk dillerinden Almanca'ya çeviriler yaparak bunlardan özellikle altı ciltlik Binbir Gece Masalları ile Arabistler arasında büyük ün kazanmıştır.

Littmann'ın eserlerinden bazıları şunlardır: Neuarabische Volkspoesie (Berlin 1902); A List of Arabic Manuscripts in Princeton University Library (Princeton-Leipzig 1904); Ustûretü meliketi Sebe (1904 [el-Mektebetü'l-Habeşiyye]); Geschichte der äthiopischen Litteratur (Leipzig 1909); Tausend und eine Nacht in der arabischen Literatur (I-VI, Leipzig 1921-1928); Morgenländische Wörter im Deutschen (Tübingen 1924); el-Edebü'l-ʿArabiyyü'l-muʿâşır (Göttingen 1951); Arabische Marchen (Leipzig 1954); Die schönsten Geschichten aus 1001 Nacht (Wiesbaden 1955); Arabische Marchen und Schwanke aus Ägypten nach mündlicher Uberlieferung gesammelt, übersetzt und erklärt (Wiesbaden 1955); Wörterbuch die Tigresprache. Tigre-Deutsch-Englisch (I-III, Wiesbaden 1956-1958; Maria Höfner ile birlikte); Äthiopien (Tübingen 1957); Arabische und abessinische Dichtungen (Zürich 1958) (eserlerinin tamamı için bk. The Library of Enno Littmann 1875-1958).

BİBLİYOGRAFYA

A. Schall, “Verzeichnis der Schriften von Enno Littmann”, Ein Jahrhundert Orientalistik, Wiesbaden 1955, s. 139-195; a.mlf., “Enno Littmann 1875-1958”, Bonner Gelehrte Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften in Bonn, Bonn 1970, s. 338-345; The Library of Enno Littmann 1875-1958, Leiden 1959, nr. 307; M. Höfner, “Nachruf auf Enno Littmann”, Af.O, XVIII (1959), s. 483-484; R. Paret, “Enno Littman (1875-1958)”, ZDMG, CIX (1959), s. 9-15; Thomas Fischer, “Wissenschaftlicher Nachlass Littmann (-Nöldeke)”, a.e., CXXXV (1985), s. 26 vd.; H. H. Biesterfeldt, “Enno Littmann, Leben und Arbeit”, Oriens, XXIX-XXX (1986), s. 1-101; T. W. Buckley, “Littmann, Enno”, New Catholic Encyclopedia, Washington 1967, VIII, 857.

Mehmet Kanar

LİVÂ

(bk. BAYRAK; SANCAK).

LİVADYA

Orta Yunanistan’da eski Osmanlı kaza merkezi ve tarihî bir şehir.

Boeotia ovasını Korint körfezinden ayıran Helikon dağlarının kuzey eteklerinde Atina’nın 120 km. kadar kuzeybatısında yer alır. Bugün Livadia (Livadya) Boeotia idarî bölümünün ve geniş ziraî alanın bir hizmet ve pazarlama merkezidir. Osmanlı dönemi boyunca (1460-1829) Eğriboz sancağına bağlı, seksenden fazla köyden oluşan bir kazanın merkezi durumundaydı.

Livadya aynı adı taşıyan, altında Herkyna ırmağı kanyonunda tabii bir pınarın doğduğu antik yerleşme yerinde bulunmaktadır. Ortodoks piskoposluk merkezi olması dışında şehrin Bizans dönemindeki durumuyla ilgili bilgi yoktur. 1204’te Haçlılar tarafından İstanbul’un zaptının ardından Haçlı Prens Othon de la Roche şehri ve çevresini ele geçirdi ve şehri Latin (Katolik) prensliğine dahil etti. Osmanlı fethine kadar bu bölgenin tarihi Atina ve İstife ile paralellik gösterir. 1225’te şehir Nicolas de Saint Omer’e geçti, 1311 ve 1378 yılları arasında Katalan Prensliği’nin elindeydi ve 1460’a kadar Floransalı Acciajuoli hânedanının bir parçası durumundaydı. Latinler idaresindeki Livadya açık alanda 150-200 ev, aşağısında üç kilise ile sağlam bir kaleden oluşmaktaydı.

1435’ten itibaren Acciajuoli lordları Osmanlı tebaası oldular. Varna krizi (1444) sırasında Mora Bizans despotluğu İzdin’e kadar Livadya ve Boeotia’yı ele geçirip yağmaladı. 850 (1446) yılı güz aylarının sonlarında büyük bir kuvvetle Osmanlı ordusuna katılan Acciajuoli II. Nerio’nun daveti üzerine II. Murad ordusuyla bu bölgeye geldi. 864’te (1460) Fâtih Sultan Mehmed son Acciajuoli valisi Francesco’nun hâkimiyetine son verdi. Böylece Livadya ve bütün Boeotia ciddi bir direniş olmadan Osmanlı topraklarına katıldı. Yerli asilzadelerin bir kısmı hıristiyan sipahi olarak Osmanlı hizmetine alındı. Bunlarla ilgili kayıtlar bölgeye ait 871 (1466-67) tarihli en eski tahrir defterinde yer alır (BA, MAD, nr. 66). Osmanlılar, halk tarafından sevilmeyen Roma Katolik din adamlarını bölgeden çıkardılar ve buradaki kiliseleri Yunan Ortodoks kilisesine mensup din adamlarına

verdiler.

XIV. yüzyılın ikinci yarısı ve XV. yüzyılın ilk yarısında büyük bir yıkım ve nüfus azalmasıyla karşı karşıya kalan Livadya şehri ve yöresi Osmanlı hâkimiyetindeki bir buçuk asırda hızla düzeldi, barış ve düzen hâkim oldu. Livadya ovasında Osmanlılar dört yeni köy kurdular, bunlardan biri (Esedâbâd) daha sonra kasaba haline geldi. Şehre önemli sayıda müslüman Türk nüfusu yerleştirilip iskân cazip hale getirildi. Antik şehrin Akropolis kısmında Othon de la Roche'un yaptırdığı, Katalanlar'ın yeniden inşa ettirdiği kalede Osmanlı hâkimiyetinin sonuna kadar küçük bir askerî birlik yer aldı. Bu garnizonun 912'de (1506) otuz dört, 1079 (1668) yılında ise elli kişilik mevcudu vardı.

Önce Tırhala sancağına, 1470'te Eğriboz'un ele geçirilmesi üzerine aynı isimle yeni kurulan sancağa bağlanan Livadya kazasının merkezi olan şehir 870'te (1466) 164 hâne hıristiyan, elli üç hâne müslüman nüfusa (yaklaşık 1000-1200 kişi) sahipti (BA, MAD, nr. 66, vr. 107b). XVI. yüzyıl boyunca Livadya'da hızlı bir gelişme oldu. 912'de (1506) müslümanlar yetmiş, hıristiyanlar 317 (toplam 2000 kişi), 947'de (1540) müslümanlar 161, hıristiyanlar 326 ve Mûsevîler otuz iki (toplam 2600-2700 kişi), 978'de (1570) müslümanlar 210, hıristiyanlar 542 ve Mûsevîler otuz iki (toplam 3900-4000 kişi) hâneye ulaştı. Bu dönemde şehirde iki cuma camisi, üç mescid, birkaç medrese, hamam ve zâviye vardı; bu durum büyüyen şehre önemli bir İslâmî kimlik kazandırıyordu. XVI. yüzyıla ait kayıtlarda Ayas Dede Zâviyesi, Bâlî Bey Hamamı ve Hasan b. Mûsâ Muallimhânesi, kale karşısında inşa edilmiş Muslihiddin Camii ve Derviş Ali b. Velî Zâviyesi'nin adlarına rastlanır. Böylece Livadya, Orta Yunanistan'da Eğriboz sancağının en fazla müslüman nüfusa sahip Atina ve İstife'den sonra üçüncü büyük şehri haline gelmiş oldu.

Nüfus artışı ekonomik büyümeyi de beraberinde getirdi. 1506-1570 yılları arasında şehrin çevresinde yetiştirilen pamuğun üretimi beş katından daha fazlaya ve şehirdeki şarap üretimi de iki katına ulaştı. 1540-1570 yıllarında şehrin dışındaki pirinç tarlalarında üretim iki katına yükseldi, yeni pazar yerleri ortaya çıktı. 1506 ve 1540 yıllarında İspanya'dan gelen bir Mûsevî cemaatinin burada yerleşmiş bulunması da şehrin ekonomik açıdan öneminin arttığına işaret eder. 1024'te (1615) Livadya şehri, kendisine bağlı

yirmi iki büyük köyle birlikte I. Ahmed'in vâlidesi Handan Sultan'ın mülkü oldu. 1052'de (1642) Kösem Sultan aynı yerleri Üsküdar'daki kendi vakfına aktardı. Böylece şehir gelişim ve refahın artmasını sağlayan bir imtiyaz kazanmış oldu.

Livadya'nın XVII. yüzyıldaki ayrıntılı bir tasviri 1078 (1667-68) yılında burayı ziyaret eden Evliya Çelebi tarafından verilmiştir. Ona göre Livadya yedi müslüman ve altı hıristiyan mahallesine sahip, 2020 evden oluşan bir şehir durumundaydı. Evliya Çelebi yedi cami içinde Gazi Ömer Bey, Bâlî Bey, Tabakhâne / Süleymaniye, Mustafa Voyvoda, Muslihiddin Efendi camilerinin adlarını verir; üç derviş tekkesinden, üç mektep ve iki medreseden bahseder. Geniş ve gelişmiş evleri, çeşmeleri ve kahvehaneleriyle şehrin güzelliğini över (Seyahatnâme, VIII, 230-233).

Fransa Lyon'dan Jacob Spon ve İngiltere Durham'dan George Wheler, Evliya Çelebi'den yedi yıl sonra şehri ziyaret etmiş ve genelde ona benzer tasvirler yapmışlardır. Onlara göre şehirde bütün Yunanistan'a gönderilen yün elbise üretimi, mısır ve pirinç ticaretiyle hayatlarını kazanan Türk, Rum ve birkaç yahudi yaşamaktadır. Türkler'in altı camisi, Rumlar'ın da aynı sayıda kiliseleri vardır. Richard Pococke ise 1745'te şehrin Türk ve Rum nüfusunun birbirine eşit olduğunu yazar. 1800 yılından hemen önce şehri ziyaret eden François Pouqueville, Osmanlı kadastrosunu kullanarak şehre bağlı bütün köylerin isimlerini ve nüfuslarını verir, Livadya'da 2000 hâne olduğunu zikreder. Türk karşıtı Albay William Martin Leake, 1805'te Livadya'yı Yunanistan'ın başka bir yerinde bulunmayan müstesna zenginlik ve güzelliğe sahip bir yer olarak tanımlar.

Osmanlı Livadyası Yunan isyanı sırasında tahribata uğradı. 1821 baharında Diakos kumandasında Yunan âsileri tarafından ele geçirildi, ancak Ömer Vrioni tarafından geri alındı. Bunu takip eden yıllarda kanlı çatışmalar sürdü. 1826'da Reşid Paşa şehre hâkim olduysa da Karaiskakis ertesi yıl burayı yeniden ele geçirdi. 1828'den sonra Yunan Devleti'nin bir parçası oldu. Bu yıllarda şehri gören seyyahlar, burayı tamamen tahrip edilmiş bir kalıntılar yığını olarak tasvir eder. Neoklasik stilde yeniden inşa edilen şehrin önceki zenginlik ve refahına ulaşması bir asırdan daha fazla sürdü. 1907'de nüfusu sadece 7089 idi; 1928 yılında Osmanlı dönemindeki nüfus miktarına ulaşmasına rağmen önceki güzelliğine bir daha kavuşamadı. II.

Dünya Savaşı’nın ardından şehir genişledi ve estetik görünümden uzak, hiçbir şey ifade etmeyen modern

endüstri ve ticaret merkezleriyle tamamen değişti. 1991’deki nüfusu 18.440 idi. Günümüzde 20.000’i henüz bulmayan nüfusuyla küçük bir tekstil sanayii ve tarımsal aletler onarım merkezidir. Osmanlı dönemine ait eski çarşının yukarısında XVII. yüzyıldan kalma bozulmuş bir kubbeli camisi, şehrin alt kısmında aynı yüzyıla ait Tabakhâne Camii’nin duvar kalıntıları ve Herkyna ırmağına kurulmuş birkaç taş köprü bugüne ulaşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 66, vr. 107b; BA, TD, nr. 431, s. 450-460; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 230-233; J. Spon - G. Wheler, Voyages to Dalmatia, Greece and the Levant, London 1682, s. 332; F. C. H. L. Pouqueville, Voyage de la Grèce, Paris 1826, s. 159-175; W. M. Leake, Travels in Northern Greece, London 1835, II, 119-120; W. Miller, Essays on the Latin Orient, Cambridge 1921, s. 76-77; K. M. Setton, Catalan Domination of Athens, London 1975, s. 13, 146, 165, 253; a.mlf., “The Catalans in Greece, 1311-1380”, A History of the Crusades (ed. K. M. Setton - H. W. Hazard), London 1975, III, 216-224; a.mlf., “The Catalans and Florentines in Greece, 1380-1462”, a.e., III, 225-277; J. Koder - F. Hild, Tabula Imperii Byzantini: I. Hellas und Thessalien, Wien 1976, s. 200-202; H. g. Lolling, Reisennotizen aus Griechenland, 1876 und 1877, Berlin 1989, s. 119-125; Machiel Kiel, “Central Greece in the Suleymanic Age. Preliminary Notes on Population Growth, Economic Expansion and its Influence on the Spread of Greek Christian Culture”, Soliman le Magnifique et son temps (ed. G. Veinstein), Paris 1992, s. 399-424; a.mlf., “The Rise and Decline of Ottoman Boeotia”, Proceedings of the Sixth International Congress of Boeotian Studies (ed. J. Bintliff), Durham 1997, s. 220-265; a.mlf., “Livadya”, EI² (İng.), V, 772-774; A. Bon, “Forteresses médiévales de la Grèce centrale”, Bulletin de Correspondence Hellénique, sy. 61, Paris 1937, s. 136-208; Megali Elliniki Enkyklopaideia, Athens, ts., XV, 870-871.

Machıel Kıel

LİVÂTA

(لواطة)

Erkekler arasındaki eşcinsel ilişki.

Sözlükte “havuzu çamur vb. ile sıvamak suretiyle onarmak” anlamına gelen livâta kelimesi örfte erkekler arasındaki eşcinsel ilişkiyi ifade eder. Arapça’da bu mânada aynı kökten türeyen livât, mülâvata ve televvut kelimeleri de kullanılmaktadır. Kelime anlamını erkekler arası eşcinsel ilişkinin yaygın olduğu Lût kavminden almaktadır. Cevâd Ali, livâta kelimesinin Araplar arasında Kur’an’da Lût kavminden bahsedilmesinden sonra (aş. bk.) kullanılmaya başlandığını söyler (el-Mufaṣṣal, V, 143; ayrıca bk. Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “lvṭ” md.). Kesin bir ayırım yapılması güç olmakla birlikte livâta fiilinde aktif olan taraf lûtî, lâit, mülâvit; pasif taraf me’bûn ve übne kelimeleriyle ifade edilir. Türkçe’de livâta karşılığı olarak lûtîlik ve oğlancılık kelimelerinin yanı sıra eşcinsellik de kullanılmaktadır. Bununla birlikte aynı cinse mensup kişiler arasındaki cinsel ilişkileri ifade etmesi sebebiyle eşcinsellik (İng. homosexsuality), lezbiyenlik / sevicilik (bk. SİHÂK) olarak adlandırılan kadınlar arası eşcinsel ilişkileri de kapsamaktadır. Türkçe’de livâta fiilini işleyen kimselere lûtî ya da eşcinsel adı verilir. Batı dillerinde livâta karşılığı olarak Lût kavminin yaşadığı Sodom şehrinden türetilen sodomy / sodomie kelimesi de kullanılır.

Erkekler arası eşcinsel ilişki hemen her dönemde ve her toplumda cinsî bir sapkınlık olarak görülmüş ve kınanmış, dinlerin de ortaklaşa mücadele ettiği çirkin bir davranış olmuştur. Tevrat’ta, Sodom halkının rabbe karşı günahkâr olduğu ve orada her türlü ahlâksızlığın, özellikle cinsî sapıklığın yaygınlaştığı ifade edilir (Tekvîn, 13/13; 18/20). Yahudilik’te çirkin bir davranış olarak kabul edilen erkekler arası eşcinsel ilişkiler yasaklanmış ve bu tür ilişkide bulunanların cezalarının ölüm olduğu belirtilmiştir (Levililer, 18/22; 20/13). Yeni Ahid’de de eşcinsel ilişkide bulunanlar şiddetle kınanan kimseler arasında zikredilir (Romalılar’a Mektup, 1/27; Korintoslular’a Birinci Mektup, 6/9).

Kur’ân-ı Kerîm’de livâta kelimesi geçmemekle birlikte “aşırı derecede çirkin davranış, açık hayâsızlık ve sapkınlık” anlamındaki fâhişe (çoğulu fevâhiş) ve fahşâ kelimeleri livâta fiilini de kapsayan geniş bir içerikle yirmi dört yerde geçer ve zina, livâta, sevicilik gibi iffetsizlikler şiddetle kınanır, yol açacağı dinî ve hukukî sorumluluklara işaret edilir (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “fḥş” md.). Cinsî ihtiyaçların tabii ve meşrû çerçevede karşılanması, fıtrat ve iffetin korunması, insanlık onurunu zedeleyen her türlü cinsî azgınlık ve sapıklıktan uzak durulması Kur’an’ın temel mesajlarından biridir. Kur’an’da, Lût kavminin livâtanın yaygınlık kazandığı ilk toplum olduğuna atıfla onların, bu çirkin fiili işlemeleri ve peygamberleri Hz. Lût’un kendilerini bu işten alıkoymaya yönelik uyarı ve öğütlerine kulak vermeyişleri sebebiyle helâk edildiği anlatılır (el-A‘râf 7/80-84; Hûd 11/78-83; el-Enbiyâ 21/74; eş-Şuarâ 26/161-175; en-Neml 27/54; el-Ankebût 29/28-35). Hz. Peygamber’in hadislerinde de livâta kınanmış ve bu fiili işleyen kimseye Allah’ın rahmet nazarıyla bakmayacağı bildirilerek (Tirmizî, “Raḍâʿ”, 12) livâta yapanların lânetlendiği ifade edilmiştir (Müsned, I, 317). Resûl-i Ekrem ayrıca, “Ümmetim hakkında en çok korktuğum şey Lût kavminin davranışıdır” demiş (İbn Mâce, “Ḥudûd”, 12; Tirmizî, “Ḥudûd”, 24) ve erkeğin eşiyle anal ilişkide bulunmasını da “küçük livâta” şeklinde nitelendirerek yasaklamıştır (İbn Mâce, “Nikâḥ”, 29; Ebû Dâvûd, “Nikâḥ”, 45; Tirmizî, “Ṭahâret”, 102). Bir başka hadiste de hemcinsleriyle ilişkide bulunan kadınlar ve erkekler zina yapan kişiler olarak ifade edilmiştir (Şevkânî, VII, 131).

İslâm dini, cinselliği tabii bir vâkıa olarak kabul edip cinsel ihtiyaçların mâkul ve meşrû zeminde giderilmesine imkân vermiş, ancak cinselliğin insanlık onur ve değerini ihlâl edecek biçimde kontrolsüz kullanımını önleyici bazı sınırlamalar getirmiştir. Evliliğin teşvik edilip aile hayatını ve kurumunu korumaya yönelik tedbirlerin alınması, iffetin ve neslin korunmasının dinin temel gayeleri arasında gösterilmesi, cinsel sağlık ve ahlâk eğitimine önem verilmesi, müstehcenlik, fuhuş ve zina ile mücadele edilmesi böyle bir anlam taşır. Bunun için Kur’an ve Sünnet’te cinsî hayata ilişkin olarak birçok ayrıntılı düzenleme ve hüküm yer almıştır. Bunlardan biri de livâtanın İslâm’da şiddetle kınanıp büyük günahlardan sayılması olmuştur. İslâm literatüründe konu ferdî ve içtimaî ahlâk, cinsiyet ahlâkı ve eğitimi gibi açılardan ele alınıp fert ve toplumların böyle bir sapkınlıktan

korunması, fertlerin bu tür davranış ve eğilimlerini önleyici ve tedavi edici tedbirlerin alınması üzerinde durulmuş, fıkıh literatüründe ise daha çok hukukî açıdan bu gruba giren fiillerin suç teşkil etmesinin şartları ve bu fiili işleyenlere uygulanacak ceza yönüyle incelenmiştir.

Kur'an'da ve hadislerde yer alan ifadelerden hareketle İslâm âlimleri, livâtanın dünyevî cezayı da gerektiren haram bir fiil olduğu konusunda görüş birliğine varmışlardır. Hatta livâtayı haramlık bakımından zinadan daha ağır bir fiil olarak kabul edenler de vardır. Livâta yapan kimseye verilecek ceza konusunda ise İslâm hukuk ekolleri farklı görüşlere sahiptir. Bu konudaki fikir ayrılığı, livâtanın zina kapsamında bir suç mu yoksa ondan ayrı başka bir suç mu teşkil ettiği konusundaki

farklı yaklaşımlardan, ayrıca bu fiili işleyen kimselere verilecek ceza ile ilgili hadislerin yorumundan kaynaklanmaktadır.

İslâm hukukçularının çoğunluğu, Kur'an'da hem zinanın hem livâtanın açık hayasızlık ve çirkin davranış (fahişe) olarak nitelendirilmesini dikkate alarak livâtayı zinaya kıyas etmiş, bu fiilin zina olarak adlandırılabileceğini ve zina ile aynı hükümleri taşıdığını belirtmiştir. İmam Şâfiî ile Hanefî hukukçularından Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye göre livâta yapan kişiye zina suçunda olduğu gibi had cezası uygulanır; fâil muhsan ise recmedilir, muhsan değilse 100 celde ile cezalandırılır. Şâfiîler, livâta suçunda fâilin bekâr olması durumunda kendisine ayrıca sürgün cezası verilmesi gerektiğini ifade ederler. İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel ise Hz. Peygamber'den nakledilen ve livâta yapan kişilerin öldürülmesi ya da recmedilmesi gerektiğini ifade eden hadisleri (İbn Mâce, "Ḥudûd", 24; Ebû Dâvûd, "Ḥudûd", 29; Tirmizî, "Ḥudûd", 24) esas alarak muhsan olsun ya da olmasın livâta fiilinin fâiline recm cezası verileceği görüşündedir. Bu hukukçulara göre livâta suçunun ispatı için zina suçunda olduğu gibi dört şahit getirilmelidir. Livâta yapan kişilerin öldürülmesi gerektiğini ifade eden hadisler, aralarında Nesâî'nin de bulunduğu bazı hadis otoriteleri tarafından sened yönünden tenkit edilmiştir (Şevkânî, VII, 131). Diğer taraftan Resûl-i Ekrem'in livâta yapan kimseyi recm cezası ile cezalandırdığına veya livâtanın cezaî müeyyidesi hakkında hüküm verdiğine dair bir bilgi mevcut değildir (İbnü't-Tallâʿ, s. 33).

İmâmiyye ve Zâhiriyye mezhebine mensup hukukçularla Ebû Hanîfe livâtayı zinadan ayrı bir fiil olarak değerlendirmektedir. Onlara göre livâta, zinaya kıyas edilemeyeceği ve zina olarak adlandırılamayacağı için ondan farklı bir suç oluşturmakta ve farklı hükümler taşımaktadır. Ebû Hanîfe, üreme organının dışındaki bir yolla kadın ya da erkekle cinsel ilişkide bulunmanın zina olarak kabul edilemeyeceğini ve livâta yoluyla nesebin karışma ihtimalinin bulunmadığını ifade ederek bu suçu işleyen kimseye devletin yetkili organlarınca takdir edilecek bir cezanın (ta'zîr) verilmesi gerektiğini belirtir. Bu fakihler ayrıca livâta suçunun ispatı için iki şahidin yeterli olduğu görüşündedir. Diğer taraftan aralarında Ebû Müslim el-İsfahânî'nin de bulunduğu bazı âlimler, Kur'an'da kadınların açık hayâsızlıkta bulunmasıyla ilgili olarak yapılan açıklamanın ardından, "İçinizden iki kişi açık bir hayâsızlıkta bulunursa onlara ceza verin" meâlinde bir ifadenin yer almasını (en-Nisâ 4/16) erkekler hakkında bir açıklama olarak yorumlamakta ve bu hükmün livâta yapan kişilerle ilgili olduğunu, bu sebeple âyetin hükmü gereğince onlara ta'zîr cezası uygulanacağını ileri sürerler. Tâbiîn âlimlerinden Mücâhid'in de bu görüşte olduğu nakledilmektedir (Fahreddin er-Râzî, IX, 231-232; Reşîd Rızâ, IV, 437-440). İslâm hukukçularının çoğunluğu, bir kimse aleyhine yapılan livâta ithamının ispat edilmediği takdirde kazf suçunu meydana getireceği görüşündedir. Ebû Hanîfe ve Zâhirîler ise bu tür bir ithamı hakaret ve sövme kapsamına dahil ederek ta'zîr cezasını gerektiren bir suç olarak kabul ederler.

Livâtanın gerek din ve ahlâk gerekse hukuk düzeni açısından günah, çirkin ve suç teşkil eden bir fiil olmasının yanı sıra tıp otoriteleri de anal ilişkinin zedelenmeye ve yaralara yol açtığını, özellikle AIDS hastalığını meydana getiren virüsün eş-cinsel ilişkiler yoluyla açılan yaralardan kolayca girmek suretiyle hızlıca ürediğini ifade etmektedir. Eşcinsel ilişki, modern refah toplumlarında çeşitli sebeplerle belli bir yaygınlaşma eğilimi gösterip bireysel özgürlük kapsamında telakki edilerek sınırlı ölçüde hukuken korunsa ve tabii karşılansa bile, dinî ve ahlâkî öğretilerin yanı sıra günümüzde insanlığın ortak sağ duyusu ve kamuoyu onu insanî değerlere ve insan haysiyetine aykırı çirkin bir davranış olarak görmeye devam etmekte, onunla mücadelede en etkili çare olarak da karşı cinsler arası tabii ve meşrû ilişki önerilmektedir. Eşcinsellik eğilim ve davranışı biyolojik ve psikolojik bozukluğun bir ürünü olması durumunda ise tedavi edilmesi

gereken bir hastalık sayılmaktadır.

Kur'an'da Lût kavminin çirkin davranışlarının onları büyük bir felâkete sürüklediği belirtilerek şiddetle kınanması, Hz. Peygamber'in hadislerinde livâta ve sevicilik gibi çirkin fiilleri işleyen kimseler hakkında kullanılan ağır ifadeler, İslâmî öğretide eşcinselliğin fıtrata ve insanlık onuruna aykırı bir davranış olduğunun ısrarla vurgulanması ve zinaya denk bir suç olarak görülüp cezaî müeyyidelerle önlenmeye çalışılması İslâm toplumlarında bu konuda ortak bir bilinç oluşturmuş, bu tür fiillerin toplumda yaygınlaşmasını önlemiş veya en alt düzeyde kalmasını sağlamıştır. Bununla birlikte bu çirkin fiilin tarihsel süreçte müslüman toplumlarda da eksik olmadığı, özellikle refahın artıp insanların lüks içinde yaşadığı dönemlerde ve çevrelerde belli ölçüde yaygınlaşma eğilimi gösterdiği söylenebilir. İslâm tarihinde erkekler arasında eşcinsel ilişkilerin ilk olarak Abbâsîler döneminde yaygınlaştığı görülmektedir. Bu tür ilişkiler başta şiir olmak üzere çeşitli edebî türlerdeki eserlere de yansımış ve "livâta edebiyatı" olarak adlandırılabilecek bir tür meydana gelmiştir (Selâhaddin el-Müneccid, s. 89, 149-172). Ahlâk dışı söz ve davranışlarıyla tanınan Kûfeli şair Vâlibe b. Hubâb ve öğrencisi Ebû Nüvâs'ın (ö. 198/813 [?]) erkekler arası eşcinsel ilişkilere dair şiirleri, Arap edebiyatında cinsel temaları işleyen ve erkekler arasındaki eşcinsel ilişkilere yer veren nesir türündeki ilk eserlerden biri olan Câhiz'in (ö. 255/869) Müfâḫaretü'l-cevârî ve'l-ġılmân'ı (nşr. Pellat, Beyrut 1957; A. Hârûn, Resâʾilü'l-Câḥiẓ, Kahire 1979 içinde) bu türün ilk örnekleri arasında sayılabilir. İbn Hindû'nun Risâletü'l-visâṭa beyne'z-zünât ve'l-lâṭa (Brockelmann, GAL Suppl., I, 426) ve Tîfâşî'nin Nüzhetü'l-elbâb fî mâ lâ yûced fî kitâb (nşr. Celûl Azzûne, Tunus 1997) adlı kitapları da bu konulara temas eder. Diğer taraftan livâtanın haramlığına dair telif edilen müstakil eserler arasında Âcurrî'nin Ẕemmü'l-livâṭ (nşr. Mecdî es-Seyyid İbrâhim, Kahire, ts., Mektebetü'l-Kur'ân), Muhammed b. Ömer el-Gamrî'nin el-Ḥükmü'l-mażbûṭ fî taḥrîmi fiʿli ḳavmi Lûṭ (nşr. Abdullah el-Mısrî, Kahire 1988) ve İbnü'l-Mibred'in et-Tevaʿʿud bi'r-recm ve's-siyâṭ li-fâʿili'l-livâṭ (Dârü'l-Kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 3215/1) isimli kitapları zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “lvṭ” md.; Lisânü’l-ʿArab, “lvṭ” md.; Kāmus Tercümesi, III, 126-127; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “fḥş”, “lvṭ” md.leri; Müsned, I, 317; İbn Mâce, “Nikâḥ”, 29, “Ḥudûd”, 12, 24; Ebû Dâvûd, “Nikâḥ”, 45, “Ḥudûd”, 29; Tirmizî, “Raḍâʿ”, 12, “Ṭahâret”, 102, “Ḥudûd”, 24; İbn Hazm, el-Muḥallâ, XI, 284-285; İbnü’t-Tallâʻ, Aḳżıyetü Rasûlillâh (nşr. M. Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm), Beyrut 1418/1997, s. 33; Kâsânî, Bedâʾiʿ, Beyrut 1402/1982, VII, 34; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, IX, 231-232, 234-236; İbn Kudâme, el-Muġnî, X, 160-162; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, II, 204-210; İbn Cüzey, Ḳavânînü’l-aḥkâmi’ş-şerʿiyye, Kahire 1985, s. 374; İbn Hacer el-Heytemî, ez-Zevâcir ʿan iḳtirâfi’l-kebâʾir, Beyrut 1408/1988, II, 139-142; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, IV, 144; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, VII, 131-133; Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, IV, 437-440; VIII, 520-521; Brockelmann, GAL Suppl., I, 426; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, V, 142-145; Cezîrî, el-Meẕâhibü’l-erbaʿa, V, 139-146; M. Ebû Zehre, el-ʿUḳūbe, Kahire, ts. (Dârü’l-fikri’l-Arabî),

s. 189-190; Selâhaddin el-Müneccid, el-Ḥayâtü’l-cinsiyye ʿinde’l-ʿArab, Beyrut 1975, tür.yer.; Abdurrahman es-Saʻdî, el-ʿAlâḳātü’l-cinsiyye ġayrü’ş-şerʿiyye, Cidde 1985, s. 169-172; Ömer Rızâ Kehhâle, Silsiletü buḥûs̱ ictimâʿiyye, Beyrut 1405/1985, IV, 150-161; Kemal Atik, “Kur’an’da Lût Kavmi ve Düşündürdükleri”, EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sy. 2, Kayseri 1988, s. 287-308; B. W. Dunne, “Homosexuality in the Middle East: An Agenda for Historical Research”, Arabic Studies Quarterly, XII/3-4 (1990), s. 55-82; “Liwāṭ”, EI^{2} (İng.), V, 776-779; O. J. Baab, “Homosexuality”, IDB, II, 639; Nebi Bozkurt, “Fuhuş”, DİA, XIII, 211-213; “Livâṭ”, Mv.F, XXXV, 339-341.

Kâmil Yaşaroğlu

LİVÂÜ’l-HAMD

(لواء الحمد)

Hz. Peygamber’in kıyamet gününde sahip olup müminleri himayesi altına alacağı mânevî nitelikli sancak.

Sözlükte “övmek” anlamına gelen hamd ile “sancak, bayrak” mânasındaki livâ kelimesinden oluşan livâü’l-hamd İslâm literatüründe, kıyamet gününde hesabın başlamasından önce herkesin sıkıntıda bulunduğu bir sırada Hz. Muhammed’in müminlerin altında toplanacağı sancağını ifade eder (Lisânü’l-ʿArab, “ḥmd” md.). Livâü’l-hamd terkibi Kur’ân-ı Kerîm’de yer almamakla birlikte müteahhir dönem İslâmî eserlerde İsrâ sûresindeki bir âyette geçen (17/79) “makām-ı mahmûd” terkibiyle bağlantı kurup bazı hadis rivayetlerine dayanmak suretiyle bu tabir literatüre mal edilmiştir. “Gecenin bir kısmında uykudan kalkıp sana mahsus ihtiyarî bir ibadet olarak namaz kıl! Böylece rabbinin seni övgüye lâyık bir makama yükselteceğini umabilirsin” meâlindeki âyette yer alan “makām-ı mahmûd”un açıklanması sırasında müteahhir döneme kadar tefsir kitaplarında livâü’l-hamd tabirine atıf yapılmamıştır. Taberî, makām-ı mahmûdun Hz. Peygamber’e kıyamet gününde verilecek geniş alanlı şefaat yetkisinden ibaret olduğunu söylemiş (Câmiʿu’l-beyân, XV, 179-185), Mâtürîdî bu mânaya da ihtimal vermekle birlikte bizzat Resûlullah’ın yahut bütün insanların beğenip takdir edeceği mânevî bir makam olabileceğini belirtmiş (Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, vr. 428a), Zemahşerî ve Râzî de benzer açıklamalarda bulunmuştur (el-Keşşâf, III, 542-544; Mefâtîḥu’l-ġayb, XXI, 32-33). Zemahşerî’nin tefsirinde İbn Abbas’tan nakledilen bir yorum içinde livâü’l-hamd terkibi geçmektedir (el-Keşşâf, III, 543). İbn Kesîr de âyetle ilgili açıklamalarında Hz. Peygamber’in bütün insanların altında yer alacağı bir livâsını anmıştır (Tefsîr, IV, 335).

Ahmed b. Hanbel’in Müsned’inde, ayrıca Dârimî ile Tirmizî’nin es-Sünen’lerinde “Hz. Peygamber’in Üstünlüğü” adıyla açtıkları bablarda ve “Şefaatin Beyanı” başlığı altında İbn Mâce’nin es-Sünen’inde rivayet edilen hadislerde livâü’l-hamd tabiri yer almaktadır. Bu rivayetlerde Resûl-i

Ekrem, kendisinin Allah'ın habibi ve Âdem evlâtlarının en değerlisi (seyyid) olduğunu, kıyametin vukuu sırasında kabrinden ilk çıkacak kişinin kendisi olacağını, Âdem'den itibaren bütün peygamberlerin altında yer alacakları livâü'l-hamdin kendi elinde bulunacağını, fakat bütün bunlarla övünmediğini ifade etmektedir (bk. bibl.). Bu rivayetlerin hepsinde Resûlullah'ın şefaat özelliğine temas edilmekte, bir kısmında da "şefâat-i kübrâ" diye tanınan ve kıyamette hesap öncesindeki uzun bekleyiş sıkıntısından bütün insanların kurtulması için, hiçbir peygamberin cesaret edemeyip sadece kendisinin Cenâb-ı Hakk'a niyazını ve bunun kabulünü ifade eden hadis metnine de yer verilmektedir (şefaat hadisi için bk. Buhârî, "Tevḥîd", 36; Müslim, "Îmân", 322, 326-327). Bu tür rivayetlerde geçen ve peygamberler arasında fazilet mukayesesini andıran ifadeler aslında Ebû Hüreyre'den nakledilen, "Peygamberler arasında ayırım yapmayın" hadisiyle (Buhârî, "Enbiyâʾ", 35; Müslim, "Feżâʾil", 159) çelişir gibi görünse de Resûl-i Ekrem'in, "Bununla övünmüyorum" şeklindeki sözü bunun bir karşılaştırma amacı taşımadığını, sadece Allah'ın kendisine lutfettiği nimetleri haber vermeye yönelik olduğunu belirtmektedir (Ferrâ el-Begavî, VII, 12).

Hadislerde ve diğer kaynaklarda livâü'l-hamdin niteliğine dair herhangi bir beyan bulunmamaktadır. Livâü'l-hamdin yer aldığı hadislerin muhtevasına Hz. Peygamber'in şefaat özelliğinin hâkim olduğuna bakarak bu tabirin Resûlullah'ın genelde bütün insanlara, özel olarak da kendi ümmetine yönelik mânevî bir himayesi, şefaat ve şefkati mânasına geldiği gibi insanlığa yönelik şefaat talebini sunacağı sırada Allah tarafından ilham edilecek ve O'na sunulacak eşsiz hamd ve niyaz mânasında Allah'a ait olabileceğini de söylemek mümkündür. Peygamberler silsilesinin sonuncusu Hz. Muhammed olduğuna göre onun, ataları sayılan diğer peygamberleri kıyamet işlemlerinin bitimine kadar hamd sancağı çerçevesinde misafir etmesi normal telakki edilecek bir husustur.

Bazı Şîa kaynaklarında livâü'l-hamd Hz. Ali ile ilişkilendirilerek olağan üstü niteliklerle tasvir edilmiş ve kıyamet gününde Hz. Ali'nin elinde olacağı ifade edilmiş, bunun için Sünnî literatürden bazı kaynaklara da atıfta bulunulmuştur (Murtaza el-Hüseynî el-Fîrûzâbâdî, III, 122-124). Ancak İslâm'ın genel ilkeleri ve güvenilir kaynakları karşısında bu tür

yaklaşımların isabetli telakki edilmesi mümkün görünmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḥmd" md.; Müsned, I, 281, 295; III, 144; Dârimî, "Muḳaddime", 8; Buhârî, "Tevḥîd", 36, "Enbiyâʾ", 35; Müslim, "Îmân", 322, 326-327, "Feżâʾil", 159; İbn Mâce, "Zühd", 37; Tirmizî, "Menâḳıb", 1; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XV, 179-185; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 428a; Ferrâ el-Begavî, Şerḥu's-sünne (nşr. Ali M. Muavvaz), Beyrut 1992, VII, 12; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Riyad 1418/1998, III, 542-544; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, Beyrut 1410/1990, XXI, 32-33; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, Beyrut 1385/1966, IV, 335; Murtaza el-Hüseynî el-Fîrûzâbâdî, Feżâʾilü'l-ḫamse mine'ṣ-ṣıḥâḥi's-sitte, Beyrut 1402/1982, III, 122-124; Elmalılı, Hak Dini, IV, 3194.

Salih Sabri Yavuz

LİVNO

Bosna'nın batısında eski bir Osmanlı kasabası.

Küçük bir kasaba olup İslâm dünyasının bu uzak köşesinde merkezî bir önemi haizdi. Livno ovasının (Livanjsko Polje) güneydoğusundaki yüksek platonun ovaya hâkim kenarı üzerinde yer alır. Livno yanında Hlivna ve Osmanlı döneminde İhlivne (Hlevne) şeklinde geçen isim Osmanlı idaresi öncesinde kasabanın bulunduğu bölgenin adıyken daha sonra buranın merkezi olan şehre verilmiştir. Ortaçağ'da bir Bosna eyaleti olarak zikredilmektedir (Enciklopedija Jugoslavije, V, 545). XVI. yüzyıl başlarında Osmanlılar tarafından kurulup geliştirilen kasabanın temelini geniş ovaya hâkim mevkideki kale oluşturur. Kalenin adı ilk defa Hırvat yöneticisi Mutimir döneminde geçer. 892 yılında Mutimir'e ait bir belgede Livno eyaleti hâkimi olarak Zelimir ve onun imzası "Zelimiro iupano Cleunae" şeklinde görülmektedir. 952'de Bizans İmparatoru

Kostantin Porphyrogentius tarafından Hırvat Krallığı'nın bir bölgesi şeklinde De Administrando Imperio'da zikredilmiştir. 1326'da Stjepan (Stefan) Kotromanić idaresindeki Bosna Devleti'ne ilhak edilinceye kadar Hırvatistan'ın bir parçası olarak kaldı. 1400'de Bosna Kralı Ostoje burayı voyvoda H. Vukčić'e verdi. Livno'daki kaleye (Bistrički Grad) ilk defa bu münasebetle kaynaklarda yer verilir.

1448-1454 yılları arasında Livno, Hersek Düklüğü'nün kurucusu olan ve Bosna Kralı Tomaševič ile daima bir çatışma içinde bulunan Stjepan Vukčić Kosača'nın elindeydi. 1463'te kısa bir süre için Osmanlı kuvvetleri tarafından işgal edildiyse de aynı yıl Vladislav Hercegović tarafından geri alındı. 1466'da Livno hâkimi Ivaniš Vlatković'tir. Kesin Osmanlı hâkimiyeti büyük bir ihtimalle 1468-1469'da gerçekleşti. 1485 yılına ait Osmanlı tahrir kayıtları Livno'nun bir Osmanlı toprağı olduğunu ortaya koyar. Zamanla tepedeki kalenin etrafında bir kasaba oluşmaya başladı.

Kalenin hemen altında önceleri Aziz Ivo adlı bir Fransisken manastırının bulunduğu bir yerleşme alanı mevcuttu. 1369 yılına ait kayıtlarda geçen

manastır ve açık yerleşim alanı XV. yüzyıldaki savaşlar sırasında ortadan kalktı. Osmanlı döneminde 890'da (1485) burada on bir hıristiyan ve yirmi altı göçebe hânesi vardı. Müslüman sivil halk henüz mevcut değildi (BA, TD, nr. 18). 895'te (1490) yapılan tahrir kayıtları (BA, TD, nr. 24) on sekiz yerleşik hıristiyanla altı göçebe hânesinden bahseder. 1489-1516 yılları arasında Livno küçük bir köy olmaktan çıkıp yeni bir kasabanın çekirdeği haline geldi. 1516 yılına kadar Neretva kadılığına bağlı olan Livno'da bu dönemde yirmi yedi yerleşik aile ve yirmi altı göçebe zikredilmektedir. 922 (1516) tahririne göre burada altmış üç hıristiyan ve iki müslüman hânesi vardı (BA, TD, nr. 56). Daha sonra bu yerleşme yeri varoş veya açık kasaba özelliği kazandı. Burası düz ova boyunca sadece 36 km. ileride bulunan, Osmanlı topraklarına baskının kolay olduğu alçak dağ silsilesinin arkasındaki Venedik topraklarına yakın, çok tehlikeli bir sınır bölgesinde bulunuyordu.

1516-1528 yıllarında askerî olaylar Livno'nun durumunu tamamen değiştirdi. 927-928'de (1521-1522) Bosna Valisi Gazi Hüsrev Bey bir dizi Venedik kalesini (Drniš, Obrovac, Ostrovica, Petrovo Polje, Sinj, Skradin, Vrlika ve Zrmanja) ele geçirip sınırı ikinci sıra dağların ötesine götürünce Livno tehlikeli sınır bölgesinden çok uzakta kalan bir kasaba haline geldi. 934 (1528) sayımına göre burada nüfus doksan sekiz hâneye yükseldi (yaklaşık 500 kişi). Dinî yapı da tamamen değişti. Doksan sekiz hâneden doksan biri müslüman, yedisi hıristiyan hânesi olarak kaydedildi. Müslüman hâne reislerinin hemen hemen yarısı yeni mühtedilerden oluşuyordu. Aynı zamanda Hersek'ten ve başka yerlerden gelip yerleşenler de vardı. Yeni müslüman halkın çoğunu terzi, dokumacı, mutaf, eyerci, ayakkabıcı, debbâğ, kılıççı ve sarraf gibi meslek erbabı teşkil ediyordu (Miroslav, s. 11-12). Osmanlı idarecisi Sinan Çavuş, kasabanın tam ortasına Sinan Çavuş Camii adıyla bilinen ilk cuma camisini (Dzumanuša) yaptırdı (1529). Burası aynı zamanda bir mahalle olarak da zikredilir. İkinci mahalle, Obrovac Kalesi azebleri kumandanı olan Ljubunčić Hamza Ağa Mescidi etrafına toplanmıştır. Livno'yu kasaba haline getiren bir başka unsur pazar kurulmasıdır; ayrıca vergi indirimi de yapılmış ve avârız türü vergilerden muafiyet tanınmıştır. Bu desteklerle süratle gelişen kasabanın nüfusu 957'de (1550) 231'i müslüman olan 245 hâneye (1250 kişi) ulaştı (BA, TD, nr. 284). 1550-1574 yılları arasında kasabanın nüfusu daha da arttı ve % 99'u müslüman 456 hâne oldu (2200 kişi). Bu dönemde daha

sonra önemli kasabalar haline gelen Banaluka (Banja Luka) ve Travnik'ten büyüktü; Saraybosna ve Yenipazar'dan (Novi Pazar) sonra Bosna'nın üçüncü büyük kasabasıydı. Bu hızlı gelişme aynı zamanda zanaatkâr sayısının çoğalmasında da görülebilir. 1528'de sadece bir debbâğ varken 1550'de bu sayı kırkı bulmuştu. Çevresindeki geniş meralarda yetişen koyun ve inek sürülerine dayalı deri işleme kasabanın en önemli ekonomik unsuru oldu.

1537'de Adriyatik denizine ve önemli Venedik kalesi Split'e bakan Klis Kalesi'nin alınıp buranın merkez olduğu bir sancak oluşturulunca sancak beyi ve memurlar Livno'da oturmaya başladılar, bu durum kasabanın gelişmesini hızlandırdı. 1550'de bir cami ile üç mescid vardı ve bunlardan ikisi yeniydi (Pehlivan Hasan ve Hüseyin Emekçizâde Mescidi). Daha sonra bunlara başkaları eklendi. Perko Mehmed Sipâhi Camii (971/1563-64), 1566-1574'te Klis sancak beyi olan ve Livno'da aynı zamanda büyük bir han yaptıran Sokullu Ferhat Bey Camii, Mehmed Ağa Camii, Ljubunčić Bâlî Ağa Camii bunlardandır. 968'de (1561), Bâlî Ağa'nın babası veya dedesi olan Hamza Ağa'nın eski mescidinin yerinde yapılan Bâlî Ağa Camii hâlâ ayaktadır.

XVI. yüzyılın son çeyreğinde kasabanın gelişmesi durgun bir seyir takip etti. 1604 yılına ait tahrir, Livno'da biraz daha az müslüman hânesi yanında hıristiyan hânelerinde artış olduğuna işaret eder. 1574'te 450 olan müslüman hâne sayısı 1604'te 433'e düşmüş, hıristiyan hâne sayısı ise altıdan on dokuza çıkmıştır. Fakat aynı dönemde iki büyük cami inşa edildi. Bunlardan birini 985'te (1577) Klis sancak beyi Sokullu Mustafa Paşa, diğerini 996'da (1588) Hacı Üveys (Hadzi Ahmed Dukatar-Glavica) yaptırdı. Her iki cami de bugüne ulaşmıştır. Halk tarafından daha çok "Begluk" veya "Lala Pašina" olarak bilinen Sokullu Mustafa Camii (Mujezinović, s. 103-106), kalenin hemen altında Bistrica

ırmağına doğru aşağıya inen alanda yer alır. Glavica Camii ise kasabanın en müstesna yerlerinden biri üzerinde bulunur ve çok uzaktan görülebilir (a.g.e., III, 106-109). 1626'da papanın casusu Athanasio Georgiceo Livno'yu iyi takviye edilmiş, 800 evden oluşan, 1000 asker sağlayacak bir kasaba olarak tarif eder. 1665'te burayı gören Evliya Çelebi sur içinde 300 küçük ev, varoş kesiminde dokuz mahalle ile 1100 ev bulunduğunu yazar.

Ayrıca yedisi büyük on üç mescidden söz eder.

XVII. yüzyılda kasaba gelişmesini sürdürdü. Osmanlı-Venedik savaşları sırasında Venedikliler Klis Kalesi ile diğer bazı sınır kalelerini ele geçirince Livno Klis sancağının resmî merkezi oldu, ancak daha az güvenli bir yer haline geldi. 1685 Temmuzunda General Cornardo kumandasında olup içinde çok korkulan “Morlaklar”ı da barındıran bir Venedik ordusu, 1800 yeniçeri ve 700 sipahiden oluşan Osmanlı kuvvetini kasabanın önündeki ovada yendi, kasabayı yağmalayıp ateşe verdi, kadın ve çocuklar dahil hemen bütün ahaliyi öldürüp kaleyi garnizonla birlikte havaya uçurdu. O yıllarda Livno 3000 ev, 240 dükkân ve birçok cami, depo ve ambarıyla bir ticaret merkezi durumundaydı. Dört yıl sonra 1500 kişilik bir Morlak grubu kaleyi tekrar ele geçirip yaktı ve yarısı inşa edilmiş aşağı kasabayı tahrip etti. Osmanlı kuvvetleri yeniden kontrolü ele geçirdi, kaleye daha güçlü bir garnizon yerleştirildi, tahribata uğrayan kasaba yavaş yavaş inşa edilmeye başlandı. Aşağı kasabadaki Çurçiça Camii (Curčića Dzamija-Curčinica) ve kasabanın en yüksek kısmındaki Zavra Camii (Zavra Dzamija) bu yıllara aittir (a.g.e., III, 111-115).

Livno XVIII ve XIX. yüzyıllarda tam olarak toparlanamadı. Rus konsolosu Giljferding 1858’de 500 müslüman, 200 Sırp ve 100 Hırvat hânesi saymaktadır. Bu da müslüman nüfusun azaldığını gösterir. 1604’te % 96 olan oran 1858’de % 62’ye inmiştir. 1845 yılında Frano Jukić de 500 müslüman, 150 Hırvat ve 100 Sırp hânesinden söz eder. Nüfus yapısındaki değişiklik 1878’e, yani Osmanlı döneminin bitip Avusturya-Macaristan İmparatorluğu hâkimiyetinin başladığı yıla kadar sürdü. 1910’daki Avusturya nüfus sayımı Livno’da 365 müslüman, 160 Sırp ve 430 Hırvat hânesinden bahseder. Böylece müslüman nüfusu % 38’e düşmüş oldu.

II. Dünya Savaşı’nda kasaba üç defa Alman ordusu ve Hırvat destekçileri tarafından işgal edilerek büyük tahribata uğradı ve Tito’nun partizan kuvvetlerince üç defa geri alındı. Bu savaş esnasında birçok cami ciddi şekilde zarar gördü. Lala Mustafa Camii, Glavica Camii, Dzumanuša Camii kubbeleri bombalandı. XIX. yüzyıl ortalarına ait Milošnik Camii yarı yarıya yandı (diğer adıyla Bušatlijina Camii hakkında bk. a.g.e., III, 109-111). Diğerleri tamamen tahrip edildi. 1953’te Tito Yugoslavyası’ndaki ilk sayımda Livno’nun nüfusu 3672 idi (Enciklopedija Jugoslavije, V, 546).

1971’de ilk defa Osmanlı döneminin en iyi zamanlarından daha fazla nüfusa sahip oldu. 1992’deki Bosna savaşından önce Livno’nun nüfusu 35.000’e kadar yükseldi. Bunun % 18’i müslüman, % 15’i Sırp ve kalan kısmın büyük çoğunluğunu Katolik Hırvatlar oluşturmaktaydı. Bosna savaşında Sırplar’ın tamamı ve müslümanların bir kısmı sürgün edildi, yerlerine Hırvatlar yerleştirildi. Günümüzde Bosna-Hersek’in Hırvat-Müslüman Federasyonu bölgesinde yer alan Livno’nun nüfusunun (38.000) % 13’ünü müslümanlar, % 76’sını Hırvatlar ve % 7,8’ini Sırplar oluşturmaktadır. Bugün beş mescid ve üçü XVI. yüzyıla ait kubbeli cami ile iki mütevazi yapı hâlâ kullanımdadır. Söz konusu camiler savaştan sonra kısmen restore edilmiştir (Dukatar ve Zavra camileri). Aşağı kasabadaki Çurçiça Camii, Hırvat milliyetçileri tarafından yakılmış olup hıristiyan fanatizminin kötü bir örneği olarak durmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 18, 24, 56, 157, 284; M. Hoernes, Dinarische Wanderungen, Culturund Landschaftsbilder aus Bosnien und der Hercegovina, Wien 1888, s. 286; Baedekers, Oesterreich-Ungarn, Leipzig 1913, s. 422; Hamdija Kreševljaković, Esnafi i Obrti u BiH, Mostar-Zagreb 1951, tür.yer.; a.mlf., “Stari Bosanski Gradovi”, Naše Starine, I, Sarajevo 1953, s. 40-44; I. Frano Jukić, Putopisi i Istorisko-Etnografski Radovi, Sarajevo 1957, s. 107-109; Hazim Šabanović, Evlija Celebija, Putopis Odlomci o Jugoslovenskim Zemljama, Sarajevo 1957, I, 153-159; M. Vego, Naselje Bosanske Srednjevekovne Drzave, Sarajevo 1957, s. 13, 45; D. Miroslav, “Stari Zanati u Livnu i Neki Običaji u Vezi s Njima”, Dobri Pastir, Sarajevo 1962, s. 11-12; A. Giljferding, Putovanje po Hercegovini, Bosni i Staroj Srbiji, Sarajevo 1972, tür.yer.; Mehmed Mujezinović, Islamska Epigrafika Bosne i Hercegovine, Sarajevo 1982, III, 94-126; Livanjski Kraj u Povijesti (ed. Boško Marijan), Split 1994; Amir Ljubović - Sulejman Grozdanić, Prozna Knjizevnost Bosne i Hercegovine na Orijentalnim Jezicima, Sarajevo 1996, tür.yer.; M. N. Batinić, “Nekoliko Priloga k Bosanskoj Crkvenoj Povijesti”, Starine Jugoslovenske Akademije Znanosti i Umjetnosti, XVIII, Zagreb 1885, s. 142; V. Klaić, “Grada za Topografiju i Istoriju Hlivanjske Županije

i Grada Hlivna”, Vijesnik Hrvatskoga Arheološkoga Društva, IV, Zagreb 1929, s. 16-18; Ahmed Aličić, “Livanjske džamije-Prilog Povijesti Livna”, Glasnik Islamske Vjerske Zajednice, IX/12, Sarajevo 1941, s. 373-395; a.mlf., “Veliki Dobrotvor Grada Livna-Mustafa beg, Sin Ibrahimagini Njegova Zadužbina Darul Hadis”, a.e., XI/3 (1943), s. 62, 67; a.mlf., “Prosvjeta u Livnu Prije Tri Stoljeća”, el-Hidaje, IV, Sarajevo 1965, s. 7-11; Dzevdet Vrebac, “Kulturno-Istorijski Spomenici u Livnu iz Doba Turske Okupacije i Njihovo Stanje Danas”, Glasnik VIS, XXV/10-12 (1962), s. 355-358; a.mlf., “Radovi na Opravci Milošnik Džamije u Livnu”, a.e., s. 358-360; Fehim Dz. Spaho, “Džamije i Njihovi Vakufi u Gradovima Kliškog Sandžaka Početkom XVII vijeka”, Anali GHB, V-VI (1978), s. 222-225; a.mlf., “Livno u Ranim Turskim Izvorima”, POF, sy. 32-33 (1982-83), s. 147-162; a.mlf., “Defteri za Kliški Sandžak iz XVI i Početka XVII Stoljeća”, a.e., sy. 34 (1984), s. 137-162; Savo Šiniković, “Livanjsko Polje-Livno”, Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1962, V, 545, 546; Hamdija Kapidzić, “Livno (Hlevne)”, a.e., V, 545-546.

Machıel Kıel

LİYÂKAT ALİ HAN

(1895-1951)

Pakistan'ın ilk başbakanı (1947-1951).

Pencap'ın Karnal bölgesinde zengin bir toprak sahibinin ikinci oğlu olarak doğdu; atalarının İran veya Afganistan'dan geldiği söylenir. Büyük dedesi Nevvâb Ahmed Ali Han,

1857 ayaklanmasında İngilizler'in yanında yer aldığı için onlar tarafından ödüllendirilmişti. Liyâkat Ali, sonradan üniversiteye dönüştürülen Aligarh'taki Muhammedan Anglo-Oriental College'ı bitirdikten sonra İngiltere'ye giderek Oxford Üniversitesi'nde hukuk okudu ve avukatlık sertifikası alarak baroya kaydoldu. 1922'de Hindistan'a döndü. Önceleri dönemin pek çok aydını gibi Hint milliyetçiliğine eğilim göstermesine rağmen 1923'te Hindistan Müslümanları Birliği'ne katılarak bu hareketin önemli temsilcilerinden biri oldu. 1926-1940 yılları arasında United Provinces eyaletinin yasama meclisinde önce bağımsız milletvekili, ardından kurduğu Demokratik Parti'nin başkanı olarak görev yaptı ve 1931'den 1936'ya kadar bu meclisin başkan yardımcılığını yürüttü. O yıllarda eski canlılığını kaybeden Hindistan Müslümanları Birliği'nin tekrar canlanması için yoğun faaliyetlerde bulundu ve 1934 Nisanında Londra'dan dönerek birliğin başına geçen Muhammed Ali Cinnah'ı bunu yapmaya ikna edenler arasında yer aldı. 1936'da birliğin genel sekreterliğine getirildi ve 1947'ye kadar bu görevi yürüttü; ayrıca Hindistan'ı dolaşarak birliğin politikasını anlattı. Cinnah'ın sağ kolu olarak tanınan Liyâkat Ali, Pakistan'ın doğuşu yıllarında da olayların merkezinde bulundu. 14 Ağustos 1947'de Pakistan kurulunca Cinnah devlet başkanı, kendisi başbakan oldu. Çok geçmeden Cinnah'ın ölümüyle (1948) iki parçalı (Doğu Pakistan [Bangladeş] ve Batı Pakistan) yeni devletin bütün problemleriyle karşı karşıya kalan Liyâkat Ali, Dışişleri Bakanlığı'nın sorumluluğunu da üzerine alıp II. Dünya Savaşı sonrasının zor şartlarında milletlerarası alanda tarafsızlık politikası güderek Pakistan'ı yönetmeye çalıştı. Bu arada İslâm dünyasıyla yakınlaşmaya önem vererek Suriye, Türkiye, İran ve Endonezya

ile dostluk antlaşmaları imzaladı. Ülke içinde yeni bir Pakistan kimliği oluşturmaya ve bunun için ilk anayasanın hazırlanmasına gayret etti.

Liyâkat Ali Han, 16 Ekim 1951'de Ravalpindi'deki bir açık hava toplantısı esnasında gerçekleştirilen suikast sonucu öldürüldü. Pakistan'ın kuruluş sürecinin bütün aşamalarında daima en merkezdeki isimlerden birini oluşturmuş ve hayatı boyunca Cinnah'a bağlı kalıp Pakistan'ın varlığını öncelikle ona borçlu olduğuna inanmıştı. Azimliliği ve kararlarını uygulamadaki ısrarı ile kısa süren başbakanlığında büyük güven kazanmış, bu sebeple kendisine, Muhammed Ali Cinnah'a "kāid-i a'zam" diyen Pakistan halkı tarafından "kāid-i millet" (milletin önderi) unvanı verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

M. Rafique Afzal, Speeches and Statements of Quaid-i Millat Liaquat Ali Khan, Lahor 1965; C. Muhammad Ali, The Emergence of Pakistan, New York 1967, s. 241-243, 291-300, 385, 386; H. V. Hodson, The Great Divide, London 1967, s. 326-350, 435-450; Mushtaq Ahmad, Government and Politics in Pakistan, Karachi 1970, s. 40-45; Ziaüddin Ahmad, Quaid-i Millat; Liaquat Ali Khan; Leader and Statesmen, Karachi 1970; G. Allana, Eminent Muslim Freedom Fighters 1562-1947, Delhi 1983, s. 281-294; Roger Douglas Long, Liaquat Ali Khan: from National Agricultural Party to Muslim League (doktora tezi, 1985), California University; Muhammad Reza Kazimi, Liaquat Ali Khan: His Life and Times, Oxford 2003; F. C. R. Robinson, "Liyāḳat ʿ Ali Khan", EI² (İng.), V, 779-781; "Liaquat Ali Khan", Encyclopaedia of Muslim Biography: India, Pakistan, Bangladesh (ed. N. K. Sing), New Delhi 2001, III, 392-400.

Azmi Özcan LİYÛN el-İFRÎKĪ

(bk. HASAN el-VEZZÂN).

LİZBON

(bk. ÜŞBÛNE).

LOFÇA

Kuzeybatı Bulgaristan’da tarihî bir şehir.

Sofya’nın 168 km. kuzeydoğusunda, Tuna nehrinin kolu olan Osum’un ormanlık Balkan dağlarından çıktıktan sonra geniş Tuna ovasına ulaştığı yerde kurulmuştur. Bugün Loveč adını taşımaktadır. Osmanlı döneminde bir kaza merkezi olarak çok sayıda İslâmî esere sahip bulunan şehir “Altın Lofça” şeklinde anılmaktaydı.

Lofça Bulgarca’da “avcılar kalesi” anlamına gelir. Eski bir Roma kasabası olan Melta’nın dolaylı devamıdır. VI. yüzyılın ortalarında İmparator Iustinianos döneminde güçlendirilen bu şehre 600 yılından sonraki tarihî kayıtlarda rastlanmaz. Adının yeniden kaynaklarda geçmesi, Bizans İmparatoru I. Isaakios Commenos’un kaleyi işgal eden Peçenekler’e karşı hareket emri verdiği 1059 yılına rastlar. Bundan sonra şehrin adı, 1187’de Bulgarlar’ın Bizanslılar’a karşı isyan ettiği sırada üç ay süren başarısız bir kuşatmanın ardından İmparator Isaakios Angelos’un ikinci Bulgar Çarlığı’nın başlangıcı anlamına gelen Loveč / Lofça barışını imzalamak zorunda kaldığı olaylar sırasında geçer. O dönemde yöresi kayalıklarla çevrili bir tepenin üstünde kurulmuş küçük fakat güçlü bir kale durumundaydı. Kalenin güney tarafına doğru uzanan plato üzerinde surla kuşatılmış bir kasaba vardı. Kale ve surla çevrili alan toplam 2,5 hektarlık bir araziyi kapsıyordu ve en çok 450-500 kişiyi barındırabiliyordu. Kalenin altında ayrıca 400-500 kişiyi içine alabilecek bir varoşun olması kuvvetle muhtemeldir. 1921 ve 1963-1966’da surla çevrili yerleşim bölgesinde yapılan kazılarda XI. yüzyıla ait bir kilise ile bir diğer küçük kilisenin temel kalıntılarına rastlanmıştır. XV. yüzyıl Osmanlı tarihçilerinden Neşrî burayı, 790-791 (1388-1389) kışındaki seferde Çandarlızâde Ali Paşa’ya teslim olan Çar İvan Şişman’ın kalelerinin listesi arasında zikretmez. Şişman’ın bütün eyaletleriyle birlikte bu kalenin Yıldırım Bayezid’in orduları tarafından 795’te (1393) fethedildiği sanılmaktadır. Bulgar tarihçiliğinde yerli halkın kahramanca savunması sebebiyle Osmanlılar’ın 1474’e kadar burayı ele geçiremediği görüşü sıkça tekrarlanır. Ancak bu tarih Bosna’daki Loveč Kalesi’nin fethiyle ilgilidir.

Osmanlılar Lofça'yı alınca kaleye bir askerî garnizon yerleştirdiler. Şehir ve kale, 1444'teki Varna savaşı sırasında Haçlı ordusu tarafından tahrip edildi (Gazavât-ı Sultân Murâd bin Mehemmed Hân, s. 45). Savaşın ardından kasabanın yukarı kısımlardaki yıkılan bölümü tekrar inşa edilmedi. Osmanlı döneminde Lofça, Osum ırmağının bir büklümü içindeki kalenin altında yer alan düz arazide gelişmesini sürdürdü. 1444'ten sonra buraya Anadolu'dan Türk gruplar getirilip yerleştirildi. Niğbolu sancağının 884 (1479) tarihli en eski tahrir defterlerine göre Lofça'da 124 hıristiyan hânenin dışında elli bir hâne müslüman Türk

bulunmaktaydı. Bu rakamlara göre toplam sivil nüfus 900'e ulaşıyordu. Kasabanın nüfusu 1479-1516 yılları arasında iki katına çıktı, 1516-1580 arasında iki katı da aştı. 1479'da müslümanların oranı % 29 iken bu oran 1516'da % 40'a ve 1580'de % 53'e yükseldi. Sofya'da muhafaza edilen ve yayımlanan 947 (1540) tarihli bir vakıf defterinde, Sultan Mehmed Camii'nin yanı sıra yeni inşa edilmiş Mehmed Çelebi Çavuş Muallimhânesi ve Mescidi ile Abacı Muslihiddin Mescidi, Hacı Mehmed Mescidi, Kadı Abdurrahman Mescidi ve Ali Çelebi Muallimhânesi'nden bahsedilir. 988 (1580) tarihli bir tahrir defterinde Yenicami'nin (Cami-i Cedîd) adına rastlanır. Sonraları Hünkâr Camii diye adlandırılan Sultan Mehmed Camii kasabanın 1444 yılında tahrip edilmesinden kısa bir süre sonra inşa edilmiştir. 1612 tarihli sicillerde XIX. yüzyıla kadar hizmet veren Alemdar İsmâil Ağa Medresesi'nin adı geçer.

XV. yüzyıl ortalarında şehrin merkez olduğu Lofça kazası sınırları içinde Alâeddinler, Doyran obası ve Tatarlar adlı toplam otuz dört hâneli üç Türk köyü kuruldu. 922 (1516) tarihli tahrir defterinde en büyüğü elli bir hâneli Ömer obası olan, toplam 239 müslüman hâneye sahip dört Türk köyü daha kaydedilir. 1122'de (1710) kırk iki hâneli yeni bir köyün (Şahinkaya) mevcut olduğu tesbit edilmektedir. Bu arada hıristiyan Bulgarlar'ın Türk köylerine yerleşmeye başladığı, bu sebeple köylerin İslâmî kimliklerini yavaş yavaş kaybettiği dikkati çeker. 1873'te on köyün hâne sayısı 1596'ya ulaşmıştı ve bunun % 32'sini hıristiyanlar oluşturmaktaydı. Bulgarlar'ın müslüman köylerine yerleşmesine karşılık İslâmlaştırma Lofça'nın eski Bulgar köylerinde sürdü. II. Dünya Savaşı öncesi ve sonrası Bulgar kaynaklarında İslâmlaştırma iki büyük kampanyanın sonucu olarak

gösterilir. Buna göre ilki Yavuz Sultan Selim zamanında 1515-1516 yıllarında, diğeri Selim Giray idaresindeki Tatarlar'ın Macaristan'a savaşa giderken geçtikleri Lofça bölgesinde yaptıkları yağmalar sırasında yaşanmıştır; böylece Bulgar kökenli müslüman halk ("Lofça Pomakları" / Lovečki Pomatsi) ortaya çıkmıştır. Ancak bu kuramlar için kullanılan bilgiler XIX. yüzyılın tahrifata uğramış kaynaklarına dayanır. 1516, 1545 ve 1580 tarihli tahrir defterleri 1580'e kadar çoğunluğu hıristiyan Bulgar olan, 1642'de ve özellikle 1710-1751 arasında hızlı bir İslâmlaştırma süreci yaşayan belli başlı Pomak köylerinin varlığına işaret eder. Pomak köylerinin en önemlilerinden biri olan Turski Izvor'un 1642'de nüfusunun çoğu müslümandı, burada 1710'da sadece bir hıristiyan aile kalmıştı. XIX. yüzyıla gelindiğinde nüfus tamamen müslümanlardan oluşmaktaydı. Yavuz Sultan Selim döneminde zorla müslümanlaştırıldığı iddia edilen Galata 1479, 1485, 1516 ve 1545'teki tahrir kayıtlarında bulunmaz. İlk defa 1580 tarihli tahrir defterlerinde zikredilen bu yerde altı müslüman ve on hıristiyan hânenin olduğu görülür. Lofça'nın en önemli otuz üç köyünde müslüman nüfusun genel nüfusa oranı 1479'da % 2, 1516'da % 4, 1580'de % 9, 1710'da % 19, 1751'de % 26 ve 1873'te % 28 idi. Lofça Pomakları yavaş ilerleyen ve neredeyse üç asra yayılan İslâmlaştırma sürecinin bir ürünüdür.

XVII. yüzyılda Lofça fazla bir gelişme göstermedi. Evliya Çelebi'nin 1663'te kasabada 3000 ev, yirmi iki mahalle (on altı müslüman, dört hıristiyan, bir Kıptî ve bir Mûsevî), yedisi cami otuz mihrap, üç medrese ve beş tekkenin varlığından bahsetmesi hayli abartılıdır. 1052 (1642) tarihli deftere göre kasabada yedi müslüman, beş hıristiyan mahallesiyle toplam 417 ev bulunmaktaydı (BA, TD, nr. 775). XVII. yüzyıldaki gerilemeden sonra kasaba yavaş yavaş toparlanıp eski durumuna kavuştu ve 1710'da % 48'i müslüman olan 558 hâneye (toplam 1250 kişi) ulaştı. XIX. yüzyılda hızla genişleyen Lofça'nın hâne sayısı 1845'te 1339 (% 66'sı müslüman), 1873'te 1660 (% 71'i müslüman) oldu. Lofça bu haliyle el sanatları, deri, metal, tekstil ve şarap üretim merkezi durumuna geldi. 1286 (1869) tarihli Tuna Vilâyeti Salnâmesi kasabada 2205 evin, yirmi caminin, 603 dükkânın, iki hamam ve üç kilisenin bulunduğunu kaydeder. Diğer kaynaklar Lofça'da dört medresenin yer aldığını belirtir. Osmanlı dönemi sonunda kasaba, Osum nehri boyunca 2 km. uzunluğunda 65 hektarlık bir alana yayılmıştı. Bu haliyle Osmanlı dönemi öncesinden yirmi altı kat daha fazla

bir büyüklüğe erişmişti. Felix Kanitz 1875 yılında Lofça'nın 12.000 nüfusu olduğunu belirtir. Aubaret, 1876'da Bulgar hıristiyanlarının nüfusun sadece üçte birini oluşturduğunu yazar. 1290 (1873) tarihli salnâmede Lofça kazasının yetmiş yedi yerleşim bölgesi olduğu ve burada % 59'u müslüman 36.945 erkek nüfusun bulunduğu kaydedilir. Lofça kazası, imtiyazlı statüleri olduğu için sadece hıristiyan Bulgarlar'ın yaşadığı yerleşim bölgeleri olarak gelişen, her birinde XVI ve XVII. yüzyıllarda inşa edilmiş büyük ve zengin birer manastırın yer aldığı Tetevan ve Troyan kasabalarını da içine alıyordu. Hıristiyan ve müslümanların oluşturduğu karışık bir nüfusu bulunan, XVII ve XVIII. yüzyıllarda büyük bir zenginliğe kavuşan bir maden şehri olan Etropole kasabası da Lofça'ya bağlıydı.

Türk-Rus savaşı sırasında Lofça 5 Haziran 1877'de Ruslar tarafından işgal edildi. Rifat Paşa kumandasındaki Osmanlılar'ın 15 Haziran'da Ruslar'ı geri püskürtmesine rağmen şehir 23 Ağustos'ta terkedildi. Müslüman halkın çoğu işgal sırasında veya hemen sonrasında şehirden ayrıldı. 1880'deki ilk Bulgar resmî nüfus sayımına göre Lofça'nın nüfusu sadece 5978 idi ve bunların ancak 497'si müslümandı. 1934'e gelindiğinde nüfus, 427 müslüman ve beş Mûsevî'nin dışında tamamı Bulgar 9420'ye yükselmişti. 1878'den sonra Bulgarca konuşan müslüman nüfusun (Pomak) ve Türkler'in bulunduğu köylerdekilerin büyük çoğunluğu Türkiye'ye göç etti. Bugün sadece dört köyde (Galata, Gradešnica, Pomašca Lesnica ve Turski Izvor) Pomak nüfusu bulunmaktadır. II. Dünya Savaşı'nın ardından şehir nüfusunu telâfi etmekle birlikte eski güzelliğine kavuşamamıştır. Günümüzde 50.000 nüfuslu ve sanayisi oldukça hızlı gelişen bir şehirdir. Sanayi faaliyeti olarak elektrikli âletler, otomobil, motosiklet, tarım makineleri üretilir. Ayrıca gıda ve deri sanayiine ait fabrikalar vardır. 1980'lerde harap vaziyetteki eski Hünkâr Camii hâlâ duruyordu, diğerlerinin tamamı yok olmuştur. Ayakta kalan tek Osmanlı mimari eseri XVI. yüzyılın ilk dönemlerinden kalma, Üsküp'teki zengin külliye için gelir sağlama amacıyla inşa edilen Yahyâ Paşa'nın "Deli Hamamı"dır. Lofça, Müşir Derviş İbrâhim Paşa ve Ahmed Cevdet Paşa'nın doğum yeridir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 382, 452, 718, 775; BA, KK, nr. 2913; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VI, 161-164; Turski Izvori za Balgarskata Istorija (ed. N. Todorov - B. Nedkov), Sofia 1966, II, 271-289; Turski Izvori (ed. B. Cvetkova - A. Razbojnikov), Sofia 1972, III, 468-470; Gazavât-ı Sultân Murâd b. Mehemmed Hân (nşr. H. İnalcık - Mevlûd Oğuz), Ankara 1978, s. 45; F. Kanitz, Donau-Bulgarien und der Balkan, Leipzig 1875-79, II, 145 vd.; Sbornik Loveč i Lovčanski, Sofia 1929-38, I-VII, tür.yer.; G. Ivanov, "Za minaloto na Lovčanskite Pomatsi", Loveč i Lovčansko, Sofia 1932, V, 266 vd.; B. Balevski, Loveč i Lovčansko, Sofia 1967; P. Mutafičev, "Etropole. Iz našite Staroplaninski manastiri", Izbrani Proizvedenija, Sofia 1973, II, 303-339; H. J. Kornrumpf,

Die Territorialverwaltung im östlichen Teil der europäischen Türkei 1866-1878, Freiburg 1978, s. 301-302; M. Harbova, Gradoustroistvo i Arhitektura po Balgarskite zemi prez XV-XIX vek, Sofia 1991, s. 16-17, 92; R. Kovačev, Opis na Nikopolskija Sandzak ot 80.te Godini na XV Vek., Sofia 1997, s. 94-95; Kemal Gözler, Les villages pomaks de Lofça aux XVe et XVIe siècles d'après les tahrir Defters ottomans, Ankara 2001, tür.yer.; O. Sabev, Osmanski učilista v Balgarskite zemi XV-XIX vek, Sofia 2001, tür.yer.; L. Miletić, "Lovčanskite Pomatsi", Balgarski Pregled, V/5 (1897), s. 67-78; J. Dzangova, "Fouilles de la forteresse de Loveč", Arheologija, sy. 2, Sofia 1966, s. 32-41; B. Lory, "Une communauté musulmane oubliée: Les pomaks de Loveč", Turcica, XIX, Paris 1987, s. 95-117; Entsiklopedija Balgarija, Sofia 1982, III, 810-818.

Machıel Kıel

LOGOS

Hıristiyanlık'ta, Hz. Îsâ'nın Tanrı'nın kendisine hulûl etmiş ezelî ve ebedî kelâmı olduğu inancını ifade eden terim

(bk. KELİME; TESLÎS).

LOĞ MİNARE

(bk. ENDERUN CAMİİ).

LOKMAN

(لقمان)

Kur’an’da kendisine hikmet verildiği bildirilen, peygamberliği tartışmalı bir din büyüğü.

Lukmân kelimesinin İbrânîce veya Süryânîce olduğu belirtilmektedir (Fîrûzâbâdî, VI, 90; Âlûsî, XXI, 82). Kur’an’da Lokman’la ilgili bilgiler, aynı adı taşıyan sûrede onun iki defa ismen zikredilmesinden ve oğluna verdiği bazı öğütlerin naklinden ibarettir (Lokmân 31/12-19). Buna karşılık Câhiliye şiirinde ve kısas-ı enbiyâ başta olmak üzere bazı İslâmî kaynaklarda Lokman’a dair çeşitli rivayetler yer almakta ve bu rivayetlerdeki bilgilerin aynı adı taşıyan veya benzer niteliklere sahip farklı kişilere ait olduğu ve bunların birbirine karıştırıldığı ifade edilmektedir. Gerçekte biri Kur’an’da zikredilen ve kendisine hikmet verilmesi sebebiyle Lokmânü’l-hakîm (Lokman Hekim) diye mâruf olan, diğeri ise Arap şiirinde Lokmân b. Âd olarak geçen iki kişinin mevcudiyeti yanında (Cevâd Ali, I, 316-317) zaman içinde muhtelif kişilere ait çeşitli özellikler de bu isim etrafında toplanmıştır. Künyesiyle ilgili olarak Lokmân b. Âd (Vehb b. Münebbih, s. 78; Mufaddal ed-Dabbî, s. 151); Lokmân b. Âdiyâ b. Lüceyn b. Âd veya Lokman b. Âd b. Avs b. İrem (Meydânî, I, 429; II, 389); Lokman b. Ankā (İbn Kuteybe, s. 25; Mes‘ûdî, I, 57; Süheylî, I, 266); Lokman b. Bâûr b. Nâhûr b. Târeh (Sa‘lebî, s. 266; Beyzâvî, II, 253) gibi bilgiler vardır.

İslâm’dan önce Araplar arasında uzun ömrü, bilgeliği ve darbımeselleriyle temayüz eden Lokman, Câhiliye dönemi şiirlerinde Hz. Hûd’un kavmine adını veren Âd’a nisbetle Lokmân b. Âd olarak geçmekte, ancak İslâmî kaynaklarda bu zatın Kur’an’da zikredilen Lokman olmadığı belirtilmektedir (Câhiz, I, 126; Fîrûzâbâdî, VI, 90). Hz. Lokman’ın Kur’an’da örnek bir şahsiyet olarak takdim edilmesi onun Arap toplumunca bilindiğini göstermektedir. Rivayete göre Âd kavmi günahkârlıkları ve peygamberlerini dinlememeleri yüzünden kuraklıkla cezalandırılınca (Taberî, Târîẖ, I, 219; İA, VII, 65) bu felâketten sadece Hûd ve ona

inananlarla yağmur duası için Mekke’ye giden, aralarında Lokman’ın da bulunduğu bir heyet kurtulmuştur. İkinci Âd kavminin çekirdeğini oluşturan bu topluluk, yeni bir kuraklıktan korktuğu için başlarına geçen Lokman’la birlikte Sebe bölgesine göç etmiş, Me’rib Seddi de Lokman tarafından inşa edilmiştir (Cevâd Ali, I, 319).

Lokman’ın ne kadar yaşadığı konusunda farklı rivayetler vardır. Bu rivayetlere göre Lokman Allah’tan uzun ömür dilemiş, tercih kendisine bırakılınca Araplar’da uzun ömrün simgesi olan kartaldan hareketle yedi kartal ömrü kadar yaşamayı istemiştir (Taberî, Târîẖ, I, 223). Lokman’ın beş yüz altmış, bin, üç bin, üç bin beş yüz veya dört bin yıl yaşadığı nakledilmektedir. Bu sebeple kendisine “Lokmânü’n-nüsûr” (kartallar kadar uzun yaşayan Lokman) denildiği gibi “el-Muammer” (uzun ömürlü) lakabıyla da anılmıştır (Nüveyrî, XIII, 60). Ebû Hâtim es-Sicistânî uzun ömürlüler arasında Lokman’ı Hızır’dan sonra ikinci sırada zikreder (el-Muʿammerûn, s. 4-5). Vefat ettiğinde Ahkāf’ta Hûd peygamberin kabrinin yakınına defnedildiği söylenir (Vehb b. Münebbih, s. 78-85). Yâkūt, onun mezarının Taberiye gölünün doğu tarafında veya Remle’de, bir rivayete göre de Yemen’de olduğunu nakletmektedir (Muʿcemü’l-büldân, IV, 19).

Lokmân b. Âd hikmetli sözler söylemesiyle meşhur olduğundan Lokmânü’l-hakîm diye de mâruftur. Hz. Peygamber’in Yemen’den gelen bir heyeti karşılarken onlara, “İman Yemenli’dir, hikmet Yemenli’dir” (Müslim, “Îmân”, 88-90) şeklindeki iltifatıyla Lokman’ın Yemen’deki Âd kavmine mensubiyetine atıfta bulunduğu öne sürülmüştür (Gutas, CI/1 [1981], s. 78). Lokman’a pek çok darbımesel atfedilmektedir (Mufaddal ed-Dabbî, s. 151-163). İmruülkays b. Hucr, Nâbiga ez-Zübyânî, A‘şâ, Lebîd b. Rebîa ve Tarafe b. Abd gibi şairler onun bu özelliğinden bahseder (Ebû Hâtim es-Sicistânî, s. 4-5; Horovitz, s. 133-135). Câhiliye Arapları Lokman’la ilgili birçok kıssa biliyor ve kendisini hakîm diye niteliyordu. Bu özelliği Kur’an’da da vurgulanmaktadır (Lokmân 31/12).

Eski Arap kıssalarında Lokman, Âd kavmine mensup bir kişi olarak takdim edildiği gibi İslâmî kaynaklarda İsrâiloğulları’ndan biri olarak da gösterilmektedir. Buna göre Lokman, Hz. Eyyûb’un kız kardeşinin veya teyzesinin oğludur. Hz. Dâvûd zamanına yetişip ondan ilim öğrenmiş, Dâvûd peygamber oluncaya kadar fetva vermiş, sonra da onun yardımcısı

olmuştur (Taberî, Câmiʿ u'l-beyân, XXI, 67). Yunan filozofu Empedokles'in Lokman'dan hikmet okuduğu rivayet edilmektedir. Lokman'ın İsrâiloğulları'nın kadılarından biri olduğu, Hz. Dâvûd veya Hz. Îsâ ile Hz. Muhammed arasında yaşadığı da öne sürülmektedir (Âlûsî, XXI, 82). Diğer taraftan Benî İsrâil'den birine ait Habeşli (İbn Kuteybe, s. 25) veya Nübyeli (Sa'lebî, s. 266) siyahî bir köle olduğu gibi başka rivayetler de vardır (Vehb b. Münebbih, s. 78; Mes'ûdî, I, 57).

Rivayete göre Lokman'dan nübüvvetle hikmetten birini seçmesi istenince hikmeti tercih etmiş, hilâfet Dâvûd'a verilmiş, Lokman da ona vezir olmuştur (Kurtubî, XIV, 60). İkrime el-Berberî ve Şa'bî onun nebî olduğunu söylemekteyse de Katâde b. Diâme, Mücâhid b. Cebr gibi âlimlere göre nebî değil hakîmdir (Taberî, Câmiʿ u'l-beyân, XXI, 67).

Kur'ân-ı Kerîm'in Mekke'de nâzil olan 31. sûresi Lokmân adını taşımaktadır. Fakat bu sûrede Lokman'ın kimliğine dair bilgi bulunmadığı gibi Âd kavminden ve onlara gönderilen Hûd peygamberden bahseden diğer sûrelerde de onun adından söz edilmemektedir. Lokmân sûresinde (31/12-19) Lokman'a hikmet verildiği bildirilmekte ve oğluna hitaben iman, ibadet, ahlâk ve görgü kurallarına dair öğütleri aktarılmaktadır. Lokman'a verilen hikmetin ilim, üstün kavrama yeteneği, isabetli söz ve davranış, ilim-amel uygunluğu, din konusunda derin bilgi olduğu belirtilmektedir (a.g.e., XXI, 67; Fahreddin er-Râzî, XXV, 145). Hikmetlerinden bir kısmı hadislerde de nakledilir (Müsned, II, 87). İbn Hişâm'ın rivayetine göre Süveyd b. Sâmit adlı müşrik Lokman'a nisbet edilen ve onun hikmetini, ilmini ve mesellerini ihtiva eden Mecelletü Luḳmân'ın Kur'an'dan üstün olduğunu ileri sürmüş, Resûlullah onu dinledikten sonra Lokman'a atfen söylenenleri güzel bulmuş, fakat Kur'an'ın bunlardan daha üstün olduğunu belirtmiştir (es-Sîre2, s. 427). Bu durum, Câhiliye Arapları'nca "Mecelletü Luḳmân" denilen bir sahifenin bilindiğini doğrulamaktadır. Vehb b. Münebbih'in, Lokman'a nisbet edilen hikmet külliyatından on bin babı aşkın bir kısmı okuduğunu, daha güzelini kimsenin işitmediği bu sözleri insanların hem konuşmalarında hem yazılarında kullandıklarını belirtmesi de (İbn Kuteybe, s. 25; Kurtubî, XIV, 61) bunu teyit eder.

Lokman'ın Câhiliye şiirinde efsaneleştirilmiş kişiliği başkalarına ait pek

çok sözün ona nisbet edilmesine, özellikle onunkilerle Ezop'un (Aesop) sözleri arasında alâka kurulmasına sebep olmuş, Batı'da neşredilen bazı eserlerde Ezop'a atfedilenler gibi Lokman'a da çeşitli kıssa ve rivayetler mal edilmiştir.

Çok yönlü bir kişiliğe sahip olduğu için Lokman Bel'am, Ahikar ve Ezop gibi tarihî şahsiyetlerle karşılaştırılmıştır. Sa'lebî ve Beyzâvî onun şeceresini Lokmân b. Bâûr b. Nâhûr olarak verirler; benzer bir şecere, Bel'am b. Bâûrâ şeklinde Tevrat'ta Bel'am'ın künyesi olarak geçmektedir. Lokman'ın Bel'am ile aynı kişi sayılması Taberî'de de rastlanmayan, geç dönemlere ait asılsız bir iddiadır.

Lokman'ın öğütleriyle Asur kralının veziri, kâhin ve hakîm Ahikar'ın vecizeleri arasında benzerlikler bulunduğu yolundaki eski bir iddia XX. yüzyılın başında R. Harris tarafından yeniden ileri sürülmüşse de bu iddia tatminkâr delillere dayanmaz. Bununla birlikte Ahikar efsanesi Arap dünyasında biliniyor, ona ve Lokman'a nisbet edilen hikmetli sözler Yakındoğu hikmet edebiyatının ortak birikiminin bir parçasını oluşturuyordu. Muhtemelen Yakındoğu'nun hikmet literatürüne ait pek çok mesel Câhiliye döneminden itibaren Arap yarımadasına girmeye başlamıştır. Nitekim Hîreli hıristiyan Arap şairi Adî b. Zeyd, Ahikar'dan el-Ḥayḳār diye bahsetmektedir. Bütün bunlar Lokman'a nisbet edilen hikmetli sözler külliyatını arttırmış olabilir (EI2 [Fr.], V, 817-818; DBS, I, 203).

Ortaçağ'lar boyunca çeşitli kıssaların kahramanı olarak dillerde dolaşan Lokman bir bakıma Araplar'ın Ezop'u haline gelmiş, Avrupa'da Ezop'la ilgili söylenenlerin büyük bir kısmı Lokman'a uyarlanmıştır. İslâmî kaynaklarda onun kalın dudaklı, geniş ayaklı, Habeşistanlı veya Nübyeli bir köle olarak takdim edilmesi de Ezop'u hatırlatmaktadır. Efendisinin kendisinden bir koyun kesip önce en iyi, sonra da en kötü iki yerini getirmesini istemesi kıssası (Taberî, Câmiʿ u'l-beyân, XXI, 67-68), diğer kölelerin efendilerinin incirinden yiyip Lokman'ı itham etmeleri gibi olaylar Ezop'un kıssasında da mevcuttur. Lokman'la ilgili olan ve Câhiliye Arapları'n-ca bilinmeyen bu tür kıssalar Ortaçağ'ın sonundan itibaren ortaya çıkmıştır. Bu sebeple Lokman'a dair muahhar hikâyelerin birçok unsuru Ezop'un hikâyelerinden alınmadır.

Lokman diğer özellikleri yanında hekimliğin atası olarak da tanınmış, onun bütün bitkilerin özünü bildiği söylenmiş ve kendisinden dertlere şifa olacak reçeteler ve formüller nakledilmiştir. Lokman'a nisbet edilen meseller çeşitli adlarla bir araya getirilmiştir. Bunlardan biri Ems̱âlü Luḳmân al-Ḥakîm ve baʿżu aḳvâli'l-ʿArab'dır ki Thomas Erpenius (Leidae 1615), bir diğeri olan Ems̱âlü Luḳmân el-Ḥakîm ise Georg Wilhelm Freytag (Bonn 1823) tarafından Latince'ye çevrilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Mustafavî, et-Taḥḳīḳ, "Luḳmân" md. (X, 225-226); Müsned, II, 87; Müslim, "Îmân", 88-90; Vehb b. Münebbih, Kitâbü't-Tîcân fî mülûki Ḥimyer, San'a 1347, s. 78-87; Mufaddal ed-Dabbî, Ems̱âlü'l-ʿArab (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1981, s. 151-163; İbn Hişâm, es-Sîre2, s. 427; Ebû Hâtim es-Sicistânî, el-Muʿammerûn ve'l-veṣâyâ (nşr. Abdülmün'im Âmir), Kahire 1961, s. 4-5; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, I, 126-130; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Sâvî), s. 25; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), I, 219-223; a.mlf., Câmiʿu'l-beyân, XXI, 67-68; Mes'ûdî, Mürûcü'z̠-z̠eheb (Abdülhamîd), I, 57; III, 366; Sa'lebî, Arâʾisü'l-mecâlis, s. 266-269; İbn Fâtik, Muḫtârü'l-ḥikem ve meḥâsinü'l-kelim (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1980, s. 260-279; Meydânî, Mecmaʿu'l-ems̱âl (Abdülhamîd), I, 429-430; II, 389; Süheylî, er-Ravżü'l-ünüf, Mısır 1914, I, 266; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXV, 145; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, IV, 19; Kurtubî, el-Câmiʿ, XIV, 59-72; Beyzâvî, Envârü't-tenzîl, İstanbul 1303, II, 253; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XIII, 60-61; İbn Kesîr, el-Bidâye, II, 123-129; Demîrî, Ḥayâtü'l-ḥayevân, II, 353-354; Fîrûzâbâdî, Beṣâʾir (nşr. M. Ali en-Neccâr), Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), VI, 90-91; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, XXI, 82-84; J. Horovitz, Koranische Untersuchungen, Berlin-Leipzig 1926, s. 132-136; L. Pirot, "Ahikar", DBS, I, 203; Abdülmecîd Âbidîn, el-Ems̱âl fi'n-nes̱ri'l-ʿArabiyyi'l-ḳadîm, Kahire 1956, s. 46; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, I, 314-320; Mustafa Asım Köksal, Peygamberler Tarihi, Ankara 1993, II, 229-235; Cevdet İsmail Çakmakçı, "Luḳmân fi'l-edebi'l-ʿArabî", AÜİFD, XXIII (1978), s. 367-391; a.mlf., "Lukman Bibliyografyası", AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, IV,

Ankara 1980, s. 295-302; D. Gutas, “Classical Arabic Wisdom Litterature: Nature and Scope”, JAOS, CI/1 (1981), s. 78; B. Heller, “Lokman”, İA, VII, 64-67; a.mlf. - [N. A. Stillman], “Luḳmān”, EI² (Fr.), V, 817-819.

Ömer Faruk Harman

TÜRK EDEBİYATI.

Türk edebiyatında Lokman, Arap edebiyatında öne çıkan özellikleri yanında hakîm / filozof kimliğinden çok hekim / tabip hüviyetinde görülmektedir. Bu sebeple Türk divan, tasavvuf ve halk edebiyatlarıyla Türk folklorunda “Lokman Hekim, Lokmân-ı hâzık, tabip Lokman, dert Lokman’ı, şifâ Lokman’ı” gibi ad ve sıfatlarla anılmış, bu özelliğini vurgulayacak kelimelerle tavsif edilmiştir. “Şifâ-yı Lokmân, devâ-yı Lokmân, yed-i Lokmân, Lokman eli, ilâc-ı Lokmân, merhem-i Lokmân, bâb-ı Lokmân, muhtâc-ı Lokmân, yara saran Lokman” bunlardan en yaygın olanlardır. Yazıcıoğlu Mehmed, Muhammediyye’nin “Tertîbü’l-Enbiyâ” adlı bölümünde onu, “Gitti ol da geldi Lokmân-ı hekîm / Mâhir etmiş hikmete onu hakîm” beytiyle Süleyman peygamberden sonra gelen hikmet sahibi bir hekim / nebî olarak anar. Müştak Baba’nın, “Âvâz-ı bülend ile demiş Hazreti Lokman / Hikmetle tegannî maraz-ı aşka devâdır” beytinde olduğu gibi onun hikmet sahibi oluşu tabip olmasının gereği gibi görülmüş, birçok şiirde bu iki özelliği bir arada zikredilmiştir.

Türk-İslâm edebiyat ve kültüründe Lokman’ın tabip özelliğinin öne çıkması, hakîm kelimesinin halk ağzında hekîme dönüşmesi ve eski dönemde felsefenin tıp dahil olmak üzere devrin belli başlı ilimlerini de içine almasıyla olmuştur

(Bayat, s. 4-6). Osman Şems’in, “Bu Şems gibi var ise her kanda Hudâyâ / Bîmâr-ı gam-ı aşk ona Lokman bağışla” ve Süleyman Zâtî’nin “Hikmet olur sözleri hastedil olanlara / İllet ü emrâzına mâni-i Lokman olur” beyitlerinden onun aşk derdinin devasını bilen tabip olarak benimsendiği görülmektedir. Karacaoğlan’ın, “Şu dertli gönlümün Lokman’ı sensin”; “Derdimin Lokman’ı gel yavaş yavaş” mısraları ile Feymânî’nin, “Her doktora Lokman diye sarıldım” mısraı bu anlayışı halk şiiri içinde ortaya koyan örneklerdir. Ancak âşık bu dert yüzünden açıkça veya Şem‘î’nin

ifadesiyle “gizli gizli bâb-ı Lokman’a düşmüş” olsa da Lokman’ın gücü sınırlıdır ve gerçek şifa Allah’tandır. Nihânî bunu, “Lokmanlar yaraya sarar dermânı / Velâkin sağaldır keremler kânı” beytiyle ifade eder.

Âşık, Lokman’a benzettiği sevgilisi için, “İnâyet et şol Lokmân’ı yetiştir / Hızr elinden şol peymânı yetiştir” diye feryat ederken Lokman-Hızır münasebetini ortaya koyar. Ancak derdin devasını bulmakta bazan o da âciz kalır: “Lokman çare bilmez dil yâresine” (Müdâmî). Bazan da aşk derdinin devası sevgilinin Lokman gibi şifa dağıtan elleri yahut gözleri olur: “Bana Lokman yeter şimdi yâr eli” (Gevherî); “O şâh-ı Lokmân’a benzer gözlerin” (Noksânî). Ölüm derdine ise Lokman da şifa bulamaz: “Cihan tasında ma‘cûn-ı hayâta sa‘y edip Lokman / Çürüttü mâye-i ömrün memâta bulmadı derman” (Ağazâde Nakşî). Lokman’ın sevgiliye benzetilmesi onun diğer özelliklerinin de ortaya konulmasına yol açar. Nitekim şairler burada hakîm oluşuna, hikmetli söz ve nasihatlerine yönelirler. Yârin sözü Lokman’ın hikmeti gibidir: “Maraz-ı aşk devâsın leb-i cânandan sor / Yürü ey hasta gönül hikmeti Lokman’dan sor” (Ulvî).

Divan şairleri bazı bakımlardan kendi sözlerini Lokman’ın hikmetlerine benzetirler. Özellikle sevgilinin güzelliği vasfedilirken, memduh övülürken bu alâka iyice öne çıkarılır. Ahmed Paşa, II. Bayezid için yazdığı “geçmiş olsun” kasidesinde padişahı överken, “Sû-i mîzâcın âlemin hikmetle ıslâh etmeye / Sen Hızr-dem Îsâ-nefes Lokmân’a sıhhat yaraşır” beytiyle onun tabip ve hakîm oluşunun yanında Hızır-İsâ-Lokman ilişkisine de işaret etmiştir. Hakānî ise, “Ma‘rifet kadrini irfan anlar / Hikmeti nazmımı Lokman anlar” diyerek övünür.

Lokman’ın hakîm ve tabip özelliği Eflâtun, Câlînûs (Galenos), Bukrat (Hipokrat) gibi aynı yolda şöhret yapmış diğer isimleri de çağrıştırarak birlikte kullanılmasına vesile olmuştur: “Gözlerin Eflâtun ellerin Lokman” (Âşık Ali İzzet); “Bir dem cehâletle kalır hîç nesneyi bilmez olur / Bir dem dalar hikmetlere Câlînûs u Lokmân olur”; “Nice bir Câlînûs u Bukrât olam Lokmân olam” (Yûnus Emre).

Felsefî ve ilmî bilgiyle düşünceyi ifade eden hikmet, Türk tasavvuf edebiyatında “ilm-i ledün”, yani Allah tarafından ve yalnız Allah’ın dilediği kullara verdiği özel bilgi olarak anlaşıldığından hikmet sahibi Lokman da

bir insân-ı kâmil telakki edilmiştir. Bu sebeple Hak âşığı, Yûnus gibi, “Okuyup hikmet ilmini Lokman olayım bir zaman” diyerek onun mertebesine ulaşmak ister. İlâhî hikmetler gerçek mânasıyla gönül sahipleri tarafından anlaşılabileceğinden hikmetin kaynağı ve yolu “gönül” mânasına da gelen “dil”dir. Bu durumda Lokman, tasavvuf ve tekke şiirinde âşığın gönlünü ifade eden bir tasavvufî remiz haline gelmiş olur.

Lokman hekimin oğluna vasiyetleri, öğütleri, hikmetli sözleri, adı etrafında şekillenmiş efsaneler, onunla ilgili olarak nakledilen fıkralar Arap, Fars ve Türk edebiyatında, tasavvuf ve ahlâk kitaplarında ele alınmış, her üç edebiyatın nasihatnâme türü eserlerinde müstakil kitaplara konu olmuştur. Bunları doğrudan doğruya Pendnâme-i Lokmân adını taşıyanlarla Atebetü’l-hakayık’tan başlayarak Attâr’ın tanınmış eseri de dahil Türkçe-Farsça çeşitli pendnâmelerde mevcut nasihatlere kadar genişletmek mümkündür. Türk edebiyatında müellifi bilinmeyen Hikâyât-ı Hazreti Lokmân (Manisa İl Halk Ktp., nr. 965/5), Nidâî mahlaslı Kaysûnîzâde Mehmed’in Tercüme-i Nazm-ı Lokmân Hekim’i (Millî Ktp., nr. A 4883/4) ve Çağatayca Sad Pend-i Sûdmend Berâ-yı Ferzend-i Hidmend (Kazan 1308; eser Süheyl Ünver tarafından Lokman Hekim’in Oğluna Verdiği 100 Nasihat adıyla Türkiye Türkçesi’ne aktarılarak birkaç defa basılmıştır) adlı eserler bilinmektedir. Pendnâme-i Lokmân Hekim adını taşıyan bir diğer manzum eser, Medîne Kadısı Ahmed Râşid Efendi’nin Şeyhülislâm Ârif Hikmet Kütüphanesi’nde rastladığı, Mîr İmâd hattıyla yazılmış Pendnâme-i Loḳmân Ḥekîm Cihet-i Ferzend adlı Farsça bir eserdeki otuz dört nasihatin her birini beşer beyit halinde tercüme edip çeşitli konulardaki bazı şiirlerini de ekleyerek neşrettiği risâledir (İstanbul 1324; beyitlerin ayrıca nesre çevrilerek aktarıldığı bu didaktik manzume ve ekler için bk. Öztürk, s. 175-232).

Tefsirler, hadis kitapları ve şerhleri, kısas-ı enbiyâ, İslâm tarihleri, tasavvuf ve ahlâk kitapları ve nasihatnâmelere kadar çeşitli eserlerde de Lokman’la ilgili konulara yer verilmiştir (konuyla ilgili 390 adet kitap ve makalenin bibliyografik künyesi için bk. bibl. Bayat; ayrıca bk. bibl. Kalender; bibl. Ekin).

Lokman’ın öğütleri XVII. yüzyıldan itibaren Batı dünyasında da dikkatleri çekmiştir. Bu konuda yazılmış eserlerin en eski tarihlisi, Lokman’dan

nakledilen fıkralarla Lokman'a atfedilen Arapça kelâmıkibarları içine alan Fabules Locmai Sapientis Et Quddam Dicta Arabum adlı kitaptır (Leidae 1615) (tercümesi için bk. Öztürk, s. 233-262; Batı dillerinde konuyla ilgili diğer eserler için bk. bibl. Bayat).

Lokman Hekim'in tabip kimliği onun şifalı bitkiler hususunda uzman kabul edilmesini gerektirdiğinden bu alanda kaleme alınan kitaplarda, kitap adından başlayarak çeşitli hastalıklar için sunduğu reçetelere kadar pek çok konuda ismi kullanılmıştır. Ayrıca ünlü kişiler adına falnâme tertip etme geleneğinden Lokman Hekim de nasibini almış görünmektedir. Süheyl Ünver, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan (Hazine, nr. 1703) ve I. Ahmed adına hazırlanmış olan bir falnâmede minyatürünün de bulunduğu bir Lokman Hekim falı tesbit etmiştir ("Türk Âleminde Hayırlı Bir Falı Olan Lokman Hekim = Eskülap", Yeni Tıp Alemi, X, nr. 115-120 [İstanbul 1961]. s. 472-476). Bu konuda Emin Cenkmen'in Eski Bir Aşkın Hikâyesi (İstanbul 1941) ve Ahmet Cemil Akıncı'nın Lokman Hekim (İstanbul 1973) adıyla kaleme aldığı romanları vardır. Lokman Hekim Halk Sağlığı Dergisi ile Lokman Hekim Yayınları'nı da Türk yayın hayatında onun adını taşıyan eserler olarak zikretmek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

A. Süheyl Ünver, Lokman Hekim, İstanbul 1968; İlhan Yardımcı, Sağlık Folklorumuzda Lokman Hekim, İstanbul 1969; Harun Tolasa, Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, s. 26; Müjgan Üçer, "Halk Edebiyatımızda Lokman Hekim Üzerine", I. Uluslararası Halk Edebiyatı Semineri, Eskişehir 1984, s. 365-372; Mustafa Kalender, Lokman Sûresinin Eğitim Açısından Yorumu (yüksek lisans tezi, 1991), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Yunus Ekin, İslâm Ahlâkı Açısından Lokman Sûresi'nin Tefsiri (yüksek lisans tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Osman Öztürk, Lokman Hekimin Oğluna Nasihatı, İstanbul 1997; İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, İstanbul 1999, s. 257; Nevin Akkaya, Türk Halk Şiirinde Özel Adlar, Balıkesir 1999, s. 140-141; ayrıca

bk. İndeks; Ali Haydar Bayat, Türk Kültüründe Lokman Hekim, İstanbul 2000; Muhsin Demirci, Lokman Sûresi ve Ahlâkî Öğütler, İstanbul 2001; Ahmet Gül, "Lokman Hekim ve Öğütleri", EÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, II, Kayseri 1985, s. 387-406; Dihhudâ, Luġatnâme, XII, 17423-17426.

Mustafa Uzun

LOKMÂN b. HÜSEYİN

(لقمان بن حسين)

(ö. 1010/1601'den sonra)

Osmanlı tarihçi ve şehnâmecisi.

Hayatı hakkında yeterli bilgiler yoktur. Görevlerine dair kayıtlar, daha çok kendi eserlerinden ve tayinlerine dair arşiv belgelerinden tesbit edilebilmektedir. Eserlerinde künyesini Seyyid Lokmân b. Seyyid Hüseyin el-Âşûrî el-Hüseynî el-Urmevî olarak verir. Buradan hareketle Azerbaycan'ın Urumi / Urmiye kasabasından olduğu belirtilmektedir. Osmanlı hizmetine ne zaman, nasıl girdiği bilinmemektedir. Osmanlı hizmetinde olduğuna dair verdiği ilk bilgi Musul'a bağlı Harîr kazasında kadılık yapmasıyla ilgilidir. Harîr kadısı sıfatıyla, 970 Zilkadesinde (Temmuz 1563) Şehrizor beylerbeyiliği merkezi olmak üzere inşa edilen Gülanber Kalesi'nin temel atma töreninde hazır bulunmuş ve Beylerbeyi Muzaffer Paşa'nın isteğiyle ilk harcı kendisi atmıştır. Daha sonra İstanbul'a gelerek nişancı Feridun Ahmed Bey'e ve dolayısıyla Sokullu Mehmed Paşa'ya intisap etti, ardından şehnâmecilik görevine getirildi. Bu memuriyete tayin tarihini eserlerinin birinde 5 Şevval 976 (23 Mart 1569), bir diğerinde Muharrem 977 sonları (Temmuz 1569) olarak verir. Kendi ifadesine göre Şeyh Ebû Said vasıtasıyla, Sokullu Mehmed Paşa'nın Lüleburgaz ve İstanbul'daki medreselerinde müderrislikte bulunan Şemseddin Ahmed Karabâğî ile tanıştırılmış, Feridun Bey'in Sigetvar seferiyle ilgili eserini nazma çekerek hazırladığı ilk denemelerini ona sunmuş, bunlar ayrıca Ebüssuûd Efendi ve İdrîs-i Bitlisî'nin oğlu Ebülfazl Mehmed Efendi gibi önde gelen âlimlerce de beğenilmiş ve eserin temize çekilip padişaha sunulması için kendisine emir gönderilmiştir. Bu emir uyarınca Sigetvar seferi ve sonrasını nazma çekmek üzere şehnâmeci tayin edilmiş, ardından II. Selim'in faaliyetlerini yazmak için onun maiyetinde görevlendirilmiştir.

Şehnâmecilik görevine 30.000 akçe zeâmet tahsis edilerek getirilen

Lokman, III. Murad'ın tahta çıkmak üzere İstanbul'a gelişi sırasında Sokullu Mehmed Paşa'nın yanında serkâtip sıfatıyla padişahı karşılayanlar içinde yer aldı (Ramazan 982 / Aralık 1574). 29 Zilkade 982'de (12 Mart 1575) şehnâmecilik sıfatına önceki selefi Ârifî Fethullah Çelebi gibi dergâh-ı âlî müteferrikalığını da ilâve ettirdi (BA, KK, Ruûs, nr. 229, s. 22). Yaptığı hizmetler karşılığında çeşitli vesilelerle geliri arttırıldı. 10 Şevval 983'te (12 Ocak 1576) oğlu Aristo'ya, kendisine Nusaybin ve Urfa'dan tahsis edilen zeâmet gelirinin bir bölümü bırakıldı. II. Selim devrini yazdığında gelirine 1000 akçe, Şehinşâhnâme-i Hümâyûn adlı eserinin ilk cildini takdim edip ikincisine başladığında ise 10.000 akçe zam yapıldı. Tomar-ı Hümâyûn'un bir cildini hazırlayıp minyatürlerle süslediğinde ise 10.000 akçe daha verilip Dîvân-ı Hümâyun kâtipliğine getirildi (28 Şevval 991 / 14 Kasım 1583).

III. Mehmed'in cülûsundan sonra şehnâmecilik görevinden alındı ve şehnâmeciliğe Tâlikîzâde getirildi (15 Muharrem 1004 / 20 Eylül 1595). İlgili kayıtta Lokman'ın "lisân-ı Fârisî'de şehnâme yazmaktan ref' olunduğu", şehnâmeciliğin müstakil olarak Tâlikîzâde'ye verildiği belirtilir (Afyoncu, XXI [2001], s. 287, 293). Selânikî, onun azil sebebini yeni padişahın cülûsundan beri nazım ve nesirde ihmali olmasına ve padişaha daha önce şehzadeliği sırasında görüp incelediği parçaları takdim etmesine bağlar (Târih, s. 622). Buna rağmen Lokman'dan daha önce başlamış olduğu eseri tamamlaması istendi. Bunun üzerine Eğri seferi için orduya katılmışken İstanbul'a döndü. Ancak yaptığı çalışmalar ilgi görmedi ve kendisine kenar defterdarlığı verilerek uzaklaştırıldı. Ardından onun Mısır'a gittiğine dair kayıtlar mevcuttur. Hakkındaki son kayıt 1010 Cemâziyelâhir (Aralık 1601) tarihlidir. Hayatının bundan sonraki kısmı ve vefat tarihi hakkında bilgi bulunmamaktadır.

Yirmi beş yılı aşan şehnâmeciliği sırasında minyatür ve süsleme sanatçıları ile hattatlardan oluşan bir ekip kuran ve onlarla birlikte Türk sanatının önemli eserlerine imza atan Lokman, tarihçi ve şair olarak Hoca Sâdeddin Efendi ve diğer bazı önde gelen âlimlerin takdirini kazanmıştır. Bununla beraber çağdaşı olan Âlî Mustafa Efendi, onun şehnâmecilik gibi bir görevin üstesinden gelebilecek donanımda olmadığını, şiir yönünün çok zayıf bulunduğunu, hatta şair çevrelerinde hiç rağbet görmediğini, 10.000 beyit vücuda getirdiğini söylemekle birlikte bunların çoğunun düzensiz

olduğunu, nesir olarak kaleme aldığı eserlerinin ifadelerinin “lisân-ı ham” ile dolu bulunduğunu, Hoca Sâdeddin Efendi’nin onu takdir etmesine ise anlam veremediğini belirtir (Çerçi, III, 629-634). Buna rağmen Lokman’ın devrin hadiselerini son derece sade bir üslûpla çok defa belgeleri de kullanıp yoruma gitmeksizin aktardığı ve vekāyi‘nâme tarzına uygun olarak kaleme aldığı anlaşılmaktadır.

Eserleri. Lokman, hem Farsça manzum hem Türkçe mensur olarak eserler kaleme almıştır. Gerek şehnâme gerekse vekāyi‘nâme türünde yazdığı eserlerinin çoğu çok değerli minyatürlerle süslüdür. Şehnâme olarak hazırladığı eserleri şunlardır: 1. Zafernâme. Feridun Bey’in Sigetvar seferiyle ilgili eserinin şehnâme tarzında nazma geçirilmiş şeklidir. 986 (1578) yılında tamamlanan bu eserde Şehzade Bayezid isyanının bastırılması, Malta, Sakız ve Sigetvar seferleriyle Kanûnî Sultan Süleyman’ın ölümü ve II. Selim’in cülûsu konuları yer alır. III. Murad Kütüphanesi için hazırlanan güzel bir nüshası Dublin Chester Beatty Kütüphanesi’ndedir (nr. 413). 2. Selîm Hânnâme. 6 Zilhicce 988 (12 Ocak 1581) tarihinde tamamlanan eser II. Selim devri olaylarını ihtiva eder. Tam bir müsveddesi Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde kayıtlıdır (Revan Köşkü, nr. 1537). III. Murad’a

sunulan kırk dört minyatürlü nüsha Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde yer alır (III. Ahmed, nr. 3595). 3. Şehinşâhnâme. III. Murad’a ayrılan bu şehnâmenin ilk cildi 989 Şevval başında (Kasım 1581) tamamlanmıştır. 982-988 (1574-1580) yılları olaylarını ihtiva eder. Alâeddin b. Hüseyin Şirvânî hattıyla süslenmiş, elli sekiz minyatürlü nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’nde kayıtlıdır (FY, nr. 1404). Şehnâmenin II. cildinde Koca Sinan Paşa’nın İran seferi, Şehzade Mehmed’in sünnet düğünü, Ferhad Paşa’nın Revan seferi, Özdemiroğlu Osman Paşa’nın İran’daki mücadelesi ve vezîriâzamlığı gibi konular anlatılır. Mirza Ali b. Hacim Kulu tarafından 1001 Saferi sonlarında (Kasım 1592) yazılmış, doksan beş minyatürü içine alan bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’ndedir (Bağdat Köşkü, nr. 200).

Lokman’ın şehnâme tarzı dışında kaleme aldığı, bir kısmı vekāyi‘nâme özelliği taşıyan eserleri de şunlardır: 1. Hünernâme*. Ârifî Fethullah Çelebi’nin başlattığı, selefi Eflâtûn-i Şirvânî’nin ancak üç faslını

yazabildiği eserin Lokman tarafından tamamlanmasıyla oluşmuştur. 2. Zübdetü't-tevârîh. Tam bir vekāyi'nâme özelliği taşıyan eser Tomar-ı Hümâyun, Mücmelü't-tomar diye de anılır. Lokman'ın seleflerinden devralıp tamamladığı ikinci eseri olup en geniş şekliyle III. Murad'ın cülûsu üzerine boğdurulan şehzadelerin defni olayı ile son bulur (TSMK, III. Ahmed, nr. 3599). 0,79 × 31,16 m. ebadında rulo / tomar halinde bulunan bu nüsha tezhiplidir. Eserin giriş kısmında müellif adı yoktur. Kısa bir dünya tarihi, yaratılış, peygamberler tarihi bahislerinden sonra Osmanlı hânedanına geçilir. Kanûnî Sultan Süleyman dönemine kadar olan kısımlar Lokman'dan önceki şehnâmecilere ait olmalıdır. Lokman muhtemelen bu eseri 985 (1577) yılından başlayarak devam ettirmiştir. Eserde her padişaha ait minyatürler yer alır. III. Murad'a takdim edilen nüsha Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde kayıtlı olup (nr. 1973) kırk minyatür ihtiva eder. Dârüssaâde Ağası Mehmed Ağa, Siyavuş Paşa ve Hoca Sâdeddin Efendi'ye takdim edilen nüshalar çeşitli kütüphanelerde mevcuttur. 3. Kıyâfetü'l-insâniyye fî şemâili'l-Osmâniyye. Lokman'ın 996'da (1588) yazdığı bu eser Osmanlı padişahlarının dış görünüşlerinin özelliklerini, beden alâmetlerini, vasıflarını ihtiva eder. Osman Gazi'den itibaren III. Murad dahil Osmanlı padişahlarının hayatı, saltanat yılları olayları, hilyeleri tesbit edilmiştir. On iki padişahın minyatürlerinin yer aldığı eser Kültür Bakanlığı tarafından tıpkıbasım olarak yayımlanmıştır (İstanbul 1987). 4. Oğuznâme. III. Mehmed döneminde 1008 (1599-1600) yılında hazırlanan eserin Lokman'a aidiyeti baş kısmında mevcut bir şiirden anlaşılmaktadır. Kitap aslında bir Selçuklu tarihi özetidir ve Osman Bey'in ortaya çıkışına kadar gelir. Muhtemelen Yazıcızâde Ali'nin İbn Bîbî tercümesi esas alınmıştır. Tek nüshası Viyana'da bulunan eser, J. J. W. Lagos tarafından Latince'ye çevrilerek aslı ile beraber yayımlanmış (Helsiogforsiae 1854), daha sonra Harun Güngör tarafından yeniden neşredilmiştir (TDA, sy. 44 [1986], s. 91-103). Lokman'ın bunların dışında Risâletü'l-âlâti'r-rasâdiyye adlı bir eseri daha olduğundan bahsedilir. Kendi ifadesine göre ayrıca Lemʿatü'l-envâr'dan ve Ferîdüddin Attâr'ın Mihr ü Müşterî'sinden bazı parçaları Türkçe'ye çevirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, KK, Ruûs, nr. 229, s. 22; nr. 238, s. 297; nr. 239, s. 197; nr. 242, s. 10; nr. 252, s. 23; BA, MD, nr. 33, s. 189, hk. 380; Selânikî, Târih (İpşirli), s. 515, 622; Ahmed Refik, Âlimler ve Sanatkârlar, İstanbul 1924, s. 81-94; a.mlf., “Bizde Şehnâmecilik, Seyyid Lokman ve Halefleri”, YM, sy. 9 (1917), s. 169-172; Osmanlı Müellifleri, III, 135-136; Babinger (Üçok), s. 181-184; Günsel Renda, “Chester Beatty Kitaplığındaki Zübdetü’t-tevârîh ve Minyatürleri”, Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu’na Armağan, İstanbul 1991, s. 485-503; a.mlf., “Topkapı Sarayı Müzesindeki H. 1321 Nolu Silsilenâme’nin Minyatürleri”, STY, V (1973), s. 443-448; Bekir Kütükoğlu, Vekayi‘nüvis Makaleler, İstanbul 1994, s. 7-16; Faris Çerçi, Gelibolulu Mustafa Âlî ve Künhü’l-Ahbâr’ında II. Selim, III. Murat ve III. Mehmet Devirleri, Kayseri 2000, III, 629-634; Ahmed Tevhid, “Hünernâme”, TOEM, I/2 (1326), s. 103-111; VIII/49 (1337), s. 85-86; Filiz Çağman, “Şahnâme-i Selim Han ve Minyatürleri”, STY, V (1973), s. 411-442; Mehmed Serhan Tayşi, “Kıyâfet İlmi ve Seyyid Lokman Çelebi’nin Kıyafetnâmesi”, İslâm Medeniyeti, IV/2, İstanbul 1979, s. 91-112; Hüsamettin Aksu, “Sultan III. Murad Şehinşahnâmesi”, STY, IX-X (1981), s. 1-22; Harun Güngör, “Seyyid Lokman ve Oğuznâmesi”, TDA, sy. 44 (1986), s. 91-103; Erhan Afyoncu, “Talîkîzâde Mehmed Suphî’nin Hayatı Hakkında Notlar”, Osm.Ar., XXI (2001), s. 287, 293; H. Sohrweide, “Luḳmān b. Sayyid Ḥusayn”, EI[2] (İng.), V, 813-814.

Bekir Kütükoğlu

LOKMÂN SÛRESİ

(سورة لقمان)

Kur’ân-ı Kerîm’in otuz birinci sûresi.

Mekke döneminde Saffât sûresinden sonra nâzil olmuştur. 27-28 veya 27-29. âyetlerin Medine’de indiği söylenirse de üslûp ve muhteva bütünlüğü bu iddianın

zayıf olduğunu göstermektedir (M. Tâhir b. Âşûr, XXI, 138; M. İzzet Derveze, III, 157). Adını 12-19. âyetlerde kendisinden bahsedilen Lokmân’dan almıştır. Otuz dört âyet olup fâsılası “د، ر، ظ، م، ن” harfleridir.

Sûrenin muhtevası dört bölümde incelenebilir. İlk bölümde (âyet 1-11) Kur’an’ın hikmet, hidayet ve rahmet kaynağı olduğu belirtildikten sonra ondan istifade edenlerin temel özellikleri namazı kılmak, zekâtı vermek ve âhirete inanmak şeklinde özetlenir. Bu sûrenin indiği dönemde henüz beş vakit namazın ve zekâtın farz kılınmadığı dikkate alınırsa buradaki namazı umumi mânada Allah’a ibadet ve dua veya o dönemdeki şekliyle namaz, zekâtı da bilhassa o sırada müşriklerin baskısı altında büyük sıkıntılar çeken müslümanlar için önem taşıyan malî dayanışma olarak anlamak yerinde olur. 6-7. âyetler, Mekke müşriklerinin İslâm ve müslümanlar karşısındaki karakteristik tutumlarını özetlemektedir. Buna göre onlar, hikâye ve masal türü bazı sözlerle Kur’an arasında benzerlik kurar, vahyi alay konusu yaparlar, böylece kendileri sapkın oldukları gibi başkalarını da Allah yolundan saptırmayı hedeflerlerdi; Allah’ın âyetleri kendilerine okunduğunda küstahça bir gurura kapılır, tam bir duyarsızlık ve ilgisizlik sergilerlerdi. Bu bölümün son iki âyetinde ilâhî kudretin canlı ve cansız varlıkları nasıl meydana getirdiği belirtildikten sonra putperestlere hitaben, “İşte bunlar Allah’ın yarattıklarıdır; şimdi gösterin bana, O’ndan başkası ne yaratmıştır?” denilmekte ve Allah’tan başka bir varlığa tapmanın hem mantıksız hem de haksız bir tutum olduğu vurgulanmaktadır.

İkinci bölümde (12-19) Lokmân’dan bahsedilmektedir. Ancak burada onun

hayatı ve kimliği hakkında bilgi verilmeyip sadece Allah’ın ona hikmet bahşettiği belirtilmekte ve oğluna hakîmâne öğütleri sıralanmaktadır. Bu öğütler Allah’a ortak koşmamak, anneye babaya iyi davranmak, namaz kılmak, iyiliği emredip kötülükten sakındırmak, sabırlı olmak, böbürlenmemek, başkalarını küçümsememek, alçak gönüllü olmak gibi dinî ve ahlâkî konuları içerir.

Üçüncü bölüm (âyet 20-32) Allah’ın insanlara verdiği nimetlerle O’nun yüceliğine ilişkin açıklamalardan oluşur. Bölümün başında Allah’ın göklerde ve yerde olan şeyleri insanların hizmetine verdiği, görünür ve görünmez nimetleri önlerine serdiği belirtilmektedir. 20. âyetin başındaki, “Görmez misiniz?” ifadesi, insanların varlık düzenini sağlıklı bir şekilde incelemeleri halinde evrendeki ilâhî kudret ve hikmete delâlet eden düzeni ve bu düzenin insanlara nimet olarak yansıyan yönlerini kendi akıllarıyla da kavrayabileceklerine işaret etmektedir. 21. âyette, Allah’ın indirdiği hükümlere uymaya çağrıldıkları halde bu çağrıya uymayıp atalarının bâtıl inanç ve geleneklerini sürdürmekte ısrar eden inkârcıların, böylece Allah’ın daveti yerine kendilerini alevli ateşin azabına çağıran şeytanın davetine uydukları, 22. âyette ise Allah’a teslim olup O’nun yolundan gidenlerin sağlam kulpa yapışmış bulundukları ve onların yollarının doğru, âkıbetlerinin hayırlı olduğu anlatılmaktadır. Daha sonra Allah’ın ilminin genişliğine dikkat çekilmekte ve gücünün sonsuzluğu ile, insanların tamamının yaratılması ve âhirette hepsinin diriltilmesinin bir kişinin yaratılıp diriltilmesi gibi olduğu vurgulanmakta, ayrıca bazı kozmolojik delillere yer verilmektedir.

Dördüncü bölümde (âyet 33-34) kıyamet gününde kimsenin kimseye fayda veremeyeceği belirtilerek müminlerin geçici dünya hayatının aldatıcılığına kapılmamaları gerektiği yönündeki uyarıların ardından sûre, Allah’ın ilminin ve kudretinin kusursuzluğunu özetleyen ve ilâhî bilgiyle insan bilgisi arasındaki büyük farkı gösteren ifadelerle sona ermektedir. Burada Allah’ın kıyametin vakti, yağmurun yağdırılması, rahimlerdeki çocuklar, insanın gelecekte elde edeceği şeyler ve ölüm vakti konularındaki kuşatıcı ilmine dikkat çekilmektedir. Bir hadiste Hz. Peygamber’in gaybın anahtarlarının beş olduğunu söyleyip bu âyeti okuduğu bildirilir (Buhârî, “Tefsîrü’l-Ḳurʾân”, 31). Bu sebeple âyette sayılan konulara “mugayyebât-ı hams” (beş bilinmeyen şey) denilmiştir (Taberî, XXI, 88-89; İbn Atıyye el-

Endelüsî, IV, 356). Ancak âyette kıyametin ne zaman kopacağına dair bilginin yalnız Allah'a ait olduğu, hiç kimsenin yarın ne kazanacağını ve nerede öleceğini bilemeyeceği belirtilmiş; yağmurun yağma vakti ve rahimdeki çocuk hakkında, "Bunları da yalnız Allah bilir, başkası bilemez" gibi sınırlayıcı bir ifade kullanılmamış, "Allah ... yağmuru yağdırmakta ve rahimlerdekini bilmektedir" buyurulmuştur. Bu ise meteorolojik tahminlerle ve ceninin cinsiyetinin tesbit edilmesiyle çelişmemektedir. Ayrıca âyette, Allah'ın diğer bütün varlık ve olaylar gibi bu beş konuyu sadece zamanı bakımından değil insan bilgisinin aksine bütün yönleriyle ve kusursuz, sınırsız olarak bildiğine dikkat çekilmektedir.

Lokmân sûresini okuyanlara kıyamet günü Lokmân'ın arkadaş olacağına ve bunların yaptıkları iyiliklere karşı onlarca sevap verileceğine dair rivayetler (Zemahşerî, III, 239) temel hadis kaynaklarında yer almadığı gibi araştırmalarda da bunların mevzû olduğu belirtilmiştir (Muhammed et-Trablusî, II, 719).

Lokmân sûresiyle ilgili bazı eserler yazılmıştır. Ebü'l-Azm el-İsfahânî'nin Tefsîru sûreti Loḳmân (İÜ Ktp., nr. 1873), Muhammed Mustafa el-Merâgī'nin Tefsîru sûreteyLoḳmân ve'l-ʿAṣr (Kahire 1943), Kâmil Selâme ed-Daks'ın, et-Tefsîrü'l-edebî li-sûreti Loḳmân (Cidde 1397/1977), Abdülfettâh Îsâ el-Berberî'nin, Min esrâri'l-beyân fî sûreti Loḳmân (Kahire 1986), Muhammed Re'fet Saîd'in Sûretü Loḳmân beyne ḥikmeti't-tenzîl ve tenâsübi's-süver (Kahire 1992), Mehmet Cesur'un Lokman Sûresi Işığında Ailede Çocuğun Ahlâkî Eğitimi (İstanbul 1997) ve Yunus Ekin'in İslâm Ahlâkı Açısından Lokman Sûresi'nin Tefsiri

(1994, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) bunlar arasında sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Tefsîrü'l-Ḳurʾân", 31; Tirmizî, "Tefsîrü'l-Ḳurʾân", 31; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XXI, 88-89; Vâhidî, Esbâbü'n-nüzûl (nşr. İsâm b.

Abdülmuhsin el-Humeydân), Beyrut 1411/1991, s. 345-347; Zemahşerî, el-Keşşâf, III, 228-239; İbn Atıyye el-Endelüsî, el-Muḥarrerü’l-vecîz (nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed), Beyrut 1413/1993, IV, 356; Kurtubî, el-Câmiʿ, XIV, 50-83; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm, Beyrut 1385/1966, VI, 376-403; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü’l-ilâhî ʿan şedîdi’ż-żaʿf ve’l-mevżûʿ ve’l-vâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408/1987, II, 719; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, IV, 233-246; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, XXI, 61-115; M. Tâhir b. Âşûr, et-Taḥrîr ve’t-tenvîr, Tunus 1984, XXI, 138; M. İzzet Derveze, et-Tefsirü’l-Hadîs: Nüzul Sırasına Göre Kur’an Tefsiri (trc. Ahmet Çelen - Mehmet Çelen), İstanbul 1997, III, 157-181.

İlyas Üzüm

LONCA

Osmanlılar'da teşkilâtlanmış esnaf grupları için kullanılan bir terim.

Teşkilâtlanmış esnafın birliğiyle ilgili çeşitli fonksiyonların icra edildiği özel yerin adı olup teşkilâtlanmış esnaf gruplarını ifade eden bir anlam da kazanmıştır. Kelime İtalyanca loggiadan gelmektedir. Fransızca şekli olan loge Türkçe'de loca olarak geçer ve "hücre yahut oda, özel tahsis edilmiş mekân" anlamına gelir.

Lonca kelimesinin Osmanlı esnaf teşkilâtıyla ilgili olarak ne zaman kullanılmaya başlandığı hakkında kesin bilgi yoktur. Bununla birlikte İtalyan şehir devletlerinin, özellikle Venedik, Ceneviz ve Raguzalılar'ın Osmanlı Devleti ile olan ticarî münasebetlerinin bu tabirin ortaya çıkışında etkili olduğu söylenebilir. Bilhassa Galata ve civarında yerleşen yabancı ticarî temsilcilerin bulunduğu oda ve hanlar için bu kelimeyi kullandıkları ve bunun zamanla yaygınlık kazandığı anlaşılmaktadır. XVIII. yüzyıla ait bir esnaf sayımında Galata, Kasımpaşa civarındaki hanlarda ve odalarda müslüman ve yabancı tüccarın bir arada bulunduğu, yirmi yedi hanın 406 odasında 698 kişinin kaldığı ve yetmiş bir odadaki 123 kişinin çoğunun yabancı tüccar olduğu görülmektedir (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. B.10). Buradaki kayıtlar, yerli ve yabancı esnafla tüccarlar arasında gündüz iş dolayısıyla oldukça sıkı olan münasebetin akşam hanlarda ve bekâr odalarında da sürdüğüne, iş dünyasıyla ilgili kelimelerin ortak bir kullanıma yol açıp yaygınlaştığına işaret eder. İtalyanca loggia kelimesinin Türk diline geçmesinin sebepleri bu ticarî ilişkilere dayanır. Nitekim esnaf ve tüccarın mallarını depoladığı odalar Osmanlı belgelerinde genellikle "mahzen" şeklinde anılır ve bazı yazarlar bu ilişkiden dolayı mahzenle lonca arasında irtibat kurar. Ticarî ilişkilerin yoğunlaştığı Galata'da daha Fâtih Sultan Mehmed devrinden itibaren Lonca isimli bir mahallenin varlığı dikkati çeker. Galata kadısına gönderilen 993 (1585) tarihli bir hükümde Galata civarında Lonca adlı mahalde, Ayasofya-i Kebîr Vakfı'na ait kira ile yabancı esnaf ve tüccarın tasarrufunda bulunan yirmi kubbeli bir kapalı çarşıdan (bezzâzistan) bahsedilir. Yabancı tüccarın üslendiği Galata bölgesinde, bir kısım yerli ve yabancı gayri müslimlere ait

alışveriş merkezlerindeki çarşı ve hanlarda bulunan malların depolandığı mahzenlere İtalyanlar'ın verdikleri isim olan loggia ile bu loggiaların yer aldığı mahalle belgede belirtildiği gibi Lonca denmesi arasında doğrudan bir ilişki olduğu açıktır. Gerçekten de yukarıda bahsi geçen 1176 (1762-63) tarihli İstanbul esnafının sayım defterinde Galata-Kasımpaşa arasında çörekçi fırınlarının yer aldığı bir bölge Lonca mahalli olarak kaydedilmişti (1176 Tarihli Esnaf Defteri, s. 18).

Bu yerin belirgin özellikleriyle esnaf teşkilâtı çerçevesinde lonca kelimesinin aldığı anlam arasında bir bağ vardır. Lonca mahalli tüccar malının esnafa satılmak üzere depolandığı, esnafın bu malı toptan satın aldığı ve muhtemelen esnafa dağıttığı yerdi. Bu özellik zamanla yer adının esnaf teşkilâtı ile özdeşleşmesine yol açtı. Böylece XV. yüzyılın sonlarında özel bir ticarî yeri ifade eden lonca kelimesi XVII. yüzyıldan itibaren doğrudan esnaf sisteminin adı olarak kullanılmaya başlandı. Nitekim İstanbul esnafıyla ilgili olarak lonca teriminin yer aldığı en eski arşiv belgesi 1697 tarihlidir (BA, Atik Şikâyet Defteri, nr. 22, s. 111, hk. 722). Bursa esnafı için lonca kelimesinin kullanıldığı tarih 1042 (1632-33) olarak tesbit etmiştir (Gerber, s. 49). Belgelerde lonca teriminin yaygın biçimde görülmesi XVIII. yüzyıldadır.

Kelime arşiv belgelerinde iki ayrı anlamda geçer. İlk olarak teşkilâtlanmış esnafın çeşitli fonksiyonlarını icra ettiği belirli bir yer şeklinde kullanılır; teşkilâtlanmış esnaf âmirlerinin (kethüdâ, yiğitbaşı, nizam ustaları vb.) gerekli ham maddeyi temin edip esnafa dağıttığı, gerektiğinde ham maddeyi depoladığı, mâmul hale gelen malın kalite kontrolünü yaptığı yeri ifade eder. Ayrıca esnaf âmirlerinin ileri gelenlerinin ve kalfalarının, kendi teşkilât nizamını uygulamak, yeniden düzenlemek, değiştirmek, diğer esnafa ait nizamnâmelere ve devletin koyduğu kanunlara uymak için disiplini sağlamak, kendi esnaf teşkilâtlarıyla ilgili her hususu görüşmek, karara bağlamak ve uygulamak maksadıyla toplandıkları özel bir yeri de niteler. Kısacası teşkilâtlanmış es-nafın ortak odasının veya meclisinin adıdır.

Lonca kelimesi ikinci olarak "teşkilâtlanmış esnaf" mânasına gelir. Bu anlam ilk kullanılışındaki anlamının boyutlarını hayli genişletmiştir. Nitekim doğramacı esnafına dair bir belgede, bunların kendi esnaf

birlikleriyle ilgili düzenlemeleri yapma ve her türlü kararı alıp yürütebilme gibi işlerin halli için söz konusu esnaf birliğinin bütün üyelerinin toplanmasının zor olduğu belirtilerek bu görevi yerine getirmek üzere içlerinden doğramacı esnafının nizamını iyi bilen ve uygulayabilecek yetenekte olan eski ve tecrübeli ustalardan yirmi iki kişiyi lonca ustası olarak seçtikleri ifade edilmektedir. Kadı tarafından onaylanan, lonca ustası denilen ustalar doğramacı esnafının herhangi bir ustasından farklıdır. Bu farklılık lonca ustalarının doğramacı esnafı birliğiyle ilgili her hususu görüşme, karara bağlama ve yürütme yetkilerine sahip olmasından kaynaklanır. Böylece esnaf, bu tür fonksiyonların kurumlaşmasıyla mevcut esnaf birliğini güçlendirerek teşkilâtlı faaliyette bulunabilmek yönünde önemli bir adım atmış oluyordu. Belgede, teşkilâtlı faaliyette bulunmak ve birliği sürdürebilmek için gerekli fonksiyonların tamamı lonca kelimesiyle açıklanmaktadır. Bu anlamda lonca teriminden hareketle belirtilen fonksiyonları ifa etmeyi üstlenenler de lonca ustası olarak tanımlanmıştır. Böylece lonca terimi, hem esnaf birliğini hem de teşkilâtlanmış esnafı ifade eder bir anlam genişliği kazanmış oluyordu. Çünkü teşkilâtlanmamış bir esnaf zümresi için esnaf birlikleriyle ilgili fonksiyonların icra edildiği özel bir yere ihtiyaç yoktu. Başka bir deyişle ancak teşkilâtlanmış esnaf birlikleri için lonca söz konusuydu. Esnafla ilgili olarak loncadan bahseden belgelerin tamamında esnaf birlikleriyle ilgili kaide ve nizamları da görmek mümkündür. XVIII. yüzyıldan önce de esnaf birliklerinin çeşitli faaliyetlerini sürdürdükleri yerler vardı, fakat teşkilâtlanmış esnafa ait bu yerler lonca kelimesiyle ifade edilmiyordu.

Bazı araştırmacılar lonca terimiyle gedikli esnafı kastederler ve bunlar için "loncalaşmış esnaf" veya lonca tabirini kullanırlar. Ancak belgelerde lonca ve gedik terimleri hiçbir zaman birbirinin yerine kullanılmamıştır. Esnaf birliği hem gediği olmayan hem de gedikli esnaf gruplarının tamamını ifade etmektedir. Bu karışıklık esnaf birliği, lonca ve gedik terimlerinin birbirleriyle iç içe girmiş olmasından kaynaklanmaktadır (ayrıca bk. ESNAF; GEDİK).

BİBLİYOGRAFYA

BA, Atik Şikâyet Defteri, nr. 22, s. 111, hk. 722; İstanbul Kadılığı Şer‘iyye Sicilleri, nr. 65, vr. 142a-b; nr. 91, vr. 22a-b; nr. 135, vr. 43a; 1176 Tarihli Esnaf Defteri, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. B. 10, s. 18; Süleyman Sûdî, Defteri Muktesid, İstanbul 1307, s. 161; Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I, 575 vd.; Ahmet Refik [Altınay], On Altıncı Asırda İstanbul Hayatı, İstanbul 1935, s. 133; Ekrem Hakkı Ayverdi, Fatih Devri Sonlarında İstanbul Mahalleleri, Ankara 1958, s. 65-66; Suraiya Faroqhi, Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia, Cambridge 1984, s. 156 vd.; Mübahat Kütükoğlu, “Osmanlı Esnafında Oto-Kontrol Müessesesi”, Ahilik ve Esnaf, İstanbul 1986, s. 55-77; H. Gerber, Economy and Society in an Ottoman City: Bursa 1600-1700, Jerusalem 1988, s. 49; İstanbul Ticaret Tarihi I (haz. Ahmet Kal‘a v.dğr.), İstanbul 1997, tür.yer.; İstanbul Ahkâm Defterleri: İstanbul Esnaf Tarihi I (haz. Ahmet Kal‘a v.dğr.), İstanbul 1997, s. 380; a.e. II, İstanbul 1998, s. 402, 403; İstanbul Esnaf Birlikleri ve Nizamları I (haz. Ahmet Kal‘a), İstanbul 1998, tür.yer.

Ahmet Kal‘a

LONDRA ANTLAŞMASI

Mısır meselesi dolayısıyla Osmanlı Devleti ile İngiltere, Avusturya, Prusya ve Rusya arasında Londra'da 15 Temmuz 1840'ta akdedilen mukavelenâme

(bk. KAVALALI MEHMED ALİ PAŞA).

LORIMER, John Gordon

(1870-1914)

İngiliz şarkiyatçısı.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. İngiliz-Hindistan hükümetine bağlı olarak Basra körfezi bölgesinde çeşitli diplomatik görevlerde bulundu; 1909-1913 yılları arasında Bağdat konsolosu idi. XX. yüzyılın başlarında Irak'ın Bağdat, Basra, Musul, Kerkük gibi şehirlerinde çok tanınmış bir kişiydi ve Musul Valisi Tâhir Paşa, Kerkük mutasarrıfı Avnullah Bey, Bağdat Valisi Ali Rızâ Bey gibi Osmanlı görevlileriyle yakın dostluk kurmuştu. 1913 yılında Osmanlı Devleti ile İngiltere arasında imzalanan, ancak yürürlüğe girmeyen, bölgedeki İngiliz haklarıyla ilgili antlaşma ve yine İngilizler'in 1914'te bölgedeki petrol araştırmaları için Almanlar'la imzaladıkları Anglo-German Convention Antlaşması onun katkılarıyla gerçekleşmişti. Âni ölümü İngilizler kadar Türkler'i de üzmüştür.

Lorimer âbidevî eseri Gazetteer of the Persian Gulf, Oman and Central Arabia'yı (I-VIII, Calcutta 1908-1915), Dışişleri Bakanlığı ile gizli servise bağlı olarak Basra körfezinin başlıca şehirleri arasında sık sık gidip geldiği yıllarda Lord Curzon'un emriyle yazmaya başladı (1903). İngiliz arşivlerinden faydalanılarak ortaya konulan eser coğrafya ve tarih bölümlerinden oluşmakta, bu iki ilim dalının yanında bölge üzerine yapılacak sosyolojik ve istatistik çalışmalar için de önemli bir kaynak teşkil etmektedir. H. V. Winstone, Captain Shakespear. A Portrait (London 1976) adlı kitabında Lorimer'in eserini Orta ve Doğu Arabistan'la ilgili ihmale uğramış en ayrıntılı bilgileri dahi içeren çok önemli bir kaynak olarak tanımlar. Âl-i Suûd, Âl-i Mübârek, Âl-i Bû Saîdî, Âl-i Sânî, Âl-i Halîfe gibi o dönemden beri bölgenin yönetiminde söz sahibi olan ailelere ve aralarında gelişen tarihî olaylara dair bilgileri içeren eserin coğrafya bölümü 1908 yılında Hindistan hükümeti tarafından Kalküta'da çok az sayıda bastırıldı; eserin bölge tarihini anlatan ikinci bölümü yazarın ölümünden sonra 1915 yılında L. Birdwood tarafından yayımlandı. 1500'lü yıllardan başlayan bilgiler 1907 yılına kadar gelişen olayları kapsar. 4693 sayfadan

oluşan kitabın İngilizce orijinali iki ana bölüm ve sekiz cilt halinde piyasaya çıkarılmıştır. Eser, daha

sonra Katar Devlet Başkanı Emîr Halîfe b. Hamed Âl-i Sânî'nin emir ve desteğiyle bir heyet tarafından Delîlü'l-Ḫalîc adı altında Arapça'ya çevrildi. Bu tercüme de orijinali gibi coğrafya ve tarih olarak iki ana bölüm halinde ve yedişer ciltten toplam on dört cilt olarak basılmıştır. Kitapta geçen yer ve kabile isimleri Arapça tercümede daha kolay anlaşılmaktadır. Eser özellikle bölgedeki Osmanlı tarihinin son dönemi için büyük önem taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

S. H. Longrigg, Irak 1900 to 1950, Oxford 1953, s. 50, 61, 68; W. Phillips, Oman: A History, Beyrut 1971, s. 59; H. V. Winstone, Captain Shakespear: A Portrait, London 1976; J. B. Anthony, Sultanate of Oman and the Emirates of Eastern Arabia, Metuchen 1976, s. 58.

Mustafa L. Bilge

LOTİ, Pierre

(1850-1923)

Türk dostu olmasıyla ünlü Fransız roman ve oyun yazarı.

14 Ocak 1850’de Rochefort’da doğdu; asıl adı Louis Marie Julien Viaud olup Protestan bir ailenin çocuğudur. 1867’de denizcilik okuluna girdi ve 1869’da eğitim gemisinde göreve başladı. 1870’te gemisinin İzmir’e uğramasıyla Türkler’i tanıdı; bu olay onu defalarca Türkiye’ye gelmeye ve uzun süreler burada ikamet etmeye yöneltti (aş. bk.). 1872’de Tahiti’yi ziyareti sırasında kendisine takılan ve bir Pasifik çiçeğinin adı olan Loti’yi çok sevdi ve o tarihten itibaren eserlerinde bu adı kullandı. Senegal’i ve diğer Afrika ülkelerini gezdi. 1881’de yüzbaşı oldu; sömürgeciliğe karşı baş gösteren isyanları bastırmak üzere Uzakdoğu’ya gönderilen Avrupa donanmasında görev aldı. 1910’da emekliye ayrıldı, fakat I. Dünya Savaşı’nın başlaması üzerine yeniden göreve çağrıldı. Savaştan sonra sadece yazılarıyla ilgilendi. 1920 yılı sonlarında felç geçirdi. 10 Haziran 1923’te Hendaye’de öldü; cenazesine Türkiye adına Avrupa Türk Basın Bürosu Müdürü Ahmed İhsan (Tokgöz) katıldı. Türkiye’de Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde hem hükümet hem halk düzeyinde büyük bir sempati gören Pierre Loti, edebiyattaki başarıları dolayısıyla 1891’de Fransız Akademisi üyeliğine seçilip 1921’de Legion d’Honneur nişanıyla ödüllendirilmiş, ancak asıl şöhretini olumlu ve olumsuz eleştirilere yol açan Doğu hayranlığının çok ötesindeki Türk dostluğundan kazanmıştır.

1876’da Selânik Limanı’na gelen Loti burada iki buçuk ay kaldı ve zaman zaman müslüman mahallelerinde gezintiler yaptı. Daha sonra II. Abdülhamid’in kılıç kuşanma merasimi sırasında (Eylül 1876) ilk defa gördüğü İstanbul’a gitti ve burada on altı ayını geçirdi. 1879’da yazar adını vermeden yayımladığı Aziyade adlı romanı bu ilk seyahatin ürünüdür. 1887’de ikinci defa İstanbul’a gelen Loti ilk romanının devamı sayılabilecek nitelikteki Fantôme d’orient’ı, 1890’da üçüncü defa geldiğinde ise L’exilée adlı kitabında yer verdiği “Constantinople en 1890”ı yazdı. Mayıs 1894’e rastlayan dördüncü gelişinde 28-31 Mayıs günlerini

Bursa’da geçirdi ve muhtemelen bu sırada vilâyet mektupçusu Süleyman Nazif’le tanıştı. Le Galilée adlı kitabındaki “La Mosquée Verte” parçası Bursa’ya yaptığı bu gezinin izlenimlerini yansıtır. 1898’de yayımlanan Figures et choses qui passaient’de yer alan “Le passage de sultan”da II. Abdülhamid’in Yıldız Sarayı’ndan cuma selâmlığı için Hamidiye Camii’ne gidişini ve dönüşünü anlatmaktadır. Le Vautour adlı geminin kaptanı olarak 1903’teki beşinci ziyaretinde, mürettebat arasında henüz genç bir subay olan ve birçok yönüyle kendisine benzeyen Türk dostu yazar Claude Farrère de bulunuyordu. Loti İstanbul’da bu defa yirmi ay kadar kaldı. Onun 220.000 nüsha basılarak o yılların en çok okunan kitapları arasına giren Les désenchantées adlı ünlü romanı büyük ölçüde bu ikametindeki gözlem ve izlenimlerine dayanmaktadır. Pierre Loti’nin şehirde dolaşmak üzere her karaya çıkışında başına mutlaka fes giydiği ve gemi mürettebatının da kendisine “paşa” diye hitap ettiği söylenir. Yine bu gelişinde Türkçe öğrenmeye teşebbüs ettiği ve özel izinle şehremâneti kâtiplerinden Zeki Mugāmiz’den dersler aldığı bilinmektedir. Ağustos 1910’da İstanbul’a altıncı defa gelen Loti, bu seyahatinde bir süre Kandilli’de Ostrorog yalısında misafir olarak kaldıktan sonra Divanyolu’nda Atik Ali Paşa Camii karşısındaki bir evi kiraladı ve bir ay süreyle burada oturdu; daha sonra da Fransız konsolosunun Ortaköy Camii’ne bakan bahçeli evine geçti. Son olarak Ağustos 1913’te İstanbul’a geldiğinde Trablusgarp ve Balkan savaşları sırasında yayımladığı, Türkler’i müdafaa eden eserleri ve Batı dünyasında sergilediği Türk dostu davranışları dolayısıyla büyük bir merasimle karşılandı ve devrin padişahı Sultan Mehmed Reşad kendisini saraya kabul ederek bir görüşme yaptı. Loti bu gelişinde, Şehremâneti ve Müdâfaa-i Milliyye Cemiyeti tarafından Çarşamba’da Fethiye Camii yakınlarında kendisine tahsis edilen bir konakta kaldı. O yıl yayımlanan La Turquie agonisante adlı eseri Can Çekişen Türkiye adıyla aynı yıl Türkçe’ye çevrildi.

Pierre Loti, Trablusgarp ve Balkan savaşları sırasında ve özellikle Ermeni meselesi, Sevr Antlaşması gibi konularda sözleri ve yazılarıyla açıkça Türkler’i müdafaadan çekinmedi. Balkan Savaşı sırasında ve sonrasında Avrupa’nın aldığı Haçlı tavrı karşısında Türkler’i savunmak için La Turquie agonisante, La grande barbarie, Les massacres d’Arménie, La mort de notre cher France en orient ve Suprêmes visions d’orient adlı eserlerini

yayımladı. I. Dünya Savaşı arefesinde Bâbıâli'ye bir mektup yazarak Batılılar'ın

Osmanlı Devleti'ni parçalama niyetlerinden bahsetti ve savaşa girilmemesi konusunda hükümeti uyardı. Türkler'in hukukunu müdafaa eden bu tavrı ve eserleri dolayısıyla Avrupa'da ve özellikle Fransa'da istenmeyen adam haline geldi ve zaman zaman ağır hakaretlere mâruz kaldı; buna karşılık Türkiye'de büyük bir sevgi ve saygı gördü. 10 Aralık 1919'da Abdülhak Hâmid (Tarhan), Hamdullah Subhi (Tanrıöver), Yahya Kemal (Beyatlı), Celâl Sâhir (Erozan), Ahmed İhsan (Tokgöz), Velid Ebüzziya ve Kâzım Şinâsi'nin (Dersan) teşebbüsleriyle İstanbul'da Pierre Loti Cemiyeti kuruldu. 23 Ocak 1920'de İstanbul Dârülfünunu'nda veliaht Abdülmecid Efendi'nin himaye ve katılımıyla düzenlenen Pierre Loti gününde Süleyman Nazif ile Yahya Kemal birer konuşma yaptılar; o yıl yerli ve yabancı basında bu konuda pek çok makale ve haber yayımlandı. 1921'de Müfide Ferid (Tek) başkanlığında bir heyet Türkiye Büyük Millet Meclisi adına Loti'yi ziyarete gitti ve kendisine İstanbul'un fahrî hemşehrilik beratını sundu. 1927'ye kadar her yıl yine 23 Ocak tarihinde Pierre Loti günleri tertip edildi. Fakat bu arada Tevfik Fikret, Halit Ziya (Uşaklıgil), Celâl Nuri (İleri) ve Adnan Adıvar başta olmak üzere bazı Türk yazarları ise onu Avrupa'da yanlış ve hayalî bir Türk imajı oluşturmakla suçladılar.

14 Ocak 1950 günü, doğumunun 100. yılı münasebetiyle İstanbul'da Union Française'de bir anma günü düzenlendi ve Abdülhak Şinasi Hisar onun Türkler'e dair kitapları konusunda bir konuşma yaptı. Aynı yıl Reşit Saffet Atabinen Pierre Loti, héroïque ami des turcs adlı kitabını yayımladı. 1950 yılında bu faaliyetler dolayısıyla Türk basınında Loti ile ilgili pek çok yazı ve haber çıkarken İstanbul Belediyesi tarafından Eyüp'te sık sık gittiği kahveye ve bir süre oturduğu Divanyolu'ndaki eve yakın bir caddeye adı verildi.

Hayatı boyunca Osmanlı ve İslâm kültürünün hayranı olan, bunu eserlerine ve kendi hayat tarzına da yansıtan Pierre Loti'nin Eyüpsultan sırtlarından Haliç'i ve İstanbul'u seyretmeyi, Sarayburnu'nu ve Beykoz'u çok sevdiği, zaman zaman camilere, mevlevîhânelere ve mezarlıklara gitmekten, ezan sesi dinlemekten çok hoşlandığı bilinmektedir. İstanbul'un daha çok Hasköy, Tepebaşı, Kandilli, Divanyolu, Çarşamba ve Eyüp semtlerinde

yaşamış, müşahede ve intibalarını Aziyade, Le mariage de Loti, Madame Chrysanthème, Japoneries d'automne, Fantome d'orient, Jérusalem, Le désert, Les désnchantées adlı kitaplarında anlatmıştır. Loti'nin eserlerinin çoğu Türkçe'ye çevrilmiş ve hakkında pek çok yazı kaleme alınmıştır (Kerman, sy. 580 [2000], s. 336-351).

Eserleri. Aziyade (1879), Rarahu (1880), Le roman d'un spahi (1881), Fleurs d'unnui (1882), Le mariage de Loti (1882), Mon frère Yves (1883), Pecheur d'Islande (1886), Propos d'exil (1887), Madame Chrysanteme (1887), Japonaries d'automne au Maroc (1889), Le roman d'un enfant (1890), Le livre de la pitie et de la mort (1891), Fantôme d'orient (1892), Pecheur d'Islande (oyun 1893), L'exillée (1893), Matelot (1893), La Galilée (1895), Jérusalem (1895), Le désert (1895), Ramuntcho (1897), Figures et choses qui passaient (1897), L'île du rêve (oyun 1898), Julith Renandin (1898), Reflets sur la sombre route (1899), Les derniers jours de Pekin (1901), L'Inde (1903), Vers Isphahan (1904), Le roi Lear (Shakespeare'den tercüme; 1904), La troisième jeunesse de Madame Prune (1905), Les désenchantées (1906), Ramuntcho (oyun 1908), La mort de Philae (1909), Le chateau de la belleau-boi-dormant (1910), La fille du ciel (oyun 1911), Un pèlerin d'Angkor (1912), La Turquie agonisante (1913), La grande barbarie (1915), La hyene enragée (1916), Quelques aspects du vertige montial (1917), L'horreur allemande (1918), Les massacres d'Armenie (1918), Les allies qu'il nous faudrait (1919), Prime jeunisse (1919), La mort de notre cher France en orient (1920), Suprêmes visions d'orient (1921), Un jeune officer pauvre (1923), Journal intime, 1878-1881 (1926). Loti'nin Türkler'le ilgili mektupları çevirileriyle beraber Türkiye İçin Mektuplar (Ankara 2000) adıyla yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

C. Farrère, Pierre Loti, Paris 1929; P. E. Briquet, Pierre Loti et l'orient, Neuchatel 1946; Reşit Saffet Atabinen, Pierre Loti, héroïque ami des turcs, İstanbul 1950; Abdülhak Şinasi Hisar, İstanbul ve Pierre Loti, İstanbul 1958; Orhan Koloğlu, Loti'nin Kadınları, İstanbul 1999; a.mlf., Büyük Dost

Pierre Loti'ye Mektuplar, Ankara 2001; a.mlf., "Loti, Pierre", DBİst.A, V, 228-229; Alain Quella-Villéger, Pierre Loti (trc. Aysel Bora), İstanbul 2002; a.mlf., "Aziyade ve İstanbul Âşığı" (trc. Hüyla Tufan), P Sanat Kültür Antika, sy. 6, İstanbul 1997, s. 88-96; Pierre Loti'nin İstanbul'u İstanbul'un Pierre Loti'si, İstanbul 2003; Ömer Koç, "The Cruel Hoaxing of Pierre Loti", Cornucopia, I/3, İstanbul 1992-93, s. 54-56; Adil Dağıstan, "Milli Mücadele Döneminde Türk-Fransız Yakınlaşmasında Pierre Loti'nin Rolü", TKA, XXXI/1-2 (1993), s. 105-112; Zeynep Kerman, "Türkçe'de Pierre Loti Tercümeleri ve Hakkında Yazılan Yazılar Bibliyografyası", TDl., sy. 580 (2000), s. 336-351; Faruk Ersöz, "Güdümlü Bir Yazar Olarak Pierre Loti", Toplumsal Tarih, XIII/73, İstanbul 2000, s. 9-17 (derginin bu sayısı Pierre Loti ile ilgili yazılar içermektedir); Cazibe Kurt, "Loti, Louis Marie", TA, XXIII, 82; İnci Enginün, "Loti, Pierre", TDEA, VI, 98-99.

Kemal Kahraman

LOZAN ANTLAŞMASI

Türk Kurtuluş Savaşı sonunda 24 Temmuz 1923'te imzalanan antlaşma.

İsviçre'nin Lozan (Lausanne) şehrinde yapılan görüşmeler sonucunda imzalandığı için bu şehrin adını taşır. Kurtuluş Savaşı sonunda müttefik devletler İngiltere, Fransa ve İtalya, Mudanya Mütarekesi'nin ardından 27 Ekim 1922'de İstanbul ve Ankara hükümetlerine yaptıkları çağrıda barış görüşmelerinin Lozan'da başlayacağını bildirdiler. Sadrazam Ahmed Tevfik Paşa, Ankara'daki Büyük Millet Meclisi başkanlığına gönderdiği telgrafta devlet ve milletin başına daha büyük zararlar gelmemesi için birlikte hareket edilmesi gerektiğini belirtmiş ve kendilerinin gönderecekleri temsilci dışında Ankara'nın da temsilci seçmesini istemişti. Bu önerinin kabulü, müttefiklerin körüklemeye çalıştığı İstanbulAnkara ikiliğini peşinen kabul etme anlamına geleceğinden Büyük Millet Meclisi'nin toplantısında tepkilere yol açtı. Tartışmalar sürerken Sağlık Bakanı Rıza Nur ve Hüseyin Avni Ulaş

ile yetmiş yedi arkadaşı verdikleri önerge ile Osmanlı Devleti'nin sona erdiğinin karar altına alınmasını teklif ettiler. Böylece 1 Kasım 1922'de kabul edilen kanunla saltanatla halifelik birbirinden ayrıldı ve saltanatın kaldırıldığı duyuruldu.

Mudanya müzakerelerinde başarılı olan İsmet Paşa'nın barış görüşmelerinde baş delege olması uygun görüldüğünden Yusuf Kemal (Tengirşenk) Hariciye vekilliğinden istifa ettirilerek yerine İsmet İnönü getirilmişti. Hükümet delegasyonu şöyle belirlemişti: Baş delege İsmet İnönü, ikinci delege Rıza Nur, delege Hasan Saka (eski İktisat vekili). Delegasyona yardım edecek çok geniş bir danışmanlar grubu oluşturulmuştu. Milletvekillerinden M. Celâl Bayar, Zekâi Apaydın, Lemi Saltık ve Zülfü Tiğrel, Hariciye Vekâleti'nden Münir Ertegün ile Yusuf Hikmet Bayur, ayrıca Tevfik Bıyıklıoğlu, Tahir Taner, Şükrü Kaya ve Fuat Ağralı gibi uzmanlar bunlar arasındaydı. Büyük Millet Meclisi hükümetin önerdiği listeyi onayladı. Meclisteki konuşmalarda özellikle sınırlar, tam bağımsızlık ve Ermenistan meselesi üzerinde duruldu. Ege adaları ile Rodos

ve Oniki Ada'nın Türkiye'ye bırakılması istenirken bazı milletvekilleri Kıbrıs'ın da geri verilmesine dair görüşlerini bildirdi. Batı Trakya için halk oylamasına başvurulması gerektiği hatırlatıldı ve Mîsâk-ı Millî sınırları içinde olan Musul'un anavatandan ayrılmaması gerektiği ifade edildi. Bu istekler İsmâil Safa tarafından "borçsuz, azınlıksız, istiklâli tam, sınırlarında mazlum ve zincir sesi olmayan bir vatan" şeklinde özetlenmişti.

Lozan Konferansı, davette belirtildiği gibi 13 Kasım'da değil 20 Kasım 1922'de Man Benon gazinosunda düzenlenen törenle açıldı. Görüşmeler bir ara kesintiye uğradığından konferans iki döneme ayrılır. Birinci dönem 4 Şubat 1923'e kadar sürdü. İki buçuk ayı aşkın bir aradan sonra 23 Nisan'da başlayan ikinci dönem 24 Temmuz 1923'te sona erdi. Konferansa Türkiye ile birlikte sekiz devlet görüşmeci olarak davet edildi. Bazı devletlerin de Boğazlar ve ticaret meseleleri ele alındığında toplantılara katılması öngörülmüştü. Amerika Birleşik Devletleri ise gözlemci olmayı tercih etmişti. Böylece katılımcılar çağrı yapanlar (İngiltere, Fransa, İtalya, Japonya), bütün görüşmelere katılanlar (Türkiye, Yunanistan, Romanya, Sırp-Hırvat-Sloven Devleti [Yugoslavya]), gözlemci (Amerika Birleşik Devletleri), Boğazlar statüsü için çağırılanlar (Sovyet Rusya, Bulgaristan) ve ticaret sözleşmelerine katılanlar (Belçika, Portekiz) olmak üzere beş gruptan oluşuyordu.

Türkiye ile barış konusunda müttefikler adına hareket eden İngiltere, Lozan'da da aynı rolü sürdürmek istediğinden Dışişleri Bakanı Lord Curzon başkanlığında geniş bir delegasyonla gelmişti. Açılışta İsviçre başkanından sonra ilk sözü Curzon aldı. Fakat asıl taraflardan biri olduğu için ısrarla konuşmak isteyen İsmet İnönü, bütün medenî milletler gibi hürriyet ve istiklâl istediklerini belirterek gözetilmesi gereken temel ilkeyi vurguladı.

Görüşmelere 21 Kasım'da Uşi (Ouchy) Şatosu Oteli'nin büyük salonunda başlandı. Müttefikler konferansı istedikleri gibi yönlendirmek amacıyla bazı esaslar belirlediler. Curzon başkanlığı üstlendi, Fransız delegesi Massigly genel sekreterliğe getirildi. Meselelerin önce görüşüleceği üçüncü komisyonun başkanlıklarını da kendi üzerlerine almışlardı. İnönü bu komisyon başkanlıklarından birinin Türkiye'ye verilmesini, genel sekretere de bir Türk yardımcı belirlenmesini istemişti. Bunlar kabul edilmemiş,

yalnızca Reşit Saffet Atabinen yazı komitesinde görev almıştı.

Bütün bunlar müzakerelerin sert geçeceğinin göstergesiydi. Çağdaş bir gözlemcinin belirttiği gibi Türkler konferansa galip olarak gelmişlerdi. Fakat Türk-Yunan meselesi tamamıyla ikinci plana atılmıştı. Konu aslında Türkiye ile Avrupa arasındaki ilişkilerin çözülmesine ve düzenlenmesine ilişkindi. Çünkü Şark Meselesi baştan aşağı konferansın çalışması içine alınmıştı. Yunanistan Başbakanı Elefteros Venizelos, arkasında Curzon'un desteğini bulunca zafer kazanmış bir ülke temsilcisi gibi konuşmaya başlamıştı. İngiltere de Mîsâk-ı Millî sınırları içinde bulunan petrol bölgesi Musul'u elinden çıkarmamaya kararlı görünüyordu. Türkiye, Anadolu'da yaptıkları yıkımın karşılığı olarak Yunanistan'dan 4 milyon altın tazminat talebinde bulundu. Buna karşılık müttefikler ordularının Türkiye'deki işgal masrafları olarak 50 milyon, vatandaşlarının uğradıkları zararlar karşılığında da 15 milyon altın tazminat istediler. Sonuçta onların bu tazminattan, Türkiye'nin de Almanya ve Avusturya hükümetlerinin I. Dünya Savaşı sonunda kendilerine teslim etmiş oldukları Türk altınlarından ve İngiltere'ye sipariş edilen gemiler için ödenen paradan vazgeçmesiyle bir mutabakat sağlandı.

Ancak Adalar, Musul ve kapitülasyonlarla Yunanistan'dan istenen savaş tazminatı konularında anlaşmaya varılamadı. Bunun üzerine üç müttefik devlet hazırladığı bir metni 31 Ocak 1923'te Türk delegasyonuna vererek bunun tamamıyla kabul ya da reddedilmesini istedi. Curzon, İnönü'ye Türkiye'nin imzalayacağı en iyi anlaşmanın bu anlaşma olduğunu, bunu imza etmedikleri takdirde Türkiye'nin Asya'nın görünmez karanlığında kaybolacağını söyleyerek tehditte bulundu. İnönü de ülkesini esarete mahkûm edecek bir belgeye imza koyamayacağını kesin bir dille belirtti. Oturum kapandıktan sonra Türkiye'yi bir oldubitti karşısında bırakmak isteyen Curzon o akşam Lozan'dan ayrıldı. Böylece görüşmeler kendiliğinden kesilince Türk heyeti de yurda döndü.

20 Şubat'ta Ankara'ya gelen İnönü hükümete bilgi vererek yeni tâlimat istedi. Konu Büyük Millet Meclisi'nde görüşülürken sert tartışmalara yol açtı. Bazı milletvekilleri Türk heyetini Mîsâk-ı Millî'ye uymamak, hatta ona ihanet etmekle suçladı. Dört gün süren tartışmalar, Mustafa Kemal'in araya girip delegasyonun meclise karşı değil hükümete karşı sorumlu

bulunduğunu belirtmesiyle önlenebildi.

Öte yandan üç müttefik devlet 29 Şubat'ta Türkiye'nin itirazlarına cevap vermiş, Türk tarafı da karşı önerilerini 8 Mart'ta bildirince görüşmelere yeniden başlanması kararlaştırılmıştı. 23 Nisan 1923'te Lozan'da ikinci toplantı başladığında Curzon'un yerini Sir Horace Rambdold aldı. Bu defa da ekonomik ve malî konularda güçlükler baş gösterdi. Yunanistan'dan istenen tazminat konusu yeni bir bunalıma yol açarken İnönü ile bakanlar kurulu başkanı Hüseyin Rauf Orbay'ın aralarının bozulmasına sebep oldu. Tazminat meselesi, Yunanistan'ın Karaağaç İstasyonu'nu Türkiye'ye bırakmasıyla çözüme bağlandı. Bütün çabalara rağmen Türk-Irak sınırının nerelerden geçeceği hususunda İngiltere ile bir uyuşma sağlanamadı. Sonunda bunun ileride yapılacak görüşmelere bırakılması kararlaştırıldı. Görüşmeler 17 Temmuz'da bitirildi, ancak delegasyonların hükümetlerinden gereken yetkiyi almaları için antlaşmanın 24 Temmuz'da imzalanması kararlaştırıldı. İnönü hükümetten istediği izne uzun süre karşılık alamayınca Mustafa Kemal'e başvurdu. Onun Türkiye Büyük Millet Meclisi başkanı ve başkumandan olarak verdiği yetkiye dayanılarak 24 Temmuz 1923'te Lozan Üniversitesi

Salonu'nda düzenlenen törende antlaşma imzalandı.

Lozan Antlaşması tek bir metin olmayıp esas antlaşma ile ona ekli on yedi ayrı protokol ya da sözleşmeden meydana gelmektedir. 143 maddeden oluşan esas barış antlaşması dört bölüm halinde düzenlenmişti. 1. Siyasal içerikli olan toprak, tâbiiyet ve azınlıklara ilişkin maddeler (1-45); 2. Malî konular (46-63); 3. Ekonomik hükümler (64-100); 4. Ulaşım ve sağlık sorunları (101-143). Antlaşmada çözümü ileriye bırakılan Musul meselesi Türk-Irak sınırının tesbit edilmesi olarak anılmış ve bunun dokuz ay içinde Türkiye ile Büyük Britanya arasında dostça belirleneceği hükmüne yer verilmişti (md. 3). Antlaşmanın başlıca hükümleri şöylece özetlenebilir.

Sınırlar. Trakya'daki Türkiye-Yunanistan sınırı Karaağaç Türkiye'de kalmak üzere Meriç ırmağının "talvek"i olarak tesbit edilmişti. İmroz (Gökçeada), Bozcaada ve Tavşan adaları dışında kalan ve adları sayılan adalar Yunanistan'a bırakılmıştı. Yunan birlikleri işgal ettikleri İmroz ve Bozcaada'dan çekildikten sonra Türkiye buralarda yerli halkın da söz sahibi

olacağı bir yönetim uygulayacaktı. Yunanistan Midilli, Sakız, Sisam ve Nikarya adalarında hiçbir deniz üssü ve istihkâm kurmayacaktı (md. 13-14, 5 ve 15. ekler). İtalyanlar'ın Uşi Antlaşması ile geri vermeleri gerekirken işgallerini sürdürdükleri Rodos ve Oniki Ada kendilerinde (md. 15), İngilizler'in 1914'te topraklarına kattıklarını ilân ettikleri Kıbrıs da yine onlarda kalacaktı. Ancak ada Türkler'i iki yıl içinde Türk vatandaşlığını kabul edebileceklerdi (md. 20-21). Bunun dışında Mısır ve Sudan'ın da İngiliz egemenliğine geçtiği kabul edilmişti (md. 17). Trablusgarp (Libya) üzerindeki haklardan da vazgeçilmişti (md. 22). Türkiye-Suriye sınırı, Fransa ile imzalanmış olan 20 Ekim 1921 Ankara Antlaşması ile belirlenen sınır olarak kabul edilmişti. İskenderun ve Antakya'daki Türkler'in kendi kültürlerini korumaları konusunda söz konusu antlaşmadaki hükümlere uyulacaktı.

Boğazlar. Boğazlar'da barış ve savaş dönemlerinde denizden ve havadan serbest geçiş esası kabul edilmişti (md. 23). Bu maddeye ek protokole göre Boğazlar'dan geçişi kontrol etmek üzere bir Türk üyenin başkanlığında İngiltere, Fransa, İtalya, Japonya, Yunanistan, Bulgaristan, Romanya, Rusya ve Sırbistan temsilcilerinden oluşan bir komisyon kurulacaktı. Amerika Birleşik Devletleri de isterse bu komisyona üye olabilecekti. Çanakkale ve İstanbul boğazlarının her iki yakasında belirli bir bölge silâhtan arındırılacaktı. Türkiye bu bölgede sayısı 12.000'i geçmeyen bir kuvvet bulundurabilecekti.

Kapitülasyonlar. "Antlaşmayı yapan taraflar, Türkiye'de kapitülasyonların tamamıyla kaldırılmasını her biri kendisiyle ilgili olarak kabul ettiğini açıklarlar" biçimindeki 28. maddenin hükmüyle Türkiye'de kapitülasyonlar tarihe karışmıştı. Ancak adliyeyi düzenlemek amacıyla birkaç yabancı uzman beş yıl süreyle Türkiye'de görev yapacaktı, fakat Türk hükümeti bu uzmanların önerilerini kabul etmek zorunda olmayacaktı.

Azınlıklar. Antlaşmanın 37-44. maddeleriyle Türkiye'de yaşayan, müslüman olmayan azınlıklara bazı haklar tanınmıştı. Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi'nin azınlık sayılan Rumlar'ın temsilcisi ya da koruyucusu olduğuna ilişkin bir hükme ise yer verilmemişti. Barış görüşmelerinde Türk tarafı patrikhânenin ülkeden çıkarılması gerektiğini belirtmişti. Fakat sonuçta patrikhânenin "ekümen" (evrensel) olmaktan çıkması ve herhangi

bir siyasal görev veya rol üstlenmeden yeni Türkiye'nin dinî kurumları arasında yer alması görüşünde birleşildi.

Mübâdele. Ek 6 numaralı protokole göre Türkiye'de yaşayan Rumlar'la Yunanistan'da kalan Türkler'den büyük bir kısmı karşılıklı olarak değiştirilecekti. İmroz, Bozcaada ve İstanbul'da bulunan Rumlar'la Batı Trakya'daki Türkler o dönemde her iki devletin izlediği siyasete uygun olarak mübâdele dışı bırakılmıştı.

Türkiye Büyük Millet Meclisi barışa kavuşmayı ve genel olarak antlaşmayı olumlu karşıladı. Ancak bazı üyeler, Musul sorununun geriye bırakılması ve Oniki Ada ile savaş tazminatı açısından eleştirilerde bulundu. Antlaşma ve ekleri 2 Ağustos 1923'te 14'e karşı 213 oyla onaylandı.

Lozan Antlaşması bağımsız yeni bir Türk devleti kurulduğunun, başta I. Dünya Savaşı'nın galipleri olmak üzere başlıca dünya devletlerince onaylandığını gösteren uluslararası bir belgedir. Aynı zamanda Kurtuluş Savaşı'nın siyasî hedeflerini gösteren Mîsâk-ı Millî hükümlerinin günün şartları içinde büyük oranda gerçekleştirildiğini de kanıtlamaktadır. "Türkler'i Avrupa'dan çıkarmak" şeklinde özetlenebilecek olan yüzyıllık Avrupa siyaseti Lozan'da sona ermiş oluyordu; ayrıca bazı çevrelerin öne sürdüğü gibi bu antlaşma bir hezimet antlaşması değildi. I. Dünya Savaşı sonunda dayatılmış bir antlaşmayı (Sevr) yeniden müzakereye açarak bundan başarıyla çıkılmasını sağlayan ve bağımsız bir devletin doğuşuna zemin hazırlayan çok büyük bir kazanımdı.

BİBLİYOGRAFYA

Şark-ı Karîb Umûru Hakkında Lozan Konferansı: 1922-1923: Konferansta Tezekkür Olunan Senedât Mecmuası, İstanbul 1340; Türkiye ve Düvel-i Îtilâfiyye Beyninde Lozan Muâhede-i Sulhiyyesi ve Mukāvelât Projeleri ve Türkiye'nin Teklif Ettiği Tâdilât, İstanbul 1339; Düstur, Üçüncü tertip, Ankara 1931, V, 13-357; A. Giannini, Documenti per la storia della pace Orientale (1915-1932), Roma 1933; Cemil Bilsel, Lozan, İstanbul 1933, I-

II; Münip Hayri Ürgüplü, Lozan, Ankara 1933; Burhan Cahit, Mudanya, Lozan, Ankara, İstanbul 1933; Tevfik Rüştü Aras, Lozan'ın İzlerinde 10 Yıl, İstanbul 1935; Yavuz Abadan, Harp Sonu Muahedelerine Nazaran Lozan'ın Hususiyetleri, İstanbul 1938; Ali Naci Karacan, Lozan Konferansı ve İsmet Paşa, İstanbul 1943; Suphi Nuri İleri, Sevres ve Lausanne, İstanbul 1943; Tahir Taner, Kapitülasyonlar Nasıl İlga Edildi, İstanbul 1956; Lozan Barış Konferansı: Tutanaklar Belgeler (trc. Seha L. Meray), Ankara 1967-72, I-III; Ahmed Kayahan, Lozan ve Batı Trakya, İstanbul 1967; Ahmed Yavuz, Yakındoğu Meseleleriyle İlgili Lozan Barış Konferansı Tutanakları (21 Kasım 1922 - 24 Temmuz 1923), Ankara 1969; Türkiye'nin Dış Politikasında 50. Yıl Lozan (1922-1923), Ankara 1973; B. C. Busch, Mudros to Lausanne: Britain's Frontier in West Asia, 1918-1923, New York 1976, tür.yer.; İsmail Soysal, Tarihçeleri ve Açıklamaları ile Birlikte Türkiye'nin Siyasal Antlaşmaları, I (1920-1945), Ankara 1983, s. 67-244; İsmet İnönü, Hatıralar, Ankara 1987, II, 43-160; a.mlf., "İstiklal Savaşı ve Lozan", TTK Belleten, XXXVIII/149 (1974), s. 1-30; Bilal Şimşir, Lozan Telgrafları (1922-1923), Ankara 1990-94, I-II; 70. Yılında Lozan Barış Antlaşması Uluslararası Semineri, 1993, Ankara 1994; Şerafettin Turan, İsmet İnönü, Yaşamı, Dönemi ve Kişiliği, Ankara 2000, s. 40-65; Tolga Ersoy, Lozan Bir Antiemperyalizm Masalı Nasıl Yazıldı?, İstanbul 2002; Faik Reşit Unat, "Lozan Barış Antlaşmasının İmzasına Dair Bazı Vesikalar", TV, sy. 7 (1942), s. 8-14; Salahi R. Sonyel, "Lozanda Türk Diplomasisi", TTK Belleten, XXXVIII/149 (1974), s. 41-116; Cengiz Kürşat, "Türkiye Büyük Millet Meclisinde Lozan Murahhas Heyetine Verilen Talimatlar", BTTD, Üçüncü seri, sy. 18 (1998), s. 12-32.

Şerafettin Turan

LÛDÎLER

1451-1526 yılları arasında Delhi Sultanlığı'nda hüküm süren bir Afgan hânedanı.

Kurucusu, bir önceki hânedan olan Seyyidler'den Sultan Muhammed Şah'ın Sirhind Valisi Behlûl-i Lûdî'dir. Afganlar'ın Galzay kabilesine mensup olan Lûdîler, Gurlu Sultanı Muizzüddin Muhammed zamanında (1203-1206) ordunun yüksek kademelerine getirildiler; Delhi sultanı Memlük hânedanından Gıyâseddin Balban da (1246-1266) onları Hindular'a karşı serhad bölgelerine yerleştirdi. 1341'de Melikşah Lûdî adlı bir kumandanın önderliğinde ayaklanarak Mültan'da hâkimiyet kuran Lûdîler, bu tarihten itibaren Kuzey Hindistan'ın etkili güçlerinden biri haline geldiler. Seyyidler hânedanının kurucusu Hızır Han (1414-1421), Tuğluklular'a karşı verdiği mücadele sırasında büyük yararlılıklar gösteren Sultan Şah adlı Lûdî kumandanını İslâm Han unvanıyla Sirhind valiliğine getirdi. İslâm Han Lûdî, yine Hızır Han'ın câgîrdarlarından olan ve bir savaşta ölen kardeşi Melik Kala'nın oğlu Behlûl'ü himayesine aldı ve onu kızıyla evlendirdi; daha sonra da kendi oğlu bulunmasına rağmen güven duyduğu Behlûl'ü veliaht tayin etti (1431). Bununla birlikte İslâm Han'ın ölümü üzerine topraklar oğlu Kutub Han, kardeşi Melik Fîruz ve Behlûl arasında bölüştürüldü. Behlûl amcasıyla birlikte Kutub Han'a ve kendilerini Sirhind'den çıkarmak isteyen Seyyid Sultanı Muhammed Şah'a karşı cephe oluşturdu. Ancak Muhammed Şah'ın askerleri yapılan savaşta bu cepheyi dağıttı. Pencap'a çekilen Behlûl, birkaç yıl içerisinde yeniden bir ordu kurarak Seyyidler'in son hükümdarı Alâeddin Âlem Şah'ın ordularını mağlûp etti ve Sirhind'i tekrar ele geçirerek bölgeye hâkim olup (1440) "hân-ı hânân" unvanını aldı. 1440'lı yıllarda Delhi'nin gittikçe artan bir şiddette Mâlvâ Sultanlığı'nın tehdidi altında kalması üzerine Alâeddin Âlem Şah, Delhi'nin yönetimini veziri Hamîd Han'a bırakarak Bedâûn'a gitti ve burayı başşehir yaptı. Ancak aslında Behlûl-i Lûdî'nin adamı olan Vezir Hamîd Han onu şehre davet etti ve Behlûl'ün Delhi'yi de ele geçirmesinden sonra Sultan Alâeddin tahttan çekildi; böylece Delhi Sultanlığı'nda Lûdîler dönemi başladı (1451).

Kısa sürede, Delhi civarında bağımsız hareket etme çabasında olan Hindu ve müslüman güç merkezlerini hâkimiyeti altına almayı başaran Behlûl, Timur'un 1398'deki saldırılarından beri kendini toparlayamayan Delhi'yi imar etti ve yeniden âlimler, sanatkârlar, sûfîler için bir merkez haline getirdi. Aynı zamanda hâkimiyeti altındaki topraklarda ekonomik refah ve istikrar sağlayarak harap vaziyette bulunan pek çok yerleşim biriminin canlılık kazanmasına imkân verdi. Diğer taraftan onun Delhi tahtına oturmasını kabullenemeyen Şarkî Sultanı Mahmud ile 1452'de başlayan savaşlar Mahmud'un halefleriyle de sürdürüldü. 1487'de son Şarkî sultanı Hüseyin Şah bozguna uğratıldı ve Jaunpûr ele geçirildi. Tesis edilen içtimaî ve idarî yapılanmada geniş çevrelerin temsilcileri konumunda olan eşrafa özel önem verildi. Bu arada Behlûl, Afganlar'a karşı Horasan asıllı kimseleri ve diğer kumandanları yüksek mevkilere getirerek denge sağladı. Bunu yaparken de kendisine karşı sadakatsizliğini hissettiği kişileri cezalandırdı. Ancak onun istibdat içerisinde geçen otuz sekiz yıllık saltanat dönemi aynı zamanda bir istikrar ve refah dönemi oldu.

1489'da Behlûl'ün ölümüyle başlayan taht mücadelesinde Nizam Han galip geldi. İyi yetişmiş, yetenekli asker kişiliğiyle tanınan Nizam Han, İskender Şah unvanı ile tahta çıktı ve kısa zamanda Behlûl'ün bıraktığı toprakları iki misline çıkararak bütün Kuzey Hindistan'ı Bihâr ve Chanderi'ye kadar ele geçirdi. Sultanlığın iktisadî, idarî ve siyasî yapısında da değişiklikler yapan İskender Şah, ciddi bir merkezî yönetim uygulayarak eyaletlerin muhasebesini sıkı denetime tâbi tuttu ve kurduğu istihbarat ağı ile eyaletlerde olup biten her şeyi takip etti. Bu arada eşraf ve kumandanların sadakatlerinin devamı için zaman zaman sert tedbirlere başvurdu. O dönemin yazarlarından Rızkullah Müştakī bununla ilgili olarak, "İhaneti görülenler ya idam edilirler ya da sultanlık topraklarından kovulurlardı" demektedir (bk. bibl). Sosyal kurumlara da önem veren İskender Şah ihtiyaç sahipleri için çeşitli vakıflar kurdu ve aş evleri açtı. İlim adamları, şairler ve sanatkârlar teşvik edilip ödüllendirildi. Bu arada resmî dairelerde Farsça'dan başka dil kullanılması yasaklanarak Hindu memurlara kısa sürede bu dili öğrenmeleri mecburiyeti getirildi. Kaynaklarda halka âdil davranmaya gayret gösterdiği ifade edilen İskender Şah'ın uzun saltanatı sırasında istikrar ve ekonomik refahın yaygınlaştığı ve temel ihtiyaç maddelerinin temininde

güçlük çekilmediği sık sık zikredilen hususlardandır. Ayrıca şehirleşmede büyük gelişmeler sağlandı; Agra, Sultanpûr ve Sikenderâ (İskender) Rao gibi birçok yeni şehir kuruldu ve idare merkezi Delhi'den Agra'ya taşındı. Sultanlığın diğer bölgelerinden davet edilen tüccarlar, âlimler ve sanatkârlar burayı kısa zamanda önemli bir ilim, idare ve ticaret merkezi haline getirdiler. Aynı dönemde yeni tarım alanları kazanma yolunda planlı gayretler sarfedildi. Tarımı geliştirmek için köylülere teşvikler verildi, vergiler azaltıldı ve zoraki işçilik yasaklandı. Bu arada toprak sisteminde değişiklikler yapılarak bütün sultanlık arazileri hâlise ve iktâ olarak ikiye ayrıldı. Bu toprakların işletimi yaygınlaştırıldı, yönetimi Dîvân-ı Vezâret adıyla bir merkezde birleştirildi.

İskender Şah'ın 1517'de ölümünden sonra tahta İbrâhîm-i Lûdî geçti; fakat eşraf ve emîrler onu topraklarını kardeşi Celâl Şah ile paylaşmaya zorladılar. Baskıya dayanamayan genç sultan eski Şarkî topraklarını Celâl'e verdi. Ancak bunun her ikisine de zararı olabileceğini açıklayarak kardeşini bu paylaşmadan vazgeçirmeye çalıştı; Celâl kabul etmeyince güçlü bir ordu ile üzerine yürüdü. Celâl ise İbrâhim'in karşısına çıkmadı ve onun yokluğundan faydalanarak başşehir Agra'yı kuşattı; İbrâhim geri dönünceye kadar şehri düşüremeyince çaresiz kalıp Gevâliyâr racasına sığındı. İbrâhim Gevâliyâr'a bir ordu gönderdi ve Mâlvâ Sultanlığı'na sığınmak amacıyla yola çıkmış olan Celâl yakalandı; diğer taraftan Gevâliyâr racası da Lûdî Sultanlığı'nın hâkimiyetini tanıdı. Bu olaylar sırasında İbrâhim bazı kumandanlarının sadakatinden şüphelenerek onları cezalandırıp merkezden uzaklaştırdı. Geleceklerinden emin olamayan bu kumandanlar Bihâr'da Deryâ Han Nu'mânî'nin etrafında İbrâhim'e karşı bir birlik oluşturdular. Bu sırada Hindistan'da ilerlemesini sürdüren Bâbür şahı durdurmakta ihmalinden şüphelenilen Lahor Valisi Devlet Han Delhi'ye çağrılınca isyan ederek Sultan İbrâhim'in amcası Âlem Han'ı Gucerât'tan getirtip Alâüddin unvanıyla yeni Lûdî sultanı ilân etti; aynı zamanda Bâbür ile anlaşıp İbrâhim'e karşı ittifak kurdu ve Babür'ü Delhi tahtını ele geçirmeye kışkırttı. 1526'da yapılan Panipat savaşında Bâbür, müttefiklerinin de desteğiyle Sultan İbrâhim'i bozguna uğrattı. Böylece Hindistan tarihinin başlıca dönüm noktalarından biri olan bu zaferle Lûdî hânedanının yönetimindeki Delhi Sultanlığı yıkıldı ve yerine bütün Kuzey Hindistan'ı kapsayan Bâbürlü İmparatorluğu kuruldu. Bu savaş, Bâbürlü ordusunun Kuzey Hindistan'da ilk defa top kullanmış olmasından dolayı da önemlidir.

Lûdîler dönemi Hindistan tarihinde, Timur’un bıraktığı dağınıklık ve düzensizliğin yavaş yavaş ortadan kalktığı nisbî bir istikrar dönemi olarak yerini almıştır. Özellikle Sirhind bölgesinde bulunan Lûdî türbeleriyle diğer bazı mimari eserleri hâlâ ayaktadır (bk. HİNDİSTAN [Mimari]).

BİBLİYOGRAFYA

Abdullah, Târîẖ-i Dâvûdî (nşr. Şeyh Abdürreşîd), Aligarh 1954, s. 91-110; Rızkullah Müştakī, Vâḳıʿat-ı Müştaḳī, British Library, Add., nr. 663, II, vr. 5b, 9b-11b, 26a-b, 43a-b; Muhammed Kebîr Bâtınî, Efsâne-i Şâhân, Biritish Library, Add., nr. 24 , 409, vr. 46a-b; Nizâmeddin Ahmed, Ṭabaḳāt-ı Ekberî, Leknev 1875, s. 152-183; Firişte, Gülşen-i İbrâhîmî, Leknev, ts., s. 143-190; Ahmed-i Yâdgâr, Târîẖ-i Şâhî, Kalküta 1890, s. 86-88; Ni‘metullah Herevî, Târîẖ-i Ḫân-ı Cihânî (nşr. S. M. İmâmüddin), Dakka 1960, I, 126-259; A. B. Pandey, The First Afghan Empire, Calcutta 1956; M. A. Rahim, History of the Afghans in India, Karachi 1961; Abdul Halim, History of the Lodi Sultans of Dacca and Agra, Dacca 1961; I. H. Siddiqui, Some Aspects of Afghan Despotism in India, Aligarh 1969; S. M. Imamuddin, “Lodīs”, EI² (İng.), V, 784-785; N. R. Farooqi, “Delhi Sultanlığı”, DİA, IX, 130-132.

Iqtıdar Husaın Sıddıquı

LUGAL, Mehmet Necati

(1881-1964)

Arap-Fars dilleri ve edebiyatları âlimi.

2 Nisan 1881'de İstanbul'da doğdu. Trabzonlu Çizmecioğulları ailesinden Hacı Hüseyin Hüsnü Efendi'nin oğludur. Resmî tahsili yanında Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlediği gibi dönemin tanınmış hocalarından ders aldı. Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi'den Arapça ve Farsça öğrendi. Metafizik, İslâm düşüncesi ve edebiyatı hakkında geniş bilgi sahibi oldu ve ondan bu konularda icâzetnâme aldı (1905). Ayrıca Dağıstanlı Hâlis Efendi ile Mostar müftüsü Ali Fehmi Câbiç'in talebesi oldu. Medreseden mezun olduktan sonra 1903'te Dârülmuallimîn'de ders verdi ve Beyazıt Camii'ndeki dersiâmlar arasında yer aldı. Balkan Savaşı sırasında babası ile birlikte hacca gitti. 1914-1915'te Mercan İdâdîsi'nde, İstanbul Sultânîsi'nde, Soğukçeşme Askerî Rüşdiyesi'nde, Kuleli Askerî İdâdîsi'nde, Dârüşşafaka'da ve İstanbul'daki yüksek medreselerde dinî ilimlerle Arapça ve Farsça hocalığı yaptı. 1917'de Harbiye Nezâreti tarafından açılan imtihanı kazanarak Almanya'daki Türk öğrencilere Türkçe ve dinî ilimler hocası ve müfettiş olarak tayin edildi ve Postdam'a gitti. Bu görevi sırasında Alman şarkiyatçılarının dikkatini çekti. I. Dünya Savaşı'nın ardından Hamburg Üniversitesi Doğubilim Enstitüsü'ne davet edildi (1 Mart 1919). Kısa bir süre ilmî yardımcılıktan sonra aynı enstitüde Türk ve Fars dili ve edebiyatları okutmanlığına getirildi (Ağustos 1921). II. Dünya Savaşı'nın başlamasına kadar (Eylül 1939) bu görevde kaldı. Beyazıt Umumi (Halk) Kütüphanesi müdürü İsmail Saib Sencer'in emekliye ayrılması üzerine onun görevini devralmak için İstanbul'a geldi. Kendisine kütüphane müdürlüğü yanında İstanbul kütüphaneleri birinci grup şefliği de verildi. Eserlerin korunması hususunda İstanbul Üniversite Kütüphanesi Müdürü Fehmi Ethem Karatay, aynı kütüphanede görevli uzman W. Gottschalk ve Hellmut Ritter'den oluşan bir komisyon kurdu. Dönemin Maarif vekili Hasan Âli Yücel'in emriyle 1943'te Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Klasik Şark Dilleri Kürsüsü profesörlüğüne tayin edildi. Ayrıca 1949'da Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nin

kurulmasında emeği geçtiği gibi öğretim kadrosunda da fahrî olarak Arapça ve Farsça hocalığı yaptı. 1952'de yaş haddinden emekliye ayrıldı, ancak ders vermeyi sürdürdü. 1956-1959 yılları arasında Bonn ve Frankfurt üniversitelerinde misafir profesör olarak bulundu ve Alman Araştırma Kurumu'nun (Deutsche Forschungsgesellschaft) Almanya'da bulunan Doğu ülkeleriyle ilgili yazmaların kataloglanması projesinin Frankfurt Üniversitesi'ne düşen Arapça yazmaların kataloglarının çıkarılması çalışmasına katıldı. 1959'da Türkiye'ye döndü. Türk Tarih Kurumu'nda Doğu dilleri

ve edebiyatları eserleri uzmanı oldu. Ancak bu görevi çok sürmedi. Yaş haddini kaldıran yeni üniversiteler kanununun çıkması üzerine Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Klasik Türkçe Metinler Kürsüsü hocalığına getirildi. Bu görevde iken 23 Mart 1964'te vefat etti.

Necati Lugal iyi bir medrese öğrenimi görmüş, sürekli okuyan, alçak gönüllülüğü ve sade yaşayışı ile dikkati çeken bir ilim adamı idi. Mesaisini, Türk tarih ve kültürüne ait değerli eserlerin neşrini yapmaya ve bunları Türkçe'ye çevirmeye hasretmiştir. Aydın Sayılı ile birlikte Fârâbî'nin "halâ" üzerine makalesini (Ankara 1951) ve "Fârâbî'nin Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler Kitabı"nın Arapça metinleriyle birlikte tercümelerini yayımlamıştır (Belleten, XV/57 [1951], s. 81-122). Adnan Sadık Erzi ile beraber Viyana Millî Kütüphanesi'nde bulunan (nr. H. O 161), Fâtih Sultan Mehmed devrine ait Münşeât Mecmuası'nı (İstanbul 1956), Tâcîzâde Sâdî Çelebi'nin Münşeât'ını (İstanbul 1956), Fâtih Sultan Mehmed'in muhtelif seferlerine ait fetihnâmeleri (İstanbul Enstitüsü Dergisi, İstanbul 1956, II, 169-184; III, 177-192) ve İbn Bîbî'nin Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı (Ayasofya, nr. 2985) el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye fi'l-umûri'l-ʿAlâʾiyye adlı eserinin I. cildini (Ankara 1957) neşretmiştir. Paris Bibliothèque Nationale (Suppl. Persan 1536) ve Gotha'da (Herzogl., Bibl. pt. 203) kayıtlı muhtasar "Selçuknâmeler"i Yazıcızâde Ali tercümesiyle karşılaştırarak neşre hazırlamıştır. Eserin I. cildi Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi tarafından basılmış (Ankara 1957), II ve III. ciltler ise yayımlanmamıştır. Ayrıca Faruk Sümer ile birlikte Ebû Bekr-i Tihrânî'nin Kitâb-ı Diyârbekriyye adlı eserini iki cüz halinde neşretmiştir (Ankara 1962, 1993).

Necati Lugal’in Türkçe’ye çevirdiği eserler arasında Firdevsî’nin Şâhnâme’si başta gelmektedir. Şark İslâm klasikleri arasında ilk dört cildi yayımlanan eserin (İstanbul 1945-1955) hazır olan V ve VI. ciltleri henüz neşredilmemiştir. Yine Şark İslâm klasikleri arasında çıkan Tezkire-i Devletşah da (Ankara 1963; Devletşah Tezkiresi, İstanbul 1977) önemli tercümelerindendir. Ayrıca Ebü’l-Hasan Ali b. Nâsır b. Ali el-Hüseynî’den Aḫbârü’d-devleti’s-Selcûḳıyye’yi (Ankara 1943), Nizâmeddin Şâmî’den Ẓafernâme’yi (Ankara 1949) ve Müneccimbaşı Ahmed Dede’den Karahanlılar kısmını (İstanbul 1950) Türkçe’ye çevirmiştir. Osman Reşer ile birlikte Sehi Bey’s Tezkere (İstanbul 1942) ve Fuzulî, des türkischen Dichters Fuzulî Poem “Laylâ Meğnun” und die gereimte Erzählung “Benk u Bâde” (Haşiş und Wein) (İstanbul 1943) adlı eserleri hazırlamıştır. Bunların dışında Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī’nin Târîḫ-i Beyhaḳī, Meâlî’nin Hünkârnâme, Muhammed Nazım’ın Gazneli Sultan Mahmut’un Hayatı ve Zamanı, Hüseyin Kulı’nın Azerbaycan ve İran’ın Millî Birliği, Gerdîzî’nin Zeynü’l-aḫbâr ve Ali b. Mülûk el-Münşî’nin Ẓafernâme adlı eserlerini tercüme etmiş olup bu eserler Türk Tarih Kurumu Arşivi’nde bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Necati Lugal Armağanı, Ankara 1968, tür.yer.; Hasan Duman, “Necati Lugal”, Beyazıt Devlet Kütüphanesi 100 Yaşında, İstanbul 1984, s. 53-54; Faruk Sümer, “Prof. Necati Lugal”, TTK Belleten, XXVIII (1964), s. 305-309; İbrahim Agâh Çubukçu, “Prof. Necati Lugal ve Eserleri”, AÜİFD, XII (1964), s. 129-133; Osman Ersoy, “Profesör Necati Lugal’ın Ardından”, Kütüphaneciliğin Sesi, II, Ankara 1964, s. 24; W. Björkman, “Necati Lugal, Gestorben am 23. 3. 1964 in Ankara”, Isl., XLI (1965), s. 261-262; Abdulkerim Abdulkadiroğlu, “Hocam Necati Lugal’ın Hatırasına”, Millî Eğitim, sy. 85, Ankara 1989, s. 68-72; İ. Parlatır, “Lugal, Necati”, TA, XXIII, 96.

Mihin Lugal

LUGAT

(bk. SÖZLÜK).

LUGAT-ı FÜRS

(لغت فرس)

Esedî-i Tûsî'ye (ö. 465/1073) ait Farsça'nın en eski sözlüklerinden biri

(bk. ESEDÎ-i TÛSÎ).

LUGAT-ı HALÎMÎ

(bk. BAHRÜ'l-GARÂİB).

LUGAT-ı NÂCÎ

(لغت ناجي)

Muallim Nâci'nin (ö. 1893) Batı kaynaklı kelimelere de yer verilen Osmanlıca sözlüğü.

Lugat-ı Naci, 1850'li yıllarda Müntehabât-ı Lugāt-ı Osmâniyye ile çok basit bir şekilde yayımına başlanan Osmanlıca sözlüklerin gelişmiş bir örneğidir. Türk dilinde kullanılan Arapça ve Farsça kelimelerle bu tür sözlüklerde pek bulunmayan Türkçe'ye Batı dillerinden girmiş bazı kelimelere de yer veren lugatta yaklaşık 18.000 madde başı mevcuttur. Bunların 14.000 kadarı Arapça, 3000 kadarı Farsça, geri kalanı da Batı kaynaklı kelimelerdir. Eserde madde başlarının edebî dilde kullanılan kelimelerden seçilmesine özen gösterildiği belirtilmektedir. 1850'li yıllardan Kāmûs-ı Türkî'nin yayımlandığı 1899-1900 yıllarına kadar hazırlanan, aralarında Ahmed Vefik Paşa'nın Lehce-i Osmânî'si, Hüseyin Remzi'nin Lugat-ı Remzî'si ve Ebüzziyâ Tevfik'in Lugat-ı Ebüzziyâ'sının da bulunduğu sözlüklere göre Nâci'nin lugatı kelimelerin seçilişi, anlamlandırma ve örnek cümleler bakımından daha ileri bir seviyede kabul edilmektedir. Ancak 1895 yılından itibaren yayımına başlanan Mehmed Salâhî'nin Kāmûs-ı Osmânî'si düzeni ve örnekleri bakımından Lugat-ı Nâcî'den daha iyi bir sözlük olduğu gibi Nâci'nin eseri modern sözlükçülük açısından Kāmûs-ı Türkî'ye göre çok gerilerdedir. Muallim Nâci'nin eserde bazı kelimelerin asıl (fasih) şekillerini değil Türkçe'deki telaffuzlarını esas alması bir

yenilik sayılmıştır. Müellif lugatın bu özelliğini bizzat kendisi de belirtmiş ve hangi kelimenin nasıl kullanılması gerektiği hususunda girişte bilgi vermiştir. Bu arada kelimelerin asıl dillerindeki anlamları değil Türkçe'de kazandıkları mânalar gösterilmiştir. Lugat-ı Nâcî'de yer yer Kāmûs-ı Türkî'de çokça görülen, "sözlük dışı açıklama" denebilecek bazı notlara da rastlanmaktadır. Eserde yalnızca kelimelerin hangi dilden geldiği belirtilmiş, mutlaka bulunması gereken gramer kısaltmalarına ise yer verilmemiştir. Bu arada madde başları içinde bazı ara maddeler, deyim ve terkipler de kaydedilmiştir. Özellikle "fetvâ" kelimesinden sonra bir kısım

kelimeler hakkında uzun açıklamalar yapılmış ve bazı özel isimlere de yer verilmiştir. Lugat-ı Nâcî'nin bir özelliği de müellifin kendi şiirlerinden veya başka şairlerden örnek olarak çeşitli mısra ve beyitlerin yazılmış olmasıdır.

1306 (1891) yılında Çocuklar İçin Lugat Kitabı adıyla ve fasiküller halinde yayımlanmaya başlanan sözlüğün ancak "fetvâ" kelimesine kadar olan yarısı basılabilmiş, Nisan 1893'te Muallim Nâci'nin ölümü üzerine geri kalan kısmı notlarına ve müsveddelerine dayanılarak 1894'te arkadaşı Müstecâbîzâde İsmet tarafından tamamlanmıştır. Müstecâbîzâde İsmet, "nâci" kelimesini açıkladıktan sonra bir de "Nâci" maddesi ekleyerek burada Muallim Nâci'nin hayatı ve eserleri hakkında derli toplu ilk bilgileri vermiştir. Lugat-ı Nâcî önce kelimelerde harekelerin esas alındığı bir düzenlemeyle basılmış, aynı şekilde 1317 (1899) ve 1318 tarihlerinde iki defa daha basıldıktan sonra 1322'de (1906) dördüncü baskısını yapan Kirkor Fâik Efendi'nin isteği üzerine eseri Tâhirülmevlevî harf sırasına göre yeniden tertip etmiştir. Tâhirülmevlevî bu esnada bazı kelimelerin yazılış ve açıklanmalarında tasarrufta bulunmuş, Nâci'nin verdiği örnek mısra ve cümleleri değiştirerek kendisinden ve başka şairlerden yeni örnekler, hatta II. Meşrutiyet'ten sonraki baskılarda dönemin siyasî atmosferini yansıtan cümleler ilâve etmiştir (Yetiş, TDl., sy. 616, s. 417-423).

Kitap, 1978 yılında Faruk K. Timurtaş'ın Muallim Nâci'nin hayatı ve edebî kişiliği üzerine bir değerlendirmesiyle birlikte ofset usulüyle tekrar basılmıştır. Eser, amatörce hazırlanmış bir sözlük olmasına rağmen biraz da müellifinin şöhreti dolayısıyla önemini uzun süre korumuş, daha sonra Zeki Efendi'nin düzenlemesiyle bundan Küçük Lugat-ı Nâcî (ts.) adıyla yeni bir sözlük yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Muallim Nâci, Lugat-ı Nâcî, İstanbul 1317; Faruk K. Timurtaş, "Muallim Nâci ve Lûgatı", a.e. (İstanbul 1978) içinde, s. 5-16; Nihad Sâmi Banarlı, Resimli Türk Edebiyâtı Târihi, İstanbul 1979, II, 989; Tâhirülmevlevî,

Matbuat Alemindeki Hayatım ve İstiklal Mahkemeleri (haz. Atilla Şentürk), İstanbul 1991, s. 66-69; Yakup Şafak, “Lügat-ı Nâci ve Kamus-ı Türkî’deki Farsça Kelimelerin İmlâ ve Telaffuz Yönünden Karşılaştırılması”, Yedi İklim, sy. 46, İstanbul 1994, s. 80-83; Kâzım Yetiş, “Lügat-ı Nâci Ne Dereceye Kadar Muallim Naci’nindir?”, TDl., sy. 616 (2003), s. 417-423; İsmail Kara, “Lügat-ı Nâci”, TDEA, VI, 101-102.

Abdullah Uçman

LUGATNÂME

(لغت نامه)

Ali Ekber Dihhudâ'nın (ö. 1955) Fars diliyle ilgili büyük ansiklopedik sözlüğü.

Dihhudâ'nın ve aralarında Muhammed Muîn, Zebîhullah Safâ, Celâleddin Hümâî, Hanbâbâ Beyânî, Muhammed Pervîn Günâbâdî, Muhammed Debîr Siyâkī, Seyyid Ca'fer Şehîdî, Alinakî Münzevî gibi şahsiyetlerin de bulunduğu yardımcılarının (listesi için bk. Luġatnâme, Mukaddime, s. 312-315, 363-368) hazırladığı eser uzun bir çalışma sonunda tamamlanabilmiştir. Dihhudâ'nın I. Dünya Savaşı yıllarında başladığı tarama çalışmaları, daha sonra bir kurum çatısı altında bir grup ilim adamı ve yardımcılarının katkısıyla sürdürülmüştür. Eser hazırlanırken başta Farsça ve Arapça sözlükler olmak üzere tarih, coğrafya, tıp, astronomi, matematik, felsefe, kelâm, fıkıh, hadis gibi bilim dallarına ait 2000'in üstünde esere başvurulmuş ve çalışma sırasında toplanan fişlerin sayısı 3 milyonu bulmuştur.

Luġatnâme'nin telifi ve basılması için 1945 yılında çıkarılan bir kanunla devlet desteği sağlandı. Bunu gerçekleştirmek, ayrıca klasik ve modern metinler üzerinde yeni taramalar yaptırarak eseri genişletmek, Luġatnâme'den faydalanıp bazı özel sözlükler düzenlemek ve Dihhudâ'nın eserlerini bastırmak amacıyla Lugatnâme Enstitüsü (Sâzmân-ı Lugatnâme, Müessese-i Ferheng-i Dihhudâ) adıyla bir kurum oluşturuldu. Bu sırada esere "Dâiretü'l-maârif-i Fârsî, Dâiretü'l-maârif-i Âkā-yı Ali Ekber Dihhudâ ve Ferheng-i Âkā-yı Dihhudâ" gibi adlar verilmesi teklif edildiyse de Dihhudâ bu iddialı isimler yerine Luġatnâme'yi tercih etti. İlk önce Ali Ekber Dihhudâ'nın evinde ve onun başkanlığında bir yazı kurulu oluşturularak telif ve basımla ilgili çalışmalar başlatıldı. Dihhudâ'nın 1955'te vefatı üzerine vasiyeti gereği eser İran halkına armağan edildi ve Lugatnâme Enstitüsü'nün çalışmaları Millet Meclisi'ne nakledildi; yine müellifin vasiyetiyle yazı kurulu başkanlığına Muhammed Muîn getirildi. 1957'den itibaren çalışmalar Muhammed Muîn'in başkanlığında Tahran

Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde devam etti; basım, satış ve dağıtım işleri fakülte dekanlığının yönetimine bırakıldı. 1975 yılına kadar Edebiyat Fakültesi içinde sürdürülen çalışmalara bu tarihten sonra müstakil bir binada devam edildi. Muîn'in 1966'da rahatsızlanması üzerine, kurumun Edebiyat Fakültesi'ne taşınmasından bir süre sonra çalışmalara katılmış olan Seyyid Ca'fer Şehîdî kendisine vekâlet etti ve Muîn 1971'de vefat edince de yazı kurulu başkanlığına getirildi; Luġatnâme onun yönetiminde tamamlandı.

Farsça'nın en geniş sözlüğü olma özelliğini taşıyan ve alfabetik olarak düzenlenen eserde kelimelerin çoğunda kronolojik sırayla şiir veya nesir örnekleri (şevâhid) verilmiştir. Sözlükler dışında taranan eserlerden derlenen ve diğer sözlüklerde bulunmayan birçok kelime, terkip ve "mesele" yer verilmesiyle sözlüğün kapsamı genişlemiş, aynı zamanda eser, eski metinlerde karşılaşılan güçlüklerin çözümünde önemli bir kaynak teşkil etmiştir. Ayrıca Türkçe, Moğolca, Hintçe, Fransızca, İngilizce, Almanca ve Rusça gibi dillerden Farsça'ya geçen çok sayıda kelime de sözlükte yer almıştır. Kelimelerin eş anlamlıları ile karşıt anlamlılarının zikredilmesi, normal kullanımları yanında terim anlamının da verilmesi, bu arada mahallî kullanımlara işaret edilmesi sözlüğün bir diğer özelliğidir. Yeni buluşlarla ilgili terimlerde kavramın Farsça ile karşılanması mümkünse Farsça'sı tercih edilmiş, bu olmadığı takdirde yabancı şekli alınmıştır. Luġatnâme'de ansiklopedik mahiyetinin gereği olarak kişiler ve yerler hakkında da belli başlı temel kaynakları gösterilmek suretiyle bilgi verilmiştir. Tarihî şahsiyetlere ait fotoğraflar, ayrıca haritalar ve istatistik cetvelleri sözlüğün değerini arttıran diğer hususlardır.

Luġatnâme'nin telif edildiği döneme kadar kaleme alınan Fars diline dair çalışmaların bu dilin kendi esaslarına ve klasik dönem dilcilerinin eserlerine dayanmayıp Batı dillerinin veya Arapça'nın bir taklidi olduğu, bu sebeple Luġatnâme'nin çeşitli yerlerinde verilen Farsça'nın

kurallarıyla ilgili bilgilerin büyük önem taşıdığı, bunların derlenip kitap haline getirilmesi durumunda Fars dilinin kurallarına dair orijinal bir çalışmanın ortaya çıkacağı belirtilmektedir.

Yaklaşık 20.000 ana madde ile 6000 kadar özel isimden oluşan, büyük boy

üç sütun halinde 26.475 sayfadan meydana gelen eserin ilk fasikülü 1946'da (1325 hş.), son fasikülü ise 1980'de (1359 hş.) yayımlanmış olup toplam 203 fasikül ve kırk cilt olarak düzenlenmiştir. Mukaddime cildi Fars dili, Farsça sözlükler, Dihhudâ'nın hal tercümesi ve Luġatnâme'nin hazırlanmasıyla ilgili bilgilere ayrılmıştır. Eser daha kullanışlı bir duruma getirilmek üzere biri mukaddime olmak üzere on beş cilt halinde yeniden yayımlanmış (1373/1993-94), ayrıca CD-ROM'a da aktarılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), Mukaddime, s. 295-405; Ferheng-i Fârsî, VI, 1815; a.mlf., "Luġatnâme", ed-Dirâsâtü'l-edebiyye, sy. 2-3, Beyrut 1959, s. 147-162; A. Shakoor Ahsan, Modern Trends in the Persian Language, Islamabad 1976, s. 43, 163; Muhammed İsti'lâmî, Bugünkü İran Edebiyatı Hakkında Bir İnceleme (trc. Mehmet Kanar), Ankara 1981, s. 86, 93-94; M. Debîri Siyâkī, Ferhenghâ-yi Fârsî ve Ferheng-i Günehâ, Tahran 1368, s. 225-233; Gulâmrızâ Sütûde, Mercişinâsî ve Reviş-i Taḥḳīḳ der Edebiyyât-ı Fârsî, Tahran 1371, s. 39-43; M. Ca'fer Yâhakkī, Çûn Sebû-yi Tişnih, Tahran 1374 hş./1995, s. 52-54; DMF, II, 2497; A. H. Zarrinkoob, "Dehkhuda", EI² Suppl. (İng.), s. 207-208.

Rıza Kurtuluş

LUGAZ

(اللغز)

Lafız veya mahiyet özellikleri belirtilerek bir nesnenin adının bulunması istenen, Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında bir belâgat terimi, genellikle manzum bir söz sanatı.

Sözlükte “çöl faresinin, saklandığı yerin bulunmaması için yuvasını labirent gibi eğri büğrü kazması; saptırmak, sözün maksadını gizlemek, şaşırtmalı söz söylemek” anlamlarına gelen lağz kökünden türeyen lugaz / luğz / lağz “çöl faresinin yuvası, gidilmesi zor olan eğri büğrü yol; derin sır, bilmece, zekâ oyunu” demektir. Arap edebiyatında daha çok luğz (çoğulu elgaz) ve ülgūze terimleri kullanılır. Eski Arap belâgat ve edebiyat âlimleri lugazla eş veya yakın anlamlı “muhâcât, uhcüvve / uhciyye, ehâcî, huceyyâ, ta‘miye / muammâ, mugālata / uğlûta, lahn / melâhin, muâyât” gibi terimler de kullanmışlardır. Edebiyatta ve özellikle şiirde bir sözü / kavramı açık bir dille anlatma yerine onu ima eden ifadeler kullanarak şiiri / sözü bir bilmece, hatta bazan bir muamma şekline sokmaya ilgāz, böyle şiire / söze lugaz / luğz denir. Ancak bunun edebî zevki okşayacak tarzda icra edilmesi şarttır. Müteahhir dönem âlimleri önceleri lugaz kapsamında yer alan muammayı isim bilmecelerine hasretmişlerdir.

Lugazların çoğu manzumdur. Genellikle “rubbe, rubbe vâvı” veya soru edat ve cümleleriyle başlayan bu manzumelerde kitap, kalem gibi somut varlıkların nitelikleri zikredilerek kendilerinin bilinmesi istenir. Lugaz, bir düşünceyi mecazdan daha kapalı biçimde dile getiren bir anlatım tarzı olmasıyla beyan ilmi kapsamında bir disiplin sayıldığı gibi akıl ve zihni geliştirmesiyle de felsefe, mantık gibi aklî ilimlerden kabul edilir. Lugazlarda ipucu verilmekle birlikte bazılarının çözülmesi güçtür. Bunlara “işârî lugaz” denir.

Lugaz lafız ve mâna lugazları olarak iki temel kategoriye ayrılır. Lafız lugazlarının birden çok mânaya sahip kelimenin uzak veya karşıt anlamını kastetmek (tevriye, lahn, melâhin, mugalata ma‘neviyye), kelimeyi anlamlı

sözcüklere bölüp verilen müterâdifleriyle bilinmesini istemek, iki kelimeyi bitişik yazmak, bir kelimeyi parçalayıp yazmak, hemzeliyi yumuşatmak (teshîl), nokta değişikliği yapmak (tashîf), tersinden okumak (kalb) ve başka bir dile nakletmek gibi birçok çeşidi vardır. Tevriye yoluna örnek olan “والله ما رايت عليًّا ولا كلمته” cümlesinin kastedilmeyen ve ilk akla gelen (yakın) anlamı, “Vallahi Ali’yi ne gördüm ne de onunla konuştum” şeklinde iken, “Vallahi Ali’nin ne ciğerine (rie) vurdum, ne de onu yaraladım (kelm)” şeklindeki uzak anlamı kastedilmiştir.

Mâna lugazlarında bir şeyin anılan vasıflarıyla kendisinin bilinmesi istenir. Diş hakkındaki şu dizelerde olduğu gibi: “وصاحب لا أملّ الدهر صحبته/ ...” (Öyle bir dost ki ömür boyu dostluğundan bıkmamışım. Benim için mutsuz olmuş, benim için didinmiş. Ne var ki bir kişiyi [doktor] görmekle birlikte ebediyen ayrıldık). Mâna lugazlarının uzun kasideler halindeki örnekleri de vardır. Bizzat lugaz olarak tasarlanmayan, ancak i‘rab, tefsir, lafız ve mâna güçlüğü sebebiyle rastlantı olarak lugaz konumunda bulunan, “ebyâtü’l-meânî” ve “ebyâtü’l-müşkileti’l-i‘râb” adı verilen beyitler de bu türe dahil edilir. Râilibil’in, “قتلوا ابن عفّان الخليفة محرما” (Halife Affânoğlu’nu [Osman’ı] suçsuz yere öldürdüler) mısraında “muhrim” kelimesi “suçsuz yere” demek olduğu gibi “ihramlı iken, haram aylarında iken” anlamına da gelir. Eğitim ve öğretim amaçlı, zekâ geliştirici lugazlar da mâna lugazı sayılır. Başta nahiv olmak üzere lugat, fıkıh, ferâiz, hesap vb. konularda çok sayıda lugaz manzumesi tertip edilmiştir. Harîrî’nin el-Maḳāmât’ının 32. bölümünde bazı kelimelerin uzak anlamları kastedilerek düzenlenmiş 100 fıkıh lugazı cevaplarıyla birlikte yazılmıştır.

Lugaz ve muammaların zor anlamları çözme alışkanlığı kazanmak, boş zamanları değerlendirmek ve eğlenmek gibi amaçlarla eski filozoflardan biri tarafından icat edildiği ileri sürülmektedir. Tevrat’ta lugaz, muamma ve remiz terimleriyle Hz. Süleyman, Sebe Melikesi Belkıs, Sur Kralı Hîram ve Şimşon’a (Şemşon) nisbet edilen çeşitli lugaz örnekleri geçmektedir (Sayılar, 12/8; Hâkimler, 14/14; I. Krallar, 10/1; Süleyman’ın Meselleri, 1/6; Hezekiel, 17/2). Kur’an’da maksatlı olarak tertip edilmiş lugazlar yoktur. Ancak i‘rab veya yorum ve anlam güçlüğü sebebiyle bir nevi lugaz hükmünde olan ya da tevriye ve kinayeye benzer edebî türler halinde bir tür lugaz sayılan unsurlar bulunabilir. Ayrıca insanlar tarafından Kur’an’da geçen bazı şeylerle ilgili olarak düzenlenmiş lugaz çalışmaları mevcuttur.

İbn Hişâm en-Nahvî'nin Ḥallü elġāz ve mesâʾil iʿrâbiyye fi'l-âyâti'l-Ḳurʾâniyye ve'l-eḥâdîs̱i'n-nebeviyye'siyle (nşr. Muhammed İbrâhim Sâlim, Kahire 1409/1989) Alâeddin b. Nâsırüddin et-Trablusî'nin el-Elġāzü'l-ʿAlâʾiyye fî elfâẓi'l-Ḳurʾân'ı (Brockelmann, GAL Suppl., II, 452) bu konuda yazılmış eserler arasında sayılabilir. Bir hadiste (Buhârî, "ʿİlim", 5, 50; Müslim, "Münâfiḳīn", 63, 64) Hz. Peygamber'in, çevresindeki sahâbeye ağaçlar içinde yapraklarını dökmeyen ve müslümana benzeyen ağacın hangisi olduğunu sorması ve kimsenin bilememesi üzerine onun hurma ağacı olduğunu söylemesi dikkat çekme, zekâ ve kavrayış düzeyini sınama gibi yararları sebebiyle lugaz üslûbunun Resûl-i Ekrem tarafından kullanıldığı, İslâm ulemâsının buna dayanarak çeşitli ilim dallarında lugaz üslûbu ile öğretmeyi amaçlayan çeşitli eserler kaleme aldığı ifade edilir. Ayrıca Hz. Peygamber'in bu hadiste, gövdesinin odunlaşmaması sebebiyle ot cinsinden olduğu halde hurmaya mecaz (istiare) yoluyla ağaç demesi şaşırtma ve yanıltma işlevi gördüğünden bilinçli bir lugaz üslûbunun kullanıldığını

gösterir. İslâm'dan önceki dönemde Mütelemmis'in (ö. 569) çağdaşı Hind bint Huss'un ilk kelimesi verilen ifadeyi hikmet cümleleri halinde tamamlama şeklinde yaptığı yarışmalar, İmruülkays b. Hucr'ün Abîd b. Ebras ile yaptığı soru-cevap şeklindeki manzum atışmalar, Abdülmesîh b. Amr el-Gassânî'nin Hâlid b. Velîd'in sorularına verdiği hikmetli cevaplar Arap edebiyatında lugaza benzer ilk örneklerdir. Lugaz, Abbâsîler'in ilk zamanlarından itibaren entelektüel hayatın ve şehir yaşamının gelişmesine, refahın artmasına paralel biçimde şiirlerde müstakil konu şeklinde işlenmeye başlamıştır. Bunun ilk örneği olarak Hammâd er-Râviye (ö. 155/772), bir dost meclisinde çekirge ve mızrak dipçik demiri hakkında lugaz beyitleri söylemiştir (İbn Kuteybe, s. 521). Daha sonra lugaz manzumeleri nazmedenlerin çoğu şairler arasından değil fakih, gramerci, tabip gibi başka meslek sahipleri arasından ve özellikle entelektüel kesimden çıkmıştır. Edip Abdurrahman b. Muhammed en-Nazzâm, nahivci İbnü'l-Haşşâb, nahivci Ali b. Îsâ el-Fihrî, Muvahhid emîrlerinden İbn Abdülmü'min diye tanınan Süleyman b. Abdullah, tabip İmâdüddin ed-Düneysirî, tabip Hibetullah İbnü't-Tilmîz, tabip Yahyâ İbnü't-Tilmîz, fakih Ahmed el-Vâdîâşî, edip ve fakih İbnü'l-Ceyyâb bunlar arasında sayılabilir (İbn Ebû Usaybia, II, 268, 271-272, 278; İbnü'l-Hatîb, IV, 144-145; Makkarî, II, 654; V, 451-454). Şairler arasında, lugaz ve muamma beyitleri

divanlarında ayrı bir bölüm oluşturacak şekilde fazla olan İbn Uneyn ile İbn Şeref el-Kayrevânî ve Mihyâr ed-Deylemî'nin adları zikredilebilir.

Lugaz ve ilgāz tabirlerini ilk defa kullananlardan olan Halîl b. Ahmed'in (ö. 175/791) lugaz ve muammaya dair ilk eseri de (Kitâbü'l-Muʿammâ) yazdığı kaydedilir. Câhiz, lugaz kabilinden bazı mensur ifadelere ve anekdotlara yer vermekle birlikte (el-Beyân ve't-tebyîn, II, 147) Asmaî ve Ebû Osman el-Mâzinî gibi onun da lugazın faydasına inanmadığı kaydedilir. Bu âlimleri cehalet ve zevksizlikle suçlayan Dellâlülkütüb lugazı akıl ve zekâyı geliştirici aklî ilimlerden sayar (el-İʿcâz, vr. 9). İbn Düreyd, Kitâbü'l-Melâḥin'inde uzak anlamlarının kastedildiği 185 yemin lugazını düzenleyip açıklamış ve bir zalimin yemine zorladığı kişinin bunlarla şer'î cezadan kurtulabileceğini söylemiştir. İbn Fâris, mânası az bilinen lugatlarla ilgili Fütyâ faḳīhi'l-ʿArab adlı eserindeki lugazları "fakīhü'l-Arab" dediği sembolik bir şahsa nisbet eder. Zemahşerî'nin nahiv lugazlarına dair el-Eḥâcî (el-Muḥâcât) en-Naḥviyye'si (nşr. Mustafa el-Haderî, Dımaşk 1969) Kāsım b. Hüseyin el-Hârizmî ve Alemüddin es-Sehâvî tarafından şerhedilmiştir. Ebü'l-Alâ el-Maarrî'nin Dîvânü'l-elġāz'ı, İbnü'l-Fârız'ın Manẓûmetü'l-elġāz'ı, İbn Hişâm en-Nahvî'nin nahiv lugazlarına dair Mûḳıdü'l-eẕhân'ı ile el-Elġāz'ı (Kahire 1304), İbn Lüb et-Tağlibî'nin el-Ḳaṣîdetü'l-luġziyye'si, Süyûtî'nin eṭ-Ṭırâz fi'l-elġâz'ı, Hâlid el-Ezherî ile Ali b. Îsâ en-Nahvî'nin el-Elġāzü'n-naḥviyye'leri (Brockelmann, GAL, II, 34; Suppl., II, 918), Seyyid Şerîf el-Muammâyî'nin el-Elfiyye fi'l-muʿammâ ve'l-elġāz'ı, İbnü'l-Cezerî'nin el-Elġāzü'lCezeriyye'si (kıraat), Hüseyin Vefâî'nin el-Elġāzü'l-ḥisâbiyye'sinin yanı sıra bir kısmı basılmış yüzlerce lugaz manzumesi tertip edilmiştir (Ahmed M. eş-Şeyh, s. 139-195). Harîrî, Zemahşerî, Süyûtî ve Nâsîf el-Yâzicî'nin makāmatlarında muhtelif türleriyle mensur lugaz örnekleri yer almaktadır. Dellâlülkütüb'ün el-İʿcâz fî fünûni'l-elġāz (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Edeb, nr. 498), İbrâhim el-Havrânî'nin Cilâʾü'd-deyâcî (Beyrut 1882), Muhammed Bahît el-Mutîî'nin Ḥallü'r-rumz (Kahire 1327), Ahmed el-Hulvânî'nin Ḥalâvetü'r-ruz (Kahire 1308), Tâhir el-Cezâirî'nin Teshîlü'l-mecâz (Dımaşk 1303), Radiyyüddin İbnü'l-Hanbelî'nin Kenzü men ḥâcâ ve ʿammâ fi'l-eḥâcî ve'l-muʿammâ ile Risâle fi'l-eḥâcî ve'l-elġāz (Brockelmann, GAL, II, 483; DİA, XXI, 69) adlı eserleri lugazın teori ve pratiğine dair önemli çalışmalardandır.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, II, 1082, 1295; Buhârî, “ʿİlim”, 5, 50; Müslim, “Münâfiḳīn”, 63, 64; Câhiz, el-Beyân ve’t-tebyîn, II, 147; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve’ş-şuʿarâʾ, Beyrut 1412/1991, s. 521; Mihyâr ed-Deylemî, Dîvân, Kahire 1345/1926, II, 122; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. Muhammed Karkazân), Beyrut 1408/1988, I, 521-525; İbn Şeref el-Kayrevânî, Dîvân (nşr. Hasan Zikrî Hasan), Kahire 1983, s. 64, 102-103, 108; Dellâlülkütüb, el-İʿcâz fî fünûni’l-elġāz, Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Edeb, nr. 498, vr. 9, ayrıca bk. tür.yer.; İbn Uneyn, Dîvân (nşr. Halîl Merdem Bek), Dımaşk 1356/1946, s. 149, 152, 173, 178; Ziyâeddin İbnü’l-Esîr, el-Mes̱elü’s-sâʾir (nşr. Ahmed el-Hûfî - Bedevî Tabâne), Kahire, ts. (Dâru nehdati Mısr), III, 76-95; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü’l-enbâʾ fî ṭabaḳāti’l-eṭıbbâʾ, Kahire 1300, II, 268, 271-272, 278; İbnü’l-Hatîb, el-İḥâṭa, IV, 144-145; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, II, 31, 182; a.mlf., el-Müzhir fî ʿulûmi’l-luġa ve envâʿihâ (nşr. M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr.), Kahire, ts. (Dâru ihyâi’l-kütübi’l-Arabiyye), I, 578-638; a.mlf., el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir fi’n-naḥv (nşr. Abdülâl Sâlim Mekrem), Beyrut 1406/1985, IV, 184-314; Taşköprizâde, Miftâḥu’s-saʿâde, I, 273-275; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, Beyrut 1408/1988, II, 654; V, 451-454; Tâhir el-Cezâirî, Teshîlü’l-mecâz ilâ fenni’l-muʿammâ ve’l-elġāz, Dımaşk 1303, s. 57-128; Brockelmann, GAL, II, 34, 483; Suppl., II, 452, 918; Mustafa Sâdık er-Râfiî, Târîẖu âdâbi’l-ʿArab, Beyrut 1394/1974, III, 403-420; Bedevî Tabâne, Muʿcemü’l-belâġati’l-ʿArabiyye, Riyad 1402/1982, II, 787-792; Bekrî Şeyh Emîn, Muṭâlaʿât fi’ş-şiʿri’l-Memlûkî ve’l-ʿOs̱mânî, Beyrut 1986, s. 176-180; Mîşâl Âsî - Emîl Bedîʻ Yaʻkūb, el-Muʿcemü’l-mufaṣṣal fi’l-luġa ve’l-edeb, Beyrut 1987, II, 1078; Ahmed M. eş-Şeyh, Kütübü’l-elġāz, Trablus 1397/1988, s. 139-195, ayrıca bk. tür.yer.; Ahmed Matlûb, Muʿcemü’l-muṣṭalaḥâti’l-belâġıyye ve teṭavvürühâ, Beyrut 1996, s. 576-577; M. Faruk Toprak, “Klasik Arap Şiirinde Lugaz”, Nüsha, sy. 3, Ankara 2001, s. 97-110; Cevat İzgi, “İbnü’l-Hanbelî, Radıyyüddin”, DİA, XXI, 69.

İsmail Durmuş

TÜRK EDEBİYATI.

Arap edebiyatında ortaya çıkıp Arap ve Türk edebiyatlarında rağbet gören lugaz Fars edebiyatında genellikle yerini muammaya bırakmış ve muamma lugazdan daha çok gelişme göstermiştir. Farsça'da bu tür manzumeler için lugaz yanında çîstân ve uğlûta kelimeleri de kullanılır (Dihhüdâ, XII, 12405). Fars kültürünün etkisiyle Orta Asya Türkleri'nin bu tabiri kullandığı, Şiban Han'ın divanındaki "çîstân-ı iğne, çîstân-ı ok" gibi başlıklardan (Şiban Han Dîvânı, s. 320-321) anlaşılmaktadır. Klasik İslâm belâgatında ilm-i beyâna dahil hünerler arasında yer alan ve bu sebeple her üç edebiyatta benzer özellikler gösteren lugaz Taşköprizâde'nin Mevzûâtü'l-ulûm'unda, "Söz söyleyenin, maksadını gizleyerek bir eşyanın veya anlatmak istediği şeyin alâmet ve sıfatlarını zikredip ne olduğunu sormasıdır" şeklinde özetlenebilecek biçimde tarif edilmiştir. Burada maksadın doğru olarak tesbiti ve bilinmesi okuyucunun anlayışına, bilgisine ve kültürüne, metinde verilen ip uçlarına bırakılmıştır. Birbirine yakın özellikler gösteren muamma ile lugaz arasındaki en belirgin fark muammanın sadece es-mâ-i hüsnâ, esmâ-i nebî ve diğer özel isimlere dayanması, lugazın ise bunun dışındaki her türlü varlığın özelliklerinin anlatılarak isimlerinin bilinmesi ve genellikle soru cümlesiyle başlamasıdır.

Lugazlara "Nedir ol, nedir ol kim, ol ne isim, ne acep isim" gibi soru cümlecikleriyle başlanır. Farsça lugazlar "çîst, çîst ân ki, çîstân" gibi sorularla başlar. Arapça lugazlarda böyle bir şart görünmez, ancak bunlar da "mâ" gibi bir soru edatıyla ve "mâ hüve, mâ hüve'l-ism, habbirûnî eyye şey'in" gibi soru cümleleriyle tertip

edilmektedir. Türk ve Fars edebiyatlarındaki örneklerde ilk mısraa yerleştirilen bu gibi ibarelerin ardından şiirlerin uzun olanlarında genellikle şairin mahlası da bulunur. Türkçe lugazlar bazı halk bilmecelerindeki tekerlemeleri andıran, "Bunu ârif olan bilir; erbâb-ı kemâl anlar; her ne kim dilerse olur, ona feyiz kapısı açılır; isteyen bunu bulur, endişeden kurtulur; hünerin var ise fende / feth kıl bu lugazım sen de" gibi cümlelerle sona erer.

Neylî'nin, cevabı da lugaz olan bir mesnevisi bu türü tanıtma bakımından dikkat çekici bir örnektir: "Ol nedir kim bir hisâr-ı ma'nevî / Ekser ebyâtı içinde mesnevî // Fethine erbâb-ı tab' eder gulû / Ortaya alırlar onu sûbesû // Hâsılı bir sırr-ı mübhemdir garaz / Oldu gâhî cevher ü gâhî araz // Söylesem de ben onu sana nedir / Yine sorarsın onu bana nedir // Oldu

rehber kendisine bu lugaz / Görünen köye kılavuz istemez.” Lugazlar metnindeki bilgiler, ipuçları, işaret ve imâlar değerlendirilerek sezgi veya istihraç suretiyle çözülebildiğinden çok defa muammaya göre daha uzun ve ayrıntılı manzumeler halinde düzenlenir. Bilinmesi istenen şeyin sıfat ve alâmetlerini ustalıklı bir biçimde ancak müphem bir tarzda söylemek gerekir. Meselâ, “Ol nedir ki yokdurur cisminde can / Karnı içi dopdolu yılan çiyan / Dili yoktur yetmiş iki dil bilir / Başını kesiceğez söyler ayan” kıtası kamış kalem için söylenmiş bir lugazdır.

Türk edebiyatında lugazlara “lugaz-gûne” denilen ve kıta, rubâî, bir veya birkaç beyit şeklinde kaleme alınan manzumeleri de dahil etmek gerekir. Nâbî gibi şairlerde örneklerine çokça rastlanan bu şiirlerin ilk bakışta lugazlarla bir ilgisi görünmemekle beraber “lugaz-gûne muammâ” veya “muammâ betarîk-i lugaz” denilen şiirlerde olduğu gibi anlatımlarında bazı müphemlikler görülmekte, okuyucuya sorular yöneltilmektedir.

Türk edebiyatına XV. yüzyıldan itibaren girmeye başlayan lugaz ve muamma XVIII. yüzyılda en verimli devresini yaşamıştır. Manzum olanları aruzun çeşitli kalıplarıyla yazılmakla beraber daha çok “fâilâtün fâilâtün fâilün” kalıbının kullanıldığı görülmektedir. Beyit ve kıta dışında gazellere de rastlanmakla beraber mesnevi şeklinde kafiyelenmiş yirmi-yirmi beş beyitlik örnekler çoğunluktadır. Aralarında Ahmed Paşa, Nâbî, Nedîm, Şeyh Galib gibi meşhurların da bulunduğu lugaz kaleme alan şairlere Lâmiî, Âşık Ömer, Sünbülzâde Vehbî, Rahmî, Ferdî, Sücûdî, Vahyî, Zarîfî, Zamîrî, Fazlî, Saîdî, Râşid, Reşîd, Lebîb, Fennî, Emînî, Sâbit, Zîver, Sâmî, Enderunlu Vâsıf gibi pek çok şairi de eklemek mümkündür. Mutasavvıf bir şair olan Himmetzâde Abdi Efendi’nin manzum lugazlardan ibaret Dîvân-ı Lugaz adlı bir eseri vardır (TSMK, Hazine, nr. 1050, vr. 206b-212b). Fıtrat Hanım’ın yazdığı lugazlar arasında “cemre” hakkında olanı çok beğenilmiş ve meşhur olmuştur. Keçecizâde İzzet Molla’nın da Koca Râgıb Paşa’nın “ع” harfi üzerine söylediği 147 lugazı şerheden on varaklık bir eseri vardır (bilinen tek nüshası İÜ Ktp. TY, nr. 3566). Manzum lugazlar divanların son kısmında “elgāz” veya “lugaz âyîne” başlıkları altında yer alırken mensur lugazlara daha çok cönklerde rastlanmaktadır. Kelâm, fıkıh gibi dinî ilimlerle ilgili meseleleri anlatmak, hesap, nahiv, belâgat gibi alanlarda zihni açmak ve özellikle talebeleri bu gibi metinler üzerinde düşündürmeye ve doğruyu bulmaya yöneltmek için kaleme alınmış mensur lugazlar da

vardır. Divan edebiyatında lugaz yazmak, bunlara cevap beklemek, dolayısıyla manzum cevaplar tertip etmek, halk edebiyatında olduğu gibi cevabı bilen yahut bulanlara mükâfat vaad etmek gibi bir gelenek de bulunmaktadır. Nitekim Sultan III. Murad'ın kandil lugazının, Enderun Hazine Koğuşu ağalarından Cihâdî Bey ile Müdâmî mahlaslı bir şair tarafından yine manzum olarak cevaplandırıldığı bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügatı, İstanbul 1973, s. 93; Bedr-i Dilşad'ın Murâdnâmesi (haz. Âdem Ceyhan), İstanbul 1997, II, 699; Şiban Han Dîvânı (haz. Yakup Karasoy), Ankara 1998, s. 320-321; Nâbî Dîvânı (haz. Ali Fuat Bilkan), İstanbul 1997, Giriş, I, s. XXIX, XXX; II, 1326-1349; Mehmed Hafîd, ed-Dürerü'l-müntehabâtü'l-mensûre fî ıslâhi'l-galatâti'l-meşhûre, İstanbul 1221, s. 297; Enderunlu Osman Vâsıf Bey ve Dîvânı (haz. Rahşan Gürel), İstanbul, ts. (Kitabevi), s. 695-696; Âmil Çelebioğlu - Yusuf Ziya Öksüz, Türk Bilmeceler Hazînesi, İstanbul 1979, s.17-32; M. Kaya Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri, Ankara 1980, s. 273-275; Cem Dilçin, Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Ankara 1983, s. 490; Mehmet Arslan, "Divan Edebiyatında Muamma", Osmanlı Edebiyat-Tarih-Kültür Makaleleri, İstanbul 2000, s. 251-252, 256-257, 268; M. A. Yekta Saraç, Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat, İstanbul 2000, s. 264-266; a.mlf., "Muamma ve Divan Edebiyatındaki Seyri", TDED, XXVII (1997), s. 298-300; Dihhudâ, Luġatnâme, XII, 12405-12407; XIII, 18704; Fikret Türkmen, "Lügaz", TDEA, VI, 102-103; Nuri Özcan, "Abdi, Himmetzâde", DİA, I, 74; Naci Okçu, "İzzet Molla Keçecizâde", a.e., XXIII, 563.

Mustafa Uzun

LUKATA

(اللقطة)

Buluntu mal.

Sözlükte masdar olarak "bir malı yerden kaldırıp almak", isim olarak "buluntu mal" anlamına gelen lukata İslâm hukukunda "mâliki bilinmeyen, fakat mubah mal grubunda da yer almayan buluntu mal" veya "üzerindeki hakkını terketme niyeti olmaksızın mâlikinin iradesi dışında kaybolmuş ve bir başkası tarafından bulunmuş sahibi bilinmeyen mal" mânasında kullanılır. Malı bulana mültekıt, bulup alma işine de iltikāt denilir. Buluntu çocuk anlamındaki lakīt ile kaybolan hayvan karşılığındaki dâlle terimleri eşya için kullanılmaz.

Kur'an'da temel hakların korunması, insanların mallarına haksız tecavüzün ve israfın önlenmesi yönünde genel ilkeler yer alsa da yitirilen bir malın bulunmasının tâbi olduğu ahkâma dair özel bir açıklama yer almaz. Hadislerde, gerek sahibi bilinmeyen başı boş hayvanlar gerekse buluntu mallarla ilgili olarak malı bulan şahsa sorumluluk yükleyerek hak sahibinin hakkını korumaya öncelik veren, malın sahibini bulmayı ve malı belli bir süre koruma altına almayı, bu mümkün olmadığı takdirde malın israfını önlemeyi hedefleyen bazı pratik tedbirler zikredilir (Buhârî, "Luḳaṭa", 1-4, 9, 11; Müslim, "Luḳaṭa", 1-12; Şevkânî, V, 378-388). Fıkıh kitaplarında, hem hadislerdeki hükümler hem de bu konuda bölgelerin örf ve âdeti göz önüne alınarak mâlikinin iradesi dışında kaybolmuş bir malın bulunması halinde bulanın hak ve sorumluluklarının ne olacağı ve bu malın nasıl bir işleme tâbi tutulacağı konusu "lukata" başlığı altında ele alınmış ve günlük hayatta sıkça karşılaşılan bu durumda çözüm üretmeye yönelik ayrıntılı bir dizi açıklamaya yer verilmiştir.

Mahiyeti ve Şartları. Fakihlerin lukataya ilişkin olarak yaptıkları "mâliki bilinmeyen yitirilmiş mal" (Kâsânî, VI, 200), "ziyaa açık mâsum mal" (İbn Nüceym, V, 161; Derdîr, II, 322), "bulanın hak sahibini bilmediği, muhrez de olmayan muhterem mal" (Şemseddin er-Remlî, V, 426) gibi tanımlar

lukatanın bulan, buluntu mal ve bulma işlemi şeklinde üç unsurdan meydana geldiğine işaret etmekle birlikte daha çok üçüncü unsur üzerinde yoğunlaşarak malın yitirilmiş olması, sahibinin bilinmemesi, temellükü mubah olan mallardan olmaması ve zayi olma tehlikesi

taşıyor olması gibi ayırıcı özelliklerini belirtmeye ağırlık verir. Malı bulan kimsenin iktisaba ehil bulunması yeterli olduğundan müslüman veya zimmî, hür veya köle, reşîd veya sefih olması, hatta fakihlerin çoğunluğuna göre eksik ehliyetli olması önemli değildir. Ancak Hanefî ve Şâfiî fakihlerinin bir kısmı lukatanın doğurduğu şer'î yükümlülükler sebebiyle eksik ehliyetlileri, ayrıca bazı Şâfiîler bulunan malın emanet hükmünde olmasının gereği olarak köle ve zimmîleri bu konuda ehliyetsiz sayarlar.

Bulunan malın hukuken koruma altında (muhterem, mâsum) olması şartı, lukatanın hukuken değerli (mütekavvim) ve ancak sahibinin izniyle tasarruf edilebilen mallar grubunda olduğu, mal olmayan veya hukukî değer taşımayan nesnelerle sahipsiz olan ve ihrazla mülk edinilen mubah malların, harbîye ait malın lukata hükmünde olmayacağı anlamına gelir. Klasik dönem fakihlerinden deniz dibinde incinin açıkta bulunması ile istiridye içinde bulunmasını ayırıp birinciyi lukata sayanlar, bunun önceden bir başkası tarafından ihraz edilip temellük edildiği noktasından hareket eder (İbn Kudâme, VI, 89 ; Şemseddin er-Remlî, V, 426). Aynı şekilde yolda elbise, ev ve el aletleri gibi gündelik kullanıma konu mallar bulunduğunda halin delâletinin bu malın terk mi edildiği yoksa yitirildiği mi konusunda yeterli fikir vereceği ve buna göre mubah mal veya lukata hükmünü alacağı belirtilir. Malın kaybolma tehlikesiyle karşı karşıya bulunması şartı, bu tehlike ister malın kendiliğinden bozulup çürüyecek olması, ister kötü niyetli biri tarafından kolayca el konulabilir olması şeklinde olsun, esasen buluntu malın alınıp sahibi adına muhafaza edilmesinin de temel gerekçesini teşkil eder. Kaybolmuş develerin lukata hükmüne girip girmeyeceği tartışması da bu noktadaki değerlendirme farklılığından kaynaklanır.

Bulma ve buluntu malı yerden alma (iltikāt) işlemi ise bir yönüyle malın cins ve özelliğine ve zayi olma ihtimaline, bir yönüyle de bulanın niyetine göre farklı dinî hükümler alır (Karâfî, IV, 33). Klasik fıkıh kaynaklarında lukatanın hayvan ve eşya şeklinde iki ana gruba ayrılarak ele alınmasının en

önemli sebebi alıkonmadıklarında zayi olma risklerindeki farklılıktır. Genel bir ilke olarak alınmadığında zayi olması kuvvetle muhtemel bir malın sahibi adına muhafaza edilmek üzere alınması mendup, müstehap veya vâcip derecesinde gerekli bulunurken böyle bir tehlike yoksa mubah veya müstehap sayılır. Meselâ Hanefî ve Mâlikî fakihleri, terkedildiğinde telef olmasından korkulan bir malın alınmasının ve sahibi adına korunmasının vâcip olduğu görüşündedir. Zâhirîler bu ayırımı da yapmaksızın vâcip görürler. Malın telef olması ihtimali yoksa onu almak Hanefîler'e göre mubah, Mâlikî ve Şâfiîler'e göre müstehaptır. Hanbelîler'e göre ise böyle bir mal kişiyi haram yemekle karşı karşıya getireceğinden almamak daha faziletlidir. Bu fakihler, "Kim lukatayı alıkorsa, onu ilân etmediği sürece yanlış yoldadır" (el-Muvaṭṭaʾ, "Aḳżıye", 50; Müslim, "Luḳaṭa", 12); "Müslümanın lukatası bir ateş alevidir" (İbn Mâce, "Luḳaṭa", 1; Tirmizî, "Eşribe", 11) anlamındaki hadisleri esas alırken karşı görüşte olan çoğunluk, bu hadislerde buluntu malı sahiplenmek maksadıyla alanların kastedildiği görüşündedir. Hatta Mâlikî fakihi Karâfî, buluntu malın alınıp muhafaza edilmesinin bütün dinlerde mevcut olan zaruri maslahatlardan malı koruma prensibine dayandığını söylemektedir (el-Furûḳ, IV, 33).

Lukatayı alan kimsenin o esnada taşıdığı niyet de önemlidir. Bulunan mal sahibine verilmek üzere alınmışsa yaptığı iş övgüye lâyıktır ve mal alanın yanında emanet hükmündedir. Bu da o kimsenin yed-i emîn olduğu, kastı ve kusuru bulunmadığı sürece lukatanın telef ve noksanından sorumlu olmayacağı anlamına gelir. Bulan kimse malı kendi mülkiyetine geçirmek için aldığında ise haram bir fiil işlemiş olur ve gāsıp sayılır. Alınan mal hakkında gasp hükümleri geçerli olup malın telefinden ve noksanlaşmasından kural olarak o kimse sorumlu tutulur. Lukatayı alanın niyeti hukukî sorumluluğunu bu şekilde yakından etkilediği ve niyet de dışarıdan bilinmesi mümkün olmayan sübjektif bir durum olduğu için fakihler, bulan kimsenin ancak iyi niyetini gösterir bazı davranışlarda bulunması halinde emin sayılacağını belirtmişlerdir. İyi niyet karînesi ve hukukî sonucun bağlanabileceği objektif kriterler mahiyetindeki bu yükümlülüklerin başında malı bulanın olaya iki âdil kimseyi şahit tutması gelir. Kādî Şüreyh, İbn Hazm, Takıyyüddin İbn Teymiyye, İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye gibi tek şahidi yeterli gören fakihler de vardır. Şahit tutma, bir bakıma bulanın kendi iyi niyetini ve emanet sıfatını tevsik etmesi ve malı hukukî güvence altına alması demek olup bu işlem Ebû Hanîfe'ye ve İbn

Hazm'a göre vâcip, diğer müctehid imamlara göre müstehaptır. İkinci bir yükümlülük de malın sahibinin başvurmasını sağlayacak ölçüde tanıtımını içeren bir ilânın yapılmasıdır. İlân, Şâfiîler'de kuvvetli görüş de dahil bütün mezheplere göre vâcip olmakla birlikte değersiz ya da düşük değerli mallarda gerekli görülmez. Malın değerli-değersiz ayırımında genellikle hırsızlıkta had uygulanma nisabı ölçü alınır. Fakihler, ilgili hadislerin lafzından da hareketle ilânın süresinin bir yıl olmasını gerekli görmekle birlikte Hanefîler'den Şemsüleimme es-Serahsî, ilân süresinin mutlaka bir yıl olmasının şart olmayıp malın değerine ve duruma göre bir yıl sürebileceğini, gerektiğinde daha az sürenin de yeterli olabileceğini belirterek ilân süresinin mal sahibinin artık onu aramayacağına kanaat getirilinceye kadar olmasını önerir (el-Mebsûṭ, XI, 3). Kıymetli mallarda ilânın üç yıla kadar çıkarılabileceğini gösteren rivayetler de vardır. Klasik literatürde ilân yeri, usulü, nelerin ilânda belirtileceği gibi konularda getirilen ayrıntılı hükümler, dönemin iletişim ve duyuru imkânları âzami ölçüde kullanılarak malın sahibinin bulunması çabasının örnekleri olarak anlaşılmalıdır. Malı bulan, sahibi çıkmadığında onu mülkiyete geçirmek niyetinde ise ilân masraflarını kendisi karşılar. Değilse masraflar bulunan maldan veya hâkim kararıyla beytülmâlden karşılanır.

Hükmü. Yitik malı bulan kimsenin hak ve yükümlülükleri genelde bu malın cinsine göre belirlenir. Lukata tartışmasına konu olan malların başında hayvanlar gelir. Yaşlılık, zayıflık, verimsizlik, bakım masraflarını karşılayamama gibi sebeplerle sahibi tarafından terkedilen hayvanlar lukata hükmünde olmadığından bunlar bulana aittir. Böyle olmayıp da sahibi tarafından kaybedilen veya kaçmış hayvanlardan deve, at, inek gibi kendisini tehlikeden koruyabilecek olanlara Hanefîler'e göre sahibi adına korunmak üzere el konulabilir. Hayvanın el konmadığında zayi olma riski arttıkça el koymanın dinî gerekliliği de artar. Fakihlerin çoğunluğu ise bunlara dokunulmaması gerektiği görüşündedir. Ancak Şâfiîler, devlet başkanının gerekli gördüğü takdirde bunları sahibi adına korumak üzere toplatabileceğini belirtirler. Çoğunluk, ortalıkta başı boş dolaşan ve sahibini kaybetmiş develerle ilgili bir soru üzerine Hz. Peygamber'in "Ondan sana ne! Su tulumu ve tabanı yanında. Sahibine rastlayıncaya kadar suyu bulur ve kendi kendine ağaçlardan yer" (Buhârî, "Luḳaṭa", 2, 11; Müslim,

“Luḳaṭa”, 1-2) meâlindeki sözlerinin zâhirî anlamını esas alırken Hanefîler, hayvanların kötü niyetli kimselerin sahiplenmesinden korunabilmesi için onların lukata hükmünce alıkonulmasını maksada daha uygun bir tedbir olarak görmüşlerdir. Nitekim bu tür develerin Hz. Osman döneminde aynı endişeler sebebiyle toplatılıp bir süre ilân edildiği, sahibi gelmediğinde satılıp parasının muhafaza edildiği, Hz. Ali devrinde de satılmayıp beytülmâlden bakımının yapıldığı ve sahibi geldiğinde bakım masraflarının alındığı bilinmektedir.

Koyun, tavuk gibi başı boş bırakıldığında zayi olması kuvvetle muhtemel hayvanların lukata hükmüne dahil olup belli bir süre alıkonulması ve usulüne uygun biçimde sahibinin aranması, sahibi çıktığında aynen, tüketilmişse bedelinin ödeneceği Şîa da dahil hemen bütün mezhepler tarafından benimsenir. Sahibi bulunamadığında bulanın onu yiyebileceği görüşü hâkimse de Hanefîler gibi bulan zengin ise yemeyip tasadduk etmelidir diyenler de, Mâlikîler ve Şâfiîler’in cumhuru gibi yerleşik alankır ayırımı yaparak kırda taşıma külfeti bulunduğu için yiyebilir, yerleşik alanda ise satıp parasını muhafaza etmelidir diyenler de vardır. Hanbelîler’de bir görüş, bu tür hayvanların da ancak devlet eliyle alıkonabileceği yönündedir. Çoğunluk, Hz. Peygamber’in lukata hakkında genel bir hüküm olarak, “Onun kabını ve bağını iyi tanı. Sonra onu bir yıl süreyle ilân et. Sahibi gelirse verirsin, aksi takdirde onu nasıl istersen öyle yap / ondan faydalan” hadisini, buluntu koyunlar hakkında da, “Onu al. O ya senin ya din kardeşinin ya da kurdundur” anlamındaki sözlerini (Buhârî, “Luḳaṭa”, 1, 3-4, 9-10; Müslim, “Luḳaṭa”, 1-3, 5-10) alır.

Sebze ve meyveler gibi uzun süre muhafazası mümkün olmayan mallar bulunduğunda azsa bulanın tüketebileceği, çoksa hâkim emriyle satılıp parasının saklanması görüşü hâkimdir. Şâfiî ve Hanbelîler, bulanın bu tür malları tüketebileceği gibi satıp parasını muhafaza edebileceği, tüketir de sahibi çıkarsa bedelini ödemesi gerektiği görüşündedir. Maddî değer bakımından önemsiz buluntu mallar ise sahibi geldiğinde geri verilmesi kaydıyla ilân gerekmeksizin kullanılabilir. Bir kimsenin malı, camilerde ayakkabı veya vestiyerde elbise değişiminde olduğu gibi bir benzeriyle değiştiğinde bunun yanlışlıkla olduğu kanaati hâkimse kalan mal lukata hükmündedir. Kasten yapılmışsa kalan üzerinde doğrudan yararlanma hakkı doğar. Arının çıkardığı oğulun mülkiyeti bulana ait olmayıp ana kovanın

sahibi bilinebildiği sürece ona aittir. Hz. Peygamber'in Mekke hakkında, "Onun dikeni koparılmaz, ağacı kesilmez, bulunan eşyası alınmaz" anlamındaki sözlerini (Buhârî, "Luḳaṭa", 7; Müslim, "Ḥac", 447-448; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 89) esas alan Şâfiî, Hanbelî ve Zâhiriyye fakihleri, Mekke'de hacılara ait buluntu malların ancak ilân ve sahibinin bulunup teslim edilmesi amacıyla alınabileceği görüşündedir. Hanefî ve Mâlikîler'le bazı Şâfiîler ise bu hadislerde Mekke lukatasına ayrı bir statü vermenin değil, sahibinin bulunamayacağı kanaatiyle ilândan vazgeçmeyi ve kolayca temellük etmeyi önlemeye yönelik bir uyarının yapıldığını ileri sürer, bu bölgedeki buluntu malların da genel kurallara tâbi olduğunu belirtirler.

Bir kimsenin buluntu malda sahiplik iddia etmesi halinde Mâlikî ve Hanbelîler'le bir kısım Şâfiîler, onun mal hakkında ayrıntılı bilgi verebilmesini ve muhatapta doğru söylediğine dair olumlu kanaat bırakabilmesini yeterli bulurken Hanefî ve Zeydiyye fakihleriyle Şâfiîler'in cumhuru ispatta daha sıkı şartlar ararlar. Birinci grup lukatanın iadesi hakkındaki hadisleri, ikinciler ise genel ispat ilkelerini esas alırlar. Mal sahibi belirlendiğinde mala yapılan ilân ve bakım masraflarını ödeyerek malını geri alır. Hanefîler, suistimali önlemek için sadece hâkim kararıyla yapılan masrafların ödeneceği, kendiliğinden yapılan harcamaların teberru sayılacağı görüşündedir. Şâfiîler'in görüşü de buna yakındır.

İlân süresi dolduktan sonra sahibi çıkmayan buluntu malın sahibi adına bulan nezdinde veya beytülmâlde muhafazası sürdürülebilir yahut hâkime teslim edilerek onun bilgisi altında ihtiyaç sahiplerinin âriyet ve borç olarak kullanmasına imkân verilebilir. Ayrıca buluntu malın satılıp parası bulan veya hâkim tarafından saklanması da bir fakire tasadduk edilmesi de mümkündür. Bulan kimsenin malı temellüküne gelince, çoğunluk gerekli işlemlere rağmen sahibi çıkmadığında bulanın zengin de olsa o mala sahip olabileceği görüşünde iken Hanefîler bunu ancak bulanın fakir olması halinde câiz görür, değilse bir ihtiyaç sahibine tasadduk etmesini önerirler. İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel, usulüne uygun olarak sahibi aranan ve bulunamayan lukatanın 1/5'inin vergi olarak tahsil edileceği görüşündedir.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, “Aḳżıye”, 50; Buhârî, “Luḳaṭa”, 1-4, 7, 9-11; Müslim, “Ḥac”, 447-448, “Luḳaṭa”, 1-12; İbn Mâce, “Luḳaṭa”, 1-2; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 89; Tirmizî, “Eşribe”, 11; İbn Hazm, el-Muḥallâ, IX, 134-161; Serahsî, el-Mebsûṭ, XI, 3-16; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VI, 200-203; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, II, 255-259; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1389/1969, VI, 73-111; Nevevî, Ravżatü’ṭ-ṭâlibîn (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1412/1992, IV, 452-482; Karâfî, el-Furûḳ, Kahire 1347, IV, 33-34; İbn Nüceym, el-Baḥrü’r-râʾiḳ, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), V, 161-171; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü’l-muḥtâc, Kahire 1386/1967, V, 426-442; Derdîr, eş-Şerḥu’ṣ-ṣaġīr, Beyrut 1398/1978, II, 321-329; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, V, 378-388; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), IV, 275-285; Mecelle, md. 769-770; Bilmen, Kamus2, VII, 242-266; Abdülkerîm Zeydân, “el-Luḳaṭa ve aḥkâmühâ fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye”, Mecmûʿ Buḥûs̱ fıḳhiyye, Bağdad 1407/1986, s. 301-348; Saffet Köse, İslâm Hukukunda Bulunmuş Mal ve Çocuk (yüksek lisans tezi, 1988), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Hamdî Receb Abdülganî Hasan, el-Luḳaṭa, Kahire 1412/1992; Muhammed Abdüşşâfî İsmâîl, el-Ḥimâyetü’l-cinâʾiyye li’l-eşyâʾi’ż-żâʾiʿa, Kahire 1413/1992; J. Schacht, “Luḳaṭa”, EI² (İng.), V, 809-810; “Luḳaṭa”, Mv.F, XXXV, 295-309.

Saffet Köse

LUKMÂN

(bk. LOKMAN).

LUR-ı BÜZÜRG

(لر بزرگ)

1155-1424 yılları arasında Luristan ve Hûzistan'da hüküm süren mahallî bir emirlik.

İlk lideri Suvel kabilesinden Ebü'l-Hasan Fethuddin Fazlûye'ye nisbetle Benî Fazlûye ve kuruluşundan sonraki ikinci emîri Nusreddin Hezâresb'e nisbetle Hezâresbîler olarak da bilinir. Emirliğin kurucuları bölgeye gelmeden önce Şam'da oturuyorlardı; Şam valisinin aralarından bazılarını öldürtmesi üzerine Azerbaycan'a göç etmek zorunda kaldılar. Bu göçün nasıl gerçekleştiği konusunda farklı görüşler vardır. Bunlardan birine göre buraya gelen Fazlûyîler, Gîlân emîrleriyle yakınlık kurarak bölgeye yerleştiler. Bir başka görüşe göre ise 500 (1107) yılında Ebü'l-Hasan Fadlevî liderliğinde 100 kadar aile Halep yakınlarından Luristan'a geldi ve buranın emîrine tâbi oldu. Lur-ı Büzürg hânedanlığının kurucusu sayılan Ebü'l-Hasan'ın torunlarından Muhammed b. Ali, Fars Atabegi Salgurlu Muzafferüddin Sungur'un (1148-1161) hizmetine girdi ve ölümü üzerine yerine geçen oğlu

Ebû Tâhir de bu hizmeti sürdürdü. Sungur, kendisine muhalefet eden Şebânkâre reislerinin üzerine yolladığı orduya Ebû Tâhir'in idaresinde yardımcı bir kuvvet gönderdi ve kazanılan zaferin ardından ona Kûhgîlûye'yi verdi. Daha sonra Luristan'a kadar gitme isteği kabul edilen Ebû Tâhir güzergâhındaki ele geçirdiği bütün yerleri Fars Atabegleri'ne bağladı. Ancak Luristan'da Sungur'un emrinden çıkarak kendisini atabeg ilân etti (550/1155). Ebû Tâhir, otuz dört yıl hükmettikten sonra öldüğünde yerine oğlu Nusreddin Hezâresb geçti (1204-1229). Îzec'i başşehir yapan Hezâresb'in bölgeyi geliştirip zenginleştirmesi üzerine Fars ve Arap kökenli kabileler buraya göç ettiler. Kısa sürede emirliğin sınırlarını genişleten Hezâresb kendisine yardımcı olan kardeşlerini çeşitli yerlere tayin etti ve oğlunu Bağdat'a göndererek Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh'tan atabeg unvanı aldı.

Hezâresb 626'da (1229) öldükten sonra bazı tarihçilere göre yerine oğlu İmâdüddin Pehlivan geçti ve 646'da (1248) vefatına kadar iktidarda kaldı. Birçok tarihçi ise onun adını zikretmeksizin Hezâresb'in yerine oğlu Tukli'nin geçtiğini söyler. Kaynaklar Tukli'nin, Sa'd b. Zengî tarafından bölgeye yapılan saldırılara karşı başarılı bir şekilde direndiğini, ordusunu Bağdat'ı almaya gelen Hülâgû Han'ın ordularıyla birleştirdiğini, ancak Hülâgû'nun halife dahil onbinlerce müslümanı öldürmesinden korkarak Luristan'a kaçtığını, fakat Hülâgû'nun katliamından onun da kurtulamadığını (656/1258) yazmaktadır. Tukli'den sonra Lur-ı Büzürg tahtına Moğollar'ın tayin ettiği kardeşi Şemseddin Alp Argun çıktı. On beş yıl boyunca tahtta kalan Argun, Moğollar'ın harabe haline getirdiği birçok yeri yeniden imar etti. Argun'un 672'de (1274) ölümü üzerine emirliğe, gençlik dönemini İlhanlı Hükümdarı Abaka Han'ın sarayında geçiren Yûsuf Şah getirildi. Lur-ı Büzürg'ün başına geçtikten sonra da İlhanlı sarayında kalmaya devam eden Yûsuf Şah katıldığı savaşlardaki yararlılıklarından dolayı ödüllendirildi ve Abaka Han Huzistan, Kûhgîlûye, Fîrûzân ve Curbâzekān'ın (Gülpâyigân) yönetimini ona verdi. Yûsuf Şah'ın ardından 687'de (1288) emirliğe gelen I. Efrâsiyâb'ın hâkimiyet alanını büyütme planları yüzünden Moğollar'la arası açıldı ve yönetimi altındaki şehirlerde bağımsız bir devlet kurmaya çalışırken onlarla çatışmak zorunda kaldı; ancak başarılı olamadı. İlhanlı Hükümdarı Gāzân Han önce onu Luristan'ın emirliğinde bıraktıysa da İlhanlılar'ın Fars bölgesi emîri Hurkudak'ın devamlı şikâyetleri üzerine idam ettirdi (695/1296).

Efrâsiyâb'ın yerine geçen kardeşi Nusretüddin Ahmed onun aksine İlhanlılar'a bağlı kaldı ve vergilerini muntazaman ödeyip hediyelerini gönderdi. Nusretüddin devlet vergilerinde düzenli bir dağılım sağlayarak üçte birini dinî kurumlara, üçte birini orduya ve üçte birini de kendi ailesine ve hizmetkârlarına bağlamıştı. 733 (1333) yılında ölümü üzerine yönetime oğlu Rükneddin II. Yûsuf Şah geldi ve İlhanlılar'ın son dönemlerinde Şüster, Hüveyze ve Basra'ya hükmetti. Ilımlı bir yönetici olan Yûsuf Şah 740'ta (1339) Şüster'de ölünce yerine kardeşi Muzafferüddin II. Efrâsiyâb geçti. İbn Battûta onu içkiyi çok seven ve cumadan başka günlerde dışarı çıkmayan bir kişi olarak tanımlar. II. Efrâsiyâb'ın zamanında İlhanlılar'la ilişkiler tamamen kesildi. Onun ölümünden (751/1350) sonra hânedanın âkıbetinin ne olduğu hakkında kesin bilgi yoktur; ancak bazı araştırmacılar, IX. (XV.) yüzyılın ortalarına kadar aynı aileden gelen ve sondan bir önceki,

827 (1424) tarihinde ölen birtakım emîrlerin varlığından söz etmektedir (EI2 [İng.], V, 827).

BİBLİYOGRAFYA

Müstevfî, Târîẖ-i Güzîde (Browne), s. 537-547; Mîrhând, Ravżatü’ṣ-ṣafâ˒, IV, 622-630; Gaffârî, Cihânârâ (nşr. Müctebâ Mînovî), Tahran 1342 hş., s. 169-172; Spuler, İran Moğolları, s. 180-183; Erdoğan Merçil, Fars Atabegleri, Salgurlular, Ankara 1975, s. 36-37; V. Minorsky, “Lur-i Buzurg”, EI² (İng.), V, 826-828; Ebü’l-Fazl Hatîbî, “Atabekân-ı Luristân”, DMBİ, VI, 500-504.

Rıza Kurtuluş

LUR-ı KÛÇEK

(لر كوچك)

Luristan'ın kuzey ve batısında hüküm süren mahallî emirlik (1184-1597).

Başşehirleri Hürremâbâd olan bu atabegler hânedanına kurucusu ve ilk emîri Şücâüddin Hurşîd'e nisbetle Benî Hurşîd ve Hurşîdîler de denilir. Luristan'ın Cengruî kabilesine mensup olan Şücâüddin Hurşîd b. Ebû Bekir, Selçuklular'ın son zamanlarında Luristan ve Hûzistan'da hüküm süren Hüsâmeddin Şuhlî'nin hizmetinde bulundu. Bir müddet sonra Hüsâmeddin tarafından Luristan şahnesi olarak tayin edildi. Hüsâmeddin Şuhlî'nin vefatı üzerine Şücâüddin bağımsız hareket etmeye, bölgedeki otoritesini gittikçe arttırmaya ve hâkimiyet alanını genişletmeye başladı, Luristan'ın kuzey ve batı bölgelerinde tam bir hâkimiyet kurdu (580/1184).

Şücâüddin mensup olduğu, ancak o sırada rakibi Sürhâb b. Ayyâr tarafından idare edilmekte olan Cengruîler'le mücadele etti ve Diz-i Siyâh Kalesi'ni ele geçirdi. Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh'ın bazı yerleri kendisine bırakması yönündeki isteğini kabul etmeyince kardeşi Nûreddin Mahmûd ile birlikte Bağdat'ta hapse atıldıysa da daha sonra kurtularak yeniden Luristan'a gelip Lur-i Kûçekler'in başına geçti ve Luristan'ı yağmalayan Türk asıllı Bayat kabilesini bölgeden uzaklaştırdı. Yeğeni Seyfeddin hileyle oğlu Bedreddin'i öldürünce 100 yaşına varmış olan Şücâüddin oğlunun üzüntüsünden vefat etti (621/1224). Yerine geçen Seyfeddin Rüstem b. Nûreddin âdil bir yönetim kurdu. Irak emîrlerinin baş edemediği yol eşkıyalarını ortadan kaldırdı. Ancak hânedan içi çekişmeler bu emîr zamanında da sürdü. Seyfeddin öldürülünce hânedanın başına kardeşi Şerefeddin Ebû Bekir geçti. İktidarını güvenceye alan Şerefeddin'in ölümünün ardından başa geçen kardeşi İzzeddin Gerşâsb zamanında da taht kavgaları devam etti. Bağdat'ta bulunan Bedreddin'in oğlu Hüsâmeddin Halîl, Luristan'a dönüp İzzeddin'i yendikten sonra yönetime hâkim oldu. Hüsâmeddin Halîl 640 (1242-43) veya 643 (1245-46) yılında Türkmenler'le yaptığı savaşta öldürülünce kardeşi Bedreddin Mes'ûd mücadeleyi sürdürdü (1242-1258). Halife Müsta'sım-Billâh'ın başkumandanı olan Süleyman

Şah'ın Hülâgû Han'ın Bağdat'ı işgal ettiği 656'da (1258) öldürülmesi üzerine Abaka Han, Tâceddin b. Hüsâmeddin Halîl'i atabeg tayin etti (677/1278-79). Onun da Abaka Han tarafından idam ettirilmesiyle yerine oğulları Feleküddin Hasan ile İzzeddin Hüseyin geçti. Cemâleddin Hıdır b. Tâceddin, Hüsâmeddin Ömer b. Şemseddin, Şemseddin Mahmûd ve İzzeddin Muhammed dönemlerinde de ülke aynı mücadelelere sahne oldu. Bunların ardından Lur-ı Kûçek'in başına ilk defa bir kadın, İzzeddin'in hanımı Devlet Hatun geçti (716/1316 veya 720/1320). Vezir Hâce Muhammed Câgîrî ile birlikte devleti başarıyla yöneten Devlet Hatun, daha sonra yönetimi Moğollar'ın baskısı üzerine kardeşi İzzeddin Hüseyin'e bırakmak zorunda kaldı. İzzeddin, Ebû Said Bahadır Han'ın menşuruyla hânedanı on dört yıl yönetti. Ölümünün ardından yerine oğlu Şücâüddin Mahmûd geçti ve harabe haline gelen

bölgeyi yeniden imar etti. Komşu emirlikler olan Muzafferîler ve Celâyirliler'le dostane ilişkiler kurdu. Mahmûd 750'de (1349) kendi adamları tarafından öldürülünce yerine geçen oğlu Melik İzzeddin zamanında 788 (1386) yılında bölge Timur'un saldırısına mâruz kaldı ve Hürremâbâd Kalesi tamamen tahrip edildi. İzzeddin'in bu olaydan sonraki âkıbeti meçhuldür. Bazı rivayetlerde kendisinin 790'da (1388) Rûmiyân Kalesi'nde hapsedildiği, oğlunun da Türkistan'a sürüldüğü belirtilir. Üç yıl sonra serbest bırakılan baba oğul Muzafferîler'in hâkimiyet alanlarını genişletmesine yardımcı oldular. İzzeddin 806'da (1403-1404) öldürüldü. Oğlu Sîdî Ahmed, Timur'un ölümü üzerine (807/1405) Lur-ı Kûçekler'in başına geçti. Onun vefatıyla yönetime kardeşi Şah Hüseyn-i Abbâsî geldi. Şah Hüseyin'in oğlu Şah Rüstem Abbâsî Lur-ı Kûçekler'in devamını sağladı ve Şah İsmâil ile iş birliği yaptı. Bu dönemde Lur-ı Kûçek'in başında bulunanlar Safevîler'in Luristan valisi konumunda idiler. Son Lur-ı Kûçek emîri Şahverdi b. Muhammedî'nin 1006 (1597-98) yılında Safevî Hükümdarı Şah Abbas tarafından öldürülmesiyle hânedan son buldu. Lur-ı Kûçek döneminde Luristan'ın idarî ve askerî yapısı hakkında fazla bilgi yoktur. Bunun sebebi hayatlarını kabile şeklinde sürdürmüş olmalarıdır. Buna rağmen zaman zaman büyük ordular kurmuşlardır. Bazı kaynaklar, Feleküddin Hasan ve İzzeddin Hüseyin döneminde 17.000 kişilik orduların bulunduğunu kaydeder.

BİBLİYOGRAFYA

Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (Browne), s. 547-557; Gaffârî, Cihânârâ (nşr. Müctebâ Mînovî), Tahran 1343 hş., s. 172-174; Müneccimbaşı, Sahâifü'l-ahbâr, II, 598-600; Spuler, İran Moğolları, s. 183-184; a.mlf., "Atābakāne Lorestān", EIr., II, 897-898; Abbas İkbâl-i Âştiyânî, Târîḫ-i Moġol, Tahran 1364 hş., s. 450-452; V. Minorsky, "Lur-i Kûçek", İA, VII, 77-79; a.mlf., "Lur-i Kūčik", EI² (İng.), V, 828-829; Ebü'l-Fazl Hatîbî, "Atâbekân-ı Luristân", DMBİ, VI, 504-509.

Rıza Kurtuluş

LURİSTAN

(لرستان)

İran’ın güneybatısında bir eyalet.

Batıdan Irak, güneyden Hûzistan, kuzeyden Hersin ve Nihâvend, doğudan Rûdsezâr ile sınırlıdır. Kavar dağı burayı Puşt-i Kuh (dağ ardı) ve Pîşkuh (dağ önü) adlarıyla ikiye ayırır. Yüzölçümü 28.817 km² olan eyaletin nüfusu 1.671.706 (2002), merkezi Hürremâbâd (293.100), diğer şehirleri Durûd, Alîgûderz, Eznâ, Burûcird, Kûhdeşt ve Nûrâbâd’dır. Kuhistan da denilen bölge bu adından anlaşılacağı üzere dağlık bir yerdir. En yüksek dağı Eşteran (4050 m.), diğer yüksek yerleri sırasıyla Vîlûr, Kemrîste, Gurîn ve Sefîd dağlarıdır. Bölge akarsu bakımından zenginliğiyle göze çarpar; Semîre, Keşkân ve Sezâr bunların en büyükleridir. Eyaletin ekonomisi tarıma dayanır. Başlıca ürünler tahıl (buğday, arpa, pirinç), endüstri bitkilerinden pamuk ve şeker pancarı ve çeşitli meyvelerdir (özellikle ceviz ve badem).

Bölgenin etnik yapısında çoğunluğu Lurlar teşkil etmektedir. Hakkında ilk bilgileri Hamdullah el-Müstevfî’nin verdiği bu halk ağırlıklı olarak Luristan’da yaşar; ancak başka bölgelerde de bazı aşiretlerine rastlanır. Hayat tarzları yerleşik çiftçilik ve yarı göçebe hayvancılık şeklindedir; petrol bulunmasından sonra bir kısmı Ahvaz ve Abadan’a doğru göç ederek sanayi dalında çalışmaya başlamıştır. Lurlar Doğu ve Batı Lurları adı altında farklı aşiretlere ayrılmıştır. Öz Lur, Bahtiyârî, Memsenî, Kuhgîlûye Buyer Ahmed, Şûlî ve Hayyâtdâvûdî başlıca aşiret kollarıdır. Lur dili Farsça ile Kürtçe arasında geçit aşaması teşkil eder. Bazı dilciler Lurca’nın binyıl önce Farsça’dan ayrıldığını savunurlar. Lurca’nın batı ve doğu olmak üzere iki ana lehçesi vardır. Dinî inançları bakımından çoğu İmâmiyye Şîası’na mensuptur. Son zamanlarda şehirlerde yaşayan birçok Lur aşiret geleneklerinden koparak modern hayata ayak uydurmuştur.

Luristan’ın uzun ve medeniyet açısından önemli bir tarihi vardır. Milâttan önce III. binyılda buranın ilk sakinleri Elâmlılar’la Kaşşular’dı. Bölgenin

İranlı kabilelerle iskânı Pers, İskender, Part ve Sâsânî imparatorlukları döneminde hızla artmıştır. Sâsânîler devrinde Luristan Pehle veya Pehlü adıyla biliniyor ve bir vali tarafından yönetiliyordu. Hürremâbâd, Burûcird ve Şâpûr bölgenin en eski şehirleridir. 21 (642) yılında Nihâvend Savaşı'ndan sonra müslümanların hâkimiyetine giren ve Kuhistan adının aynı anlamda Arapça'sı olan Cibâl adıyla bilinen bölge, iki buçuk asır süren Emevîler ve Abbâsîler zamanında yine valiler tarafından yönetildi; ardından Saffârîler, Büveyhîler ve Kâkûyîler gibi İran kökenli hânedanların hâkimiyet alanına girdi. Selçuklular zamanında Bersekiyân adlı bir Türk aşireti yönetimi ele geçirdi ve hâkimiyetini Lur-ı Kûçek hânedanı zamanına (1184-1597) kadar sürdürdü. Timur bir müddet bölgeye hâkim oldu ve Şûs şehrinde ikamet etti. Bölge merkezli ilk emirlikler atabeglikler şeklinde gerçekleşti. Luristan'ın güneydoğusunda Lur-ı Büzürg (1155-1424) ve kuzey ve batısında Lur-ı Kûçek adlarıyla kurulan bu atabeglikler zaman zaman birer İlhanlı vilâyeti statüsüne girdilerse de Safevîler dönemine kadar varlıklarını korudular. Bir ara 998'de (1590) İstanbul'da yapılan antlaşmaya göre Osmanlı idaresine bağlanan Luristan'ı Şah I. Abbas Safevîler'e tam olarak bağladı (1603). Kaçarlar devrinde idarecilerin Lurlar'a karşı olan olumsuz tutumları yüzünden bölge çok sıkıntı çekti; birçok Lur kabilesi göç etmek zorunda kaldı. 1820'li yıllarda Bahtiyârîler'le Kaçarlar arasında şiddetli çatışmalar oldu. Nâsırüddin Şah zamanında Kaçarlar Lurlar'a büyük bir baskı uyguladılar ve bir kısmını bölgeden sürdüler. Bu sebeple o dönemde daha çok Lurlar'ın az bulunduğu Puşt-i Kuh bölgesi imar edildi.

Pehlevîler iktidarı ele geçirdiklerinde düzenli bir ordu kurup aşiretlerin silâhlı güçlerini dağıtmaya başlayınca Luristan'da 1921-1933 yılları arasında şiddetli çatışmalar meydana geldi ve hükümet kuvvetleri bölgeyi güçlükle kontrolüne alabildi. Bundan sonra İran siyasetinde etkin rol oynayan Lur aşireti mensupları 1963'te Muhammed Rızâ Şah'ın yaptığı "ak devrim"e karşı bir isyan başlattılar ve isyan ancak ordunun sert müdahalesiyle bastırılabildi.

BİBLİYOGRAFYA

Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (Browne), s. 535-536; E. Fodor - W. Curtis, Islamic Asia, The Hague 1974, s. 259-264; G. Fazel, “Lud”, Muslim Peoples: A World Ethnographic Survey (ed. R. V. Weekes), Westport-Conneticut 1984, I, 446-451; Abdülhüseyin-i Saîdiyân, Serzemîn u Merdüm-i Îrân, Tahran 1369 hş., s.1057-1083; Abdürrefî‘ Hakīkat, Ferheng-i Târîḫî ve Coġrafyâ-yi Şehristânhâ-yi Îrân, Tahran 1374, s. 524-531; Ali Muhammed Peştdâr, “Lurhâ ve Luristân ez Didgâh-i Vilademir Minorsky”, Îrânşinaḫt, sy. 7, Tahran 1376 hş./1998, s. 160-183; V. Minorsky, “Lurlar”, İA, VII, 83-90; a.mlf., “Luristān”, EI^{2} (İng.), V, 829-832.

Rıza Kurtuluş

LÛT

(لوط)

Kur’an’da adı geçen bir peygamber.

Tevrat’ta Terah’ın çocuklarından Haran’ın oğlu ve İbrâhim’in yeğeni olarak gösterilir. İslâm öncesi Arap toplumunda bilinmeyen lût kelimesinin İbrânîce veya

Süryânîce olduğu ileri sürülmektedir (Jeffery, s. 255; Mustafavî, X, 258). Haran Ur şehrinde öldükten sonra Terah oğlu İbrâhim’i, gelini Sâre’yi ve torunu Lût’u alarak Harran’a gelmiş, Terah Harran’da öldükten sonra Hz. İbrâhim yeğeniyle birlikte Ken‘ân diyarına gitmiştir (Tekvîn, 11/27; 12/5). Lût, İbrâhim’in Mısır yolculuğuna da katılmış (Tekvîn, 13/1), Ölüdeniz (Lut gölü) yazmalarından Genesis Apocryphon’a göre Firavun’un görevlilerine karşı İbrâhim’in sözcülüğünü yapmış, pek çok mülk edinmiş ve orada evlenmiştir (IDB, III, 162; Ejd., XI, 508). Mısır’dan tekrar Ken‘ân diyarına dönen Hz. İbrâhim ile Lût’un çok miktarda koyun ve sığır sürüleri vardı. Buna karşılık bölgede az sayıda kuyu bulunduğu için adamları arasında tartışmalar çıkınca Lût onlardan ayrılarak verimli Erden havzasına yönelmiş ve Sodom çevresinde (günümüzde Ölüdeniz’in güneyindeki Usdum tepesi civarında) çadırlarını kurmuştur. Erden havzasındaki Sodom, Gomore (Gomorre = Gomerrhe), Adma, Tseboim ve Bela şehirlerinin halkı Elâm Kralı Kedorlaomer’e isyan edip yenilince Lût da esir alınmış, ancak yeğeniyle ilgisini kesmeyen İbrâhim tarafından kurtarılmıştır (Tekvîn, 14/1-16).

Tevrat’a göre Sodom halkı Rabb’e karşı günahkârdır; orada her türlü ahlâksızlık, özellikle de cinsî sapıklık yaygındır (Tekvîn, 13/13; 18/20; 19/4-5; Hezekiel, 16/49-50). Bunları cezalandırmakla görevli melekler insan sûretine girip misafir olarak İbrâhim’e gelirler. Tanrı, Sodom ve Gomore’nin günahının çok ağır olduğunu ve helâk edileceklerini bildirir. İbrâhim ise oradaki iyi insanların hatırına bu kararın gerçekleşmemesi için yalvarınca kendisine eğer on iyi kişi varsa oranın helâk edilmeyeceği vaad

edilir, ancak on kişi bile bulunamaz. Akşam vakti Sodom'a varan iki melek şehrin kapısında oturan Lût'un daveti üzerine ona misafir olurlar. Halk evin çevresini sararak Lût'tan misafirlerini kendilerine teslim etmesini ister. Lût ise her istenileni yapabileceğini, hatta kızlarını kendilerine teslim etmek suretiyle feda edebileceğini, ancak misafirlerini vermeyeceğini söyler. Halk Lût'u tehdit ederek kapıyı kırmaya kalkışınca melekler müdahale ederek Lût'u içeriye alır ve dışarıdakileri evin kapısını bulamayacak şekilde kör ederler.

Melekler Lût'a şehri harap edeceklerini, aile fertlerini alıp burayı terketmesini bildirirler. Lût ağır davranınca melekler karısını ve iki kızını şehrin dışına bırakırlar; onlara arkalarına bakmadan dağa kaçmalarını tembih ederler. Lût kısa sürede dağa varmanın zor olduğunu, ancak yakındaki küçük şehre ulaşabileceklerini söyler. Güneş doğarken Tsoar'a varırlar. Arkalarından Sodom ve Gomore'ye göklerden kükürt ve ateş yağdırılır. Şehirler, bütün havza ve oralarda yaşayanların hepsi bitkilere varıncaya kadar helâk edilir. Lût'un karısı da meleklerin uyarısına rağmen kaçarken geriye baktığından bir tuz direği oluverir (Tekvîn, 18/1; 19/26; Petrus'un İkinci Mektubu, 2/6-7). Tsoar'da kendini güvende hissetmeyen Lût iki kızıyla birlikte Ölüdeniz'in doğusundaki dağlara çekilir ve bir mağaraya sığınır. Tevrat'ta Lût ile ilgili çok ağır bazı iftiraların dışında (Tekvîn, 19/30-38) başka bilgi yoktur. Hz. İbrâhim'den ayrıldıktan sonra Lût, İsrâiloğulları tarihi için önemini yitirdiğinden onun ne kadar yaşadığı, nerede vefat ettiği bilinmemektedir. Bir rivayete göre Lût'un kabri el-Halîl'in (Hebron) doğusunda Benî Naîm köyü yakınındadır (DB, IV/1, s. 365). Kitâb-ı Mukaddes'teki Lût oğulları ifadesi hem Moablılar'ı hem Ammoniler'i içine almaktadır (Tesniye, 2/9, 19; Mezmur, 83/8).

Yahudi tarihçisi Josephus, Lût'un karısının tuz sütunu haline dönüşmüş olan kalıntısını gördüğünü söylemekte, Romalı Saint Clement ve Saint Irenee de bu sütunun kendi dönemlerinde mevcut olduğunu nakletmektedir. Tenkitçiler tarafından gerçek dışı sayılan bu husus XVII. yüzyıldan itibaren çeşitli şekillerde açıklanmaktadır. Bunlardan en mâkul görüneni, ısınan ve eriyen tuz yığınlarının içinde kalarak öldüğü için Lût'un karısının tuz sütunu şeklinde tasvir edilmiş olmasıdır. Buna göre fırtına çıktığında göl sahilleri tamamen köpük ve tuz tabakasıyla kaplanmış, Sodom ve Gomore'nin helâkinde ise çok daha büyük tuz dalgaları geride kalan kadını

yakalayıp tuzla örtmüştür. Nitekim Ölüdeniz'in güneybatısında tamamıyla tuz kayasından ibaret Usdum denilen bir tepe bulunmakta, bu tepenin doğu tarafında 15 m. boyundaki bir tuz sütunu Lût'un karısı kabul edilmektedir (DB, IV/1, s. 365-366). Ayrıca kükürtlü Usdum tepesi bölgesinde heykeli andıran çok sayıda tabii şekil mevcuttur (Ancien Testament, s. 72).

Kitâb-ı Mukaddes dışı kaynakların bazısında Lût fazileti sebebiyle övülmekte ve Tekvîn'deki (18/23) sâlih sıfatının ona ait olduğu kabul edilmekteyse de yahudi din âlimlerinin onun hakkındaki kanaatleri pek müsbet değildir. Tevrat'ta olduğu gibi Tevrat dışı yahudi dinî literatüründe de Lût ile ilgili olarak İslâm'ın nübüvvet anlayışıyla bağdaşmayan pek çok iddia ve iftira yer almaktadır. Talmud'a göre Lût, Sodom'la birlikte helâk olmaktan ancak İbrâhim'in şefaatiyle kurtulmuştur; bu da Mısır'da eşi için kız kardeşimdir dediğinde İbrâhim'in yalanını açığa çıkarmamasının bir mükâfatıdır. Onun asıl mükâfatı Mesîh'in Moablı Rut ve Amonlu Naamah kanalıyla onun soyundan gelmesidir. Bu rivayette Lût'un 142 yaşında vefat ettiği kaydedilmektedir (Ginzberg, I, 291).

Kur'ân-ı Kerîm'de yirmi yedi yerde ismen zikredilen Lût'un İbrâhim'in tebliğini kabul ettiği (el-Ankebût 29/26), onunla birlikte bereketli ülkeye ulaştırıldığı (el-Enbiyâ 21/71), peygamberlerden olduğu (es-Sâffât 37/133), diğer peygamberler gibi âlemlere üstün kılındığı (el-En'âm 6/86), ona hüküm ve ilim verildiği, sâlihlerden olduğu ve ilâhî rahmete kabul edildiği (el-Enbiyâ 21/74-75) bildirilmektedir. Tevrat'ta iddia edildiği gibi Lût, amcası İbrâhim'in çobanlarıyla kendi çobanları arasında çıkan bir anlaşmazlık üzerine ve mümbit toprakları tercih ettiği için değil peygamber olarak görevlendirilip gönderildiği için (es-Sâffât 37/133) Sodom'a gitmiştir. Kavmine Allah'a karşı gelmekten sakınmalarını, kendisine itaat etmelerini, kadınlar yerine erkeklerle beraber olmalarının büyük ahlâksızlık ve günah olduğunu bildirmiş, bundan vazgeçmelerini istemiştir. Kavmi ise işlerine karışmaya devam ettiği takdirde sürgün edileceğini söylediği gibi, "Eğer doğru söylüyorsan bizi tehdit ettiğin azabı getir" diye kendisine meydan okumuştur. Bunun üzerine Lût onların yaptıklarının vebalinden kendini kurtarması için Allah'a dua etmiştir (el-A'râf 7/80-81; eş-Şuarâ 26/160-166; en-Neml 27/54-55; el-Ankebût 29/28-30). Lût'un duasını kabul eden Allah ahlâksız kavmi helâk etmek üzere Cebrâil, Mîkâil ve İsrâfil oldukları nakledilen üç meleği görevlendirir (Fîrûzâbâdî, VI, 56).

Melekler genç ve yakışıklı birer erkek sûretinde önce Hz. İbrâhim'e gelip İshak'ın doğumunu müjdelerler, ayrıca Lût kavmini helâk etmek üzere geldiklerini haber verirler (Hûd 11/69-70; el-Hicr 15/57-58; el-Ankebût 29/31). İbrâhim, Lût'un onlarla beraber yaşadığını hatırlatarak

helâkin biraz tehiri ve inananların kurtulması konusundaki temennilerini Allah'ın elçilerine tekrarlar (Hûd 11/74). Hz. İbrâhim'in meleklerle konuşmasının ayrıntıları Kur'an dışı İslâmî kaynaklarda yer almaktadır; benzer bir konuşma Tevrat'a göre Tanrı ile İbrâhim arasında geçmiştir. Hz. İbrâhim meleklere, içinde 400 mümin bulunan bir yeri helâk edip etmeyeceklerini sorar ve oranın helâk edilmeyeceği sözünü alır. Ardından rakamı kademeli bir şekilde ona kadar indirir, fakat orada on mümin bile yoktur (Taberî, Târîḫ, I, 153; Fahreddin el-Râzî, XVIII, 29-30; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, I, 119). Bunun üzerine melekler azap emrinin geldiğini, fakat Lût'un ve ailesinin kurtulacağını bildirirler (Hûd 11/76; el-Ankebût 29/31-32).

Melekler Lût'un yaşadığı yere gelince Lût daha önce hiç görmediği bu yabancıları evinde misafir eder. Bir taraftan da kavminin yapacağı kötülüğü düşünerek içi daralır (Hûd 11/77). Misafirlerden haberdar olan halk toplanıp evi kuşatır ve misafirlerin kendilerine teslim edilmesini ister. Lût kendisini misafirlerin yanında rezil etmemelerini, isterlerse kızlarıyla evlenebileceklerini, ancak misafirlerden vazgeçmelerini söyler. Fakat onlar Lût'a, başkalarının işine karışmaktan ve yabancıları evine almaktan kendisini menettiklerini hatırlatarak isteklerinde ısrar ederler. Lût, "Keşke size karşı koyacak gücüm olsaydı" diyerek sıkıntısını dile getirir (Hûd 11/77-80; el-Hicr 15/67-71). Bunun üzerine melekler Allah'ın elçileri olduklarını, kavminin kendisine ve ailesine zarar veremeyeceğini, geceleyin şehri terketmesini, sabaha yakın azabın geleceğini, karısı dahil kavminin helâk edileceğini bildirirler (Hûd 11/81). Öte yandan dışarıda evi kuşatan ve içeri girmeye uğraşan halkın gözlerini kör ederek (el-Kamer 54/37) onları evin çevresinden uzaklaştırırlar. Lût ve ailesi şehirden çıkar, sabaha karşı da şehrin altı üstüne getirilir, üzerlerine balçıktan pişirilmiş, kat kat taşlar yağdırılır ve Lût'un kavmi karısıyla birlikte helâk edilir (el-A'râf 7/83-84; Hûd 11/81-83; el-Hicr 15/65, 73-74; el-Kamer 54/37-39; et-Tahrîm 66/10). Kaynaklarda, Lût'un yaşadığı yer ve çevresinin altının üstüne getirilmesi sebebiyle "mü'tefikât" diye adlandırıldığı belirtilmektedir (Taberî,

Câmiʿu'l-beyân, XII, 97-98).

Lût'un ısrarla misafirleri isteyen kavmine kızlarıyla evlenmelerini teklif etmesi, onların cinsî sapıklığı bırakarak kavminin kızlarıyla evlenmeleri veya kendisinin evli olmayan kızlarını nikâhlamaları şeklinde yorumlanmaktadır. Çünkü kavminin yaptığını kötülük ve pislik olarak niteleyen Lût ailesi ahlâksız kavmi tarafından alay maksadıyla "temiz kalmak isteyen insanlar" olarak takdim edilmekte (en-Neml 27/56), diğer taraftan gayri meşrû ilişkileri bırakıp kızlarla evliliği tavsiye eden Lût bunun kendileri için daha temiz olduğunu belirtmektedir (Hûd 11/78).

Hadislerde Lût'un Hûd sûresinde yer alan temennisiyle (11/80) Lût kavminin yaptığı kötülüğü işleyenlere Allah'ın lânet edeceği ve onların öldürülmesi gerektiği bildirilmektedir (Müsned, I, 217, 300, 309; Buhârî, "Enbiyâʾ", 11, 15, 19; Müslim, "Feżâʾil", 152, 153). Lût ve kavmiyle ilgili olarak Kur'an ve hadis dışındaki İslâmî kaynaklarda yer alan çeşitli rivayetler (Sa'lebî, s. 80) çoğunlukla yahudi kaynaklarındaki bilgilere dayanır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 217, 300, 309; Buhârî, "Enbiyâʾ", 11, 15, 19; Müslim, "Feżâʾil", 152, 153; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, Beyrut 1980, VIII, 234-237; XII, 78-98; XIV, 41-47; a.mlf., Târîḫ (Ebü'l-Fazl), I, 153; Sa'lebî, ʿArâʾisü'l-mecâlis, s. 78-81; Fahreddin er-Râzî, Mefatîḥu'l-ġayb, Beyrut, ts. (Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî), XVIII, 29-30; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, I, 119; Fîrûzâbâdî, Beṣâʾir (nşr. M. Ali en-Neccâr), Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), VI, 55-56; J. Bonaccorsi, "Lot", DB, IV/1, s. 363-365; a.mlf., "Lot (Femme de)", a.e., IV/1, s. 366; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur'ān, Baroda 1938, s. 254-255; Ancien Testament, s. 72; Mustafavî, et-Taḥḳīḳ, X, 256-260; Mustafa Âsım Köksal, Peygamberler Tarihi, Ankara 1993, s. 245-258; Cavit Yalçın, Kavimlerin Helakı, İstanbul 1996, s. 41-53; Cemalettin Sancar, Kur'an'da Helak Olan Kavimler (doktora tezi, 1996), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 70-79; Nuri Tok, Kur'an'da Sünnetullah ve Helak

Edilen Kavimler, Samsun 1998, s. 110-113; L. Ginzberg, The Legends of the Jews, Baltimore 1998, I, 253-257, 291; L. Hicks, “Lot”, IDB, III, 162-163; J. P. Harland, “Sodom”, a.e., IV, 395-397; “Lot”, EJd., XI, 507-509.

Ömer Faruk Harman

TÜRK EDEBİYATI.

Hz. Lût Türk edebiyatında şahsı, misafirlerini ağırlaması, yapılan tehditlere aldırmadan sonuna kadar onları himaye etmesi, karısının kendisine ve misafirlerine karşı davranışı, hanımının misafirleri ihbar etmesi ve söz dinlememesi sebebiyle taş kesilerek cezalandırılması, kavminin ahlâksız davranışları, onlara yaptığı nasihatler ve bu nasihatleri dinlemeyen kavminin cezalandırılması gibi konularda yoğunlaşmış kıssalar ve menkıbelerde daha çok dinî-didaktik eserlerde yer almış bir peygamberdir.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin Meṡnevî’sinde Lût ile ilgili hikâyeler bulunmaktadır. Cinânî, Cilâü’l-kulûb’un “Der Mezemmet-i Sıfat-ı Muğlimî ...” başlığını taşıyan ve, “Gel ey kavm-i Lût ile hemkâr olan / Siyeh-rûy u bed-hûy u mekkâr olan” beytiyle başlayan beşinci bölümünde insanları Lût kavminin yaptığı ahlâksızlıklardan kaçınmaya davet eder. Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin kaleme aldığı Fuṣûṣü’l-ḥikem’in on üçüncü bölümü “Kelime-i Lûtiyye’de Mündemiç Olan Hikmeti Melkıyye Beyanındadır” adını taşımakta ve Lût’un tasavvuf bakımından hikmeti melkıyye ve hikmeti kaderiyyeyi temsil ettiği anlatılmaktadır (Konuk, s. 51-79).

Neşâtî’nin manzum Hilye-i Enbiyâ’sı (İstanbul 1293), Dursunzâde Abdülbâki Efendi’nin mensur Hilye-i Enbiyâ ve Çehâryâr-ı Güzin’i (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 390), Nûrî mahlaslı bir şairin Hilye-i Peygamberân’ı ile (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1715/5) aynı adı taşıyan, levhalar halinde düzenlenmiş, yazarı bilinmeyen mensur bir hilyede de (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1181) Hz. Lût’un hilyesine yer verildiği görülmektedir.

Lût’tan bahseden, İsrâiliyat dahil çeşitli kaynaklardan derlenmiş Türkçe tarihlerle kısas-ı enbiyâ türü eserler arasında Âlî Mustafa Efendi’nin Künhü’l-ahbâr’ının birinci bölümü, Kâtib Çelebi’nin Takvîmü’t-

tevârîh'inin birinci kısmı, Ramazanzâde Mehmed Kudsî Efendi'nin Mir'ât-ı Kâinât'ının ikinci kısmı, Şeyhülislâm Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'nin Mir'âtü's-safâ fî ahbâri'l-enbiyâ'sı ile Cevdet Paşa'nın Kısas-ı Enbiyâ'sı gibi eserlerde yer alan ilgili bölümler zikredilebilir (Cemiloğlu, s. XIV-XXI).

Divan ve halk şairleri şiirlerinde Hz. Lût'tan ve onunla ilgili hususlardan bahseden bazı beyitlere yer vermişlerdir. Yahyâ Bey'in, "Lût kavmi ki edip cürm ü günâh / Oldu günden güne gümrâh-ı tebâh" beyti bunlardandır. Âşık Tâlibî Kılıç'ın, "Lût'un kavmi çirkin işler işledi"; Ruhsatî'nin, "Cihan Lût kavmidir çoğaldı şimdi"; Canımoğlu'nun "Lût kavmine ateş yağdı semâdan"; Cemal Hoca'nın, "Lût'a bakın ibret alın bu sözden" mısraları ahlâksızlığın arttığını, bunların cezalandırılacağını ihtar eden örneklerdir. Huzûrî, "Köyün dönsün kavm-i Lût'un gölüne" derken zulmedenlere beddua için Lût gölünü teşbih yoluyla zikretmekte ve günümüzde daha çok Ölüdeniz adıyla anılan bu mevkiin Türk-İslâm kültüründeki yaygın adını zikretmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Cinânî, Cilâü'l-kulûb (haz. Mustafa Özkan), İstanbul 1990, s. 216-225; Neşâtî, Hilye-i Enbiyâ (haz. H. İbrahim Şener, DÜİFD, I [1983] içinde), s. 295; Abdülbâki Gölpınarlı, Mesnevî Şerhi, İstanbul 1974, VI, 733; ayrıca bk. İndeks; Ahmet Avni Konuk, Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi (haz. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın), İstanbul 1990, s. 51-79; İsmet Cemiloğlu, XIV. Yüzyıla Ait Bir Kısas-ı Enbiya, Ankara 2000, s. XIV-XXI, 162-163; Nevin Akkaya, Türk Halk Şiirinde Özel Adlar, Balıkesir 1999, s. 133-134; ayrıca bk. İndeks; Mustafa Uzun, "Hilye", DİA, XVIII, 46; Nevzat Kaya, "Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi", a.e., XXIV, 382.

Mustafa Uzun

LUT GÖLÜ

(بحر لوط)

Günümüzde bir kısmı İsrail, bir kısmı Ürdün sınırları içinde kalan göl.

Müslümanlar tarafından Hz. Lût'a izâfeten Lut gölü / Lut denizi adıyla, Batılılar arasında da içinde ve kıyılarında canlı yaşamadığından (sadece gölü besleyen Ürdün / Şeria nehrinin ağzında yosun gibi bazı yeşillikler görülür) ve hakkındaki ölümcül efsanelerden dolayı "Ölüdeniz" anlamına gelen adlarla tanınır. Kitâb-ı Mukaddes ile çeşitli Grek, Roma, Bizans ve Arap coğrafyacı, tarihçi ve seyyahlarının eserlerinde coğrafî-tarihî konumuna ve fizikî özelliklerine göre Doğu denizi, Araba (Vâdilaraba) denizi, Sodom ve Gomore denizi, Sogar denizi, Altüst Olmuş göl, Tuz denizi, Zift denizi, Fena Kokulu göl ve Ölüdeniz mânalarındaki çeşitli adlarla anılmıştır.

Lut gölü, üçüncü zamanın ikinci yarısında teşekkül etmiş Akabe körfezi-Vâdilaraba rift vadisinin devamı olan ve bir noktasında deniz seviyesinden 790 metreyi aşkın derinlikteki tabanı ile karaların en derin yerini oluşturan Gor (Gavr) çukurunun bir kesimine suların toplanmasıyla meydana gelen tektonik bir göldür. Doğu kıyısından çıkan ve "el-Lisân" (dil) denilen bir yarımada, gölü iki kesime ayırmakta ve derinliğin kuzeyde 410, güneyde sadece 10 m. kadar olduğu görülmektedir. Gölün suları yüzeyde ‰ 288, dipte ‰ 325 oranında tuzludur; dolayısıyla bu sularda yüzmek çok kolay fakat dalmak zordur. Gölün suları ayrıca yüksek oranlarda magnezyum klorür (‰ 102), sodyum klorür (‰ 79), kalsiyum (‰ 37) ve potasyum (‰ 15) klorürleriyle sodyum bromür (‰ 5) içerir. Dünyanın en tuzlu suyuna sahip olan gölün kıyıları, Sodom'dan çıkarken arkasına bakan Hz. Lût'un karısının tuzdan direk haline gelmesi gibi efsanelerin (Tekvîn, 19/26) doğmasına yol açan çeşitli şekillerde billûrlaşmış tuz kümeleriyle kaplıdır. Gölün suyunun terkibindeki, canlı barındırmamasına ve fena kokmasına sebep olan maddelerin yanında yüzeyinde de yer yer bitüm toplanmakta ve klasik kaynaklarda, gölün Lacus Asphaltitis adıyla anılmasına yol açan bu maddenin Nabatîler tarafından onu mumyalama işleminde kullanan

Mısırlılar'a satıldığı bilinmektedir. Bugün gölün suyu İsrail ve Ürdün kıyılarındaki arıtma tesislerinde ayrıştırılmakta ve içerdiği kimyasal maddeler ya sanayide kullanılmakta ya da ihraç edilmektedir.

Kur'an'da çevresinde gelişen olaylara temas edilen, fakat adı verilmeyen Lut gölünün dinler tarihinde ve Kitâb-ı Mukaddes arkeolojisinde önemli bir yeri vardır. İşledikleri büyük günahlar sonucu altüst edilen Sodom ve Gomore şehirleriyle (bk. LÛT) Tevrat'ta adları verilen aynı döneme ait diğer şehirlerin araştırılması faaliyetleri arkeologlar tarafından henüz kesin sonuçlara ulaştırılamamıştır ve bu konudaki çalışmalar halen sürdürülmektedir. XX. yüzyılın ilk çeyreğinden beri devam eden bu çalışmalar sırasında 1946-1956 yılları arasında gölün kuzeybatı kıyısındaki Kumran harabeleri yakınında bulunan mağaralarda keşfedilen ve Lut gölü yazmaları veya Kumran mağaraları yazmaları denilen, milâttan önce II - milâttan sonra I. yüzyıllara ait Ârâmîce ve İbrânîce belgeler, Kitâb-ı Mukaddes tarihi ve Hıristiyanlığın kökenleri açısından büyük bir önem taşımaktadır.

Nâsır-ı Hüsrev, Yâkūt el-Hamevî, İbn Battûta, Mes'ûdî, Makdisî ve İstahrî gibi İslâm coğrafyacılarının "el-Buhayretü'l-müntine" (fena kokulu göl) ve "el-Buhayretü'l-maklûbe" (altüst olmuş göl) gibi adlarla bahsettikleri Lut gölünü Evliya Çelebi hac dönüşü sırasında görmüş ve "Buhayre-i Sidrem" başlığı altında anlattığı gölün sahillerinde yerleşim olmadığını, sadece bir kenarında bir cami ile bunun kıble yönünde 200 evli bir köy bulunduğunu, burada oturanların müslümanlar, Ya'kūbîler ve yahudilerden oluştuğunu söylemiştir. Aynı şekilde bugün de yaşamaya elverişli olmaması sebebiyle gölün kıyılarında önemli bir iskâna rastlanmamakta ve çevrede daha çok sudaki kimyasal maddeleri değerlendirmeye yönelik faaliyetlerin sürdürüldüğü bazı küçük yerleşim merkezleri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Mes'ûdî, Mürûcü'z̠-z̠eheb (Meynard), I, 96; İstahrî, el-Mesâlik (Abdülâl), s. 13, 15, 56, 58; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 17, 19, 22; Yâkūt,

Muʿcemü’l-büldân, I, 516; Nâsır-ı Hüsrev, Sefernâme (nşr. Schefer), Paris 1881, s. 17-18; İbn Battûta, er-Riḥle, Kahire 1322, I, 38-39; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 555; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 516-517; C. Klein, On the Fluctuations of the Level of the Dead Sea since the Beginning of the 19th Century, Tel Aviv 1960 (Israel Water Commission, Hydrological paper, nr. 7); A. R. Millard, “Dead Sea”, The New Bible Dictionary, Leicester 1976, s. 298-299; F. F. Bruce, “Dead Sea Scrolls”, a.e., s. 299-301; G. Le Strange, Palestine under the Moslems (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, s. 64-67, 286-292; Besim Darkot, “Lut Gölü”, İA, VII, 91-93; R. Hartmann, “Baḥr Lūṭ”, EI[2] (Fr.), I, 961-962; M. Avi Yonah - E. Orni, “Dead Sea”, EJd., V, 1391-1396; J. Licht - F. E. Bruce, “Dead Sea Scrolls”, a.e., V, 1396-1407.

Mustafa L. Bilge

LUTF ALİ BEG

Lutf Alî Beg Âzer b. Âgā Hân-i Begdilî Şamlû-yi İsfahânî (ö. 1195/1781)

Tezkire yazarı ve şair.

20 Rebîülâhir 1134'te (7 Şubat 1722) İsfahan'da doğdu. Beydili (Beğdili) adlı bir Türkmen kabilesine mensuptur. Adını, Oğuz Han'ın altı oğlundan üçüncüsü olan İldeniz'in oğlu Beğdili Han'dan alan kabile Cengiz'in saldırısı üzerine İran'a göç etmiş, bir kolu İran'da kalan kabilenin diğer kolu Suriye'de yerleşmişti. Lutf Ali Beg'in ataları Suriye kolundan oldukları için Şamlu (Suriyeli) diye tanınmışlardır. Lutf Ali Beg'in ailesi, Timur'un Suriye'deki Türk kabile ve aşiretlerini anayurtlarına döndürmek üzere beraberinde götürdüğü ve Erdebil'de Safevîler'den Şeyh Alî-i Siyahpûş'un isteği üzerine serbest bıraktığı Türkler'in arasındaydı. Aile bu tarihten

itibaren hürriyetini borçlu olduğu Safevî hânedanına hizmet etmiştir.

Lutf Ali Beg'in doğduğu yıl Afganlılar İsfahan'ı ele geçirdiler. Bunun üzerine babası Âgā Han Lâr ailesiyle birlikte Kum'da yerleşmek zorunda kaldı. Lutf Ali Beg on dört yaşına kadar burada öğrenim gördü. Nâdir Şah döneminde babası Fars ve Fars sahilleri valiliğine tayin edildi. Lutf Ali Beg'in babasının bu görevinden de yararlanarak öğrenimini ilerlettiği tahmin edilebilir. Şiir yazmaya çok istekli olan Lutf Ali Beg, klasik şiire dönüş hareketinin temsilcilerinden Mîr Seyyid Ali Müştak'tan ve diğer şairlerden faydalandı. Şiirlerinde başlangıçta "Vâlih" ve "Nekhet", daha sonra "Âzer" mahlasını tercih etti. Babasının iki yıl valilik yaptıktan sonra ölmesi üzerine amcası ile birlikte hacca gitti. Dönüşte bir yıl Meşhed'de kaldı ve Şevval 1153'te (Ocak 1741) Nâdir Şah'ın Kuzey İran seferine katıldı. Seferden dönünce İsfahan'a yerleşti. Nâdir Şah'ın öldürülmesinin (1160/1747) ardından sırasıyla onun halefleri olan Ali Şah, İbrâhim Şah, III. Şah İsmâil Safevî ve Şah Süleyman dönemlerinde çeşitli görevlerde bulundu. Bunlardan sadece İbrâhim Mirza yönetiminde mektupçu kalemi başkanı (dârûga-i defteri dîvân-ı a'lâ) olarak çalıştığı bilinmektedir.

İran’ın karışık ve çalkantılı günlerinde yaşayan Lutf Ali Beg, Kum şehrinde inzivâya çekilip kendisini ilim meclislerinde sohbetlere verdi. Onun hangi tarihte inzivâya çekildiği konusunda bilgi bulunmamaktadır. Zira en önemli eseri olan Âteşkede’nin günümüze ulaşan nüshalarının hepsinde bu tarihin yeri boş bırakılmıştır. Lutf Ali Beg Kum’da vefat etti. Çok takdir ettiği şairlerden Hâtif-i İsfahânî ve Sabâhî onun ölümüne tarih düşürmüşlerdir.

Eserleri. 1. Âteşkede*. Lutf Ali Beg’e şöhretini kazandıran şairler tezkiresidir. Çeşitli defalar basılan eserin (Kalküta 1249; Bombay 1277, 1299) Hasan Sâdât Nâsırî tarafından yapılan tenkitli neşri yarım kalmıştır (I-III, 1336 hş. [1957], 1338 hş. [1959], 1340 hş. [1961]). 2. Dîvân. Kaside, gazel, terkibibend ve kıtalardan oluşan eseri Hasan Sâdât-ı Nâsırî yayımlamıştır (Tahran 1366 hş.). 3. Yûsuf u Züleyẖâ. Abdurrahman-ı Câmî’nin aynı adlı mesnevisi örnek alınarak yazılmıştır (yazmaları için bk. Münzevî, IV, 3331). 4. Gencînetü’l-Ḥaḳ. Sa‘dî’nin Gülistân’ına benzeyen bir eserdir (yazması için bk. İbn-i Yûsuf-i Şîrâzî, II, 453). 5. Defteri Nuhâsmân. Çağdaşı şairlerin hal tercümelerini ve şiirlerinden seçmeleri içerir (Âgā Büzürg-i Tahrânî, VII, 226). 6. Sâḳīnâme (nüshaları için bk. Münzevî, IV, 2857). 7. Muġannînâme (yazması için bk. a.g.e., IV, 3225). Türkçe şiirler de yazan Lutf Ali Beg’in ayrıca Âgā Muhammed Sâdık-ı Tefûşî’nin Sûz u Güdâz adlı mesnevisini takliden yazdığı Mes̱nevî-yi Âẕer adlı kısa bir mesnevisi vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Lutf Ali Beg, Âteşkede (nşr. Ca‘fer-i Şehîdî), Tahran 1337 hş., s. 363 vd.; Abdürrezzâk Bîg Dünbülî, Teẕkire-i Nigâristân-ı Dârâ (nşr. Abdürresûl Hayyâmpûr), Tebriz 1342 hş./1963, I, 154-162; a.mlf., Tecrübetü’l-ahrâr ve tesliyetü’l-ebrâr (nşr. Hasan Kādî Tabâtabâî), Tebriz 1349 hş./1971, I, 267-294, ayrıca bk. tür.yer.; Mahmûd Mirzâ Kaçâr, Sefînetü’l-Maḥmûdî (nşr. Abdürresûl Hayyâmpûr), Tebriz 1346 hş., I, 132-138; İbn Yûsuf-i Şîrâzî, Fihristi Kitâbḫâne-i Medrese-i ʿÂlî-yi Sipehsâlâr, Tahran 1316-18 hş., II, 452-456; Ahmed Ali Hân Sendilevî, Teẕkire-i Maḫzenü’l-ġarâʾib, Lahor

1968, s. 254-256; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Necef 1936, I, 4; VII, 226; Ahmed Gülçîn-i Meânî, Târîḫ-i Teẕkirehâ-yı Fârsî, Tahran 1348 hş./1969, I, 3-17; Münzevî, Fihrist, IV, 2857, 3225, 3331; Browne, LHP, IV, 282-284; Storey, Persian Literature, I/2, s. 868-873; Rızâzâde Şafak, Târîḫ-i Edebiyyât-ı Îrân, Tahran 1324 hş., s. 399; Rypka, HIL, s. 308, 453; Dihhudâ, Luġatnâme, XXIII, 208-209; Tahsin Yazıcı, "Lutf-Ali Bey", İA, VII, 93-96; J. H. Kramers - [J. T. P. de Bruijn], "Luṭf ʿAlī Beg", EI² (Fr.), V, 840-841; J. Matīnī, "Ãẕar (Adar) Bīgdelī", EIr., III, 183; Ca'fer-i Şiâr, "Âẕer-i Bîgdilî", DMBİ, I, 245-246.

Tahsin Yazıcı

LUTF ALİ HAN

İran’da hüküm süren Zendler’in son hükümdarı (1789-1794)

(bk. ZENDLER).

LUTFÎ

(ö. 897/1492 [?])

Çağatay şairi.

Doğum yeri genellikle Herat kabul edilmektedir. Janos Eckmann doğum tarihini 768 (1367) olarak gösterirken İsmail Hikmet Ertaylan 757 (1356) yılında dünyaya gelmiş olabileceğini söyler. Nevâî'nin gerek sûfîler tezkiresi Nesâyimü'l-mehabbe'de gerekse şairler tezkiresi Mecâlisü'n-nefâis'te verdiği bilgilere göre Mevlânâ Lutfî, gençlik yıllarında iyi bir tahsil görüp Arapça ve Farsça ile zâhirî ilimleri öğrendi, ardından bâtınî ilimlere yöneldi. 1411 yılında Şîraz Emîri İskender Mirza'nın yanında bulundu ve onun emriyle ilk eseri olan Gül ü Nevrûz adlı mesnevisini kaleme aldı. Bu mesnevide kendisini İskender Mirza'nın "eski kulu" olarak nitelendiren Lutfî, birkaç yıl sonra İskender Mirza üzerine yürüyen Şâhruh Mirza ile birlikte Herat'a döndü. Burada devrin önde gelen sûfîlerinden Şehâbeddîn-i Hıyâbânî'ye intisap ederek (1414 dolaylarında) tarikat ve sülûk âdâbını öğrendi. Hayatının sonuna kadar dervişlik yoluna bağlı kaldığı rivayet edilir. Ali Şîr Nevâî'nin bildirdiğine göre doksan dokuz yıl ömür süren Lutfî, Herat yakınlarındaki Dih-i Kenâr köyünde vefat etti ve oraya defnedildi (Nesâyim, vr. 169a; Mecâlisü'n-nefâis, vr. 668b-669a).

Lutfî'nin doğum tarihi gibi ölüm tarihi de kesin olarak belli değildir. Zeki Velidi Togan'ın belirttiğine göre ölüm tarihi hakkında tek kayıt, yegâne nüshası Kadı Kelân Kütüphanesi'nde bulunan Abdullâh-ı Kâbilî'nin Tezkiretü't-tevârîh adlı eserinde yer almaktadır. Burada Lutfî'nin 17 Şâban 897 (14 Haziran 1492) tarihinde vefat ettiği kaydedilmektedir. Zeki Velidi ile İsmail Hikmet Ertaylan da bu tarihi kabul ederler (Lûtfi Divanı [haz. Ertaylan], s. 9). Bu tarih doğru ise doksan dokuz yıl yaşadığına dair Ali Şîr Nevâî'nin verdiği bilgi de göz önüne alındığında Lutfî'nin 798 (1396) yılında doğmuş olduğu söylenebilir. Janos Eckmann onun ölüm tarihini 867 (1463) olarak göstermiş (Ph.TF, II, 308), Hofman ise 1465-66 veya 1492

tarihlerini vermiştir (Turkish Literature, s. 63).

Lutfî Timur, oğlu Şâhruh, onun oğlu Baysungur Mirza, oğlu Ebü'l-Kāsım Bâbür, Mîrân Şah'ın torunu Ebû Said Mirza Han, Baysungur'un oğlu Alâüddevle Mirza ve Ömer Şeyh'in oğlu İskender Mirza'nın hizmetinde bulunup onların iltifat ve himayelerini görmüştür. Divanında Timurlu mirzalardan bazıları hakkında yazdığı kaside ve gazeller mevcuttur. Safiyyüddin, Leṭâʾifü'ṭ-ṭavâʾif adlı eserinde onun Baysungur Mirza'nın "terbiye-kerdesi" olduğunu kaydetmiştir (Lutfî Divanı [haz. Karaağaç], s. X).

Lutfî'nin şairliği hakkında ilk kayıt Devlet Şah tezkiresinde yer almaktadır. Nevâî de, "Mevlânâ Lutfî kendi zamanının melikü'l-kelâmı idi. Farsça ve Türkçe şiir söylemede benzeri yoktu, fakat Türkçe şiirde şöhreti daha fazladır ve Türkçe divanı meşhurdur" demektedir (Mecâlisü'n-nefâis, vr. 668b). Nevâî, Hâlât-ı Seyyid Hasan Big risâlesinde (vr. 735a) Seyyid Hasan Big'in Mevlânâ Lutfî'yi beğendiğini ve Türkçe şiirlerinden beyitler okuduğunu, Hâlât-ı Pehlevân Muhammed risâlesinde de (vr. 740a-b) şiirleri "zaman sayfasında geçen" şairlerden ilk akla gelenin Lutfî olduğunu kaydeder. Muhâkemetü'l-lugateyn'de (vr. 781a) Timur devrinden onun halefi ve oğlu Şâhruh devrinin sonuna kadar Sekkâkî, Haydar Hârizmî, Atâî, Mukīmî, Yakīnî, Yûsuf Emîrî, Gedâyî gibi Türkçe şiir söyleyen pek çok şair yetiştiğini, fakat Farsça şiir söyleyen şairler arasında Mevlânâ Lutfî'den başka okunmaya değer şair bulunmadığını belirtir. Lutfî, doksan yaşlarını aştığı yıllarda büyük üstadı Hazreti Mahdûmî (Molla Abdurrahman-ı Câmî) hakkında "sühan" redifli Farsça bir kaside yazıp ona ithaf etmiş ve bu şiir çok beğenilmiştir. Câmî, Lutfî'nin "âfitâb" redifli Farsça bir matlaını gazel şeklinde tamamlayarak kendi divanına almıştır (Dîvân, s. 360; Ali Şîr Nevâî, Nesâyim, vr. 169a).

Orta Asya klasik Türk edebiyatının ilk büyük şairi olan Lutfî asıl gücünü gazelleriyle tuyuğlarında göstermiştir. Dili sade ve âhenkli olup klasik mazmun ve imajları ustalıkla kullanmış, şiirlerinde halk inançlarına, örf ve âdetlerine yer vermiş, bazı tarihî olaylara telmihlerde bulunmuş, yer yer kendi hayatına temas etmiştir. Şiirleri XV. yüzyıl başlarında Mâverâünnehir, Horasan ve Irak'ta şöhret kazanmıştır.

Eserleri. 1. Gül ü Nevrûz. Lutfî'nin ilk eseri olan bu mesnevi, Celâleddin Tabîb'in 734 (1334) yılında yazdığı aynı addaki Farsça mesnevinin Türkçe'ye tercümesidir. Lutfî, mesnevisini Ömer Şeyh Mirza'nın oğlu Şîraz Emîri İskender Mirza'nın emriyle 814'te (1411) kaleme almıştır. "Mefâîlün mefâîlün feûlün" vezninde ve 1228 beyit hacmindeki mesnevide doğuya mahsus bir aşk hikâyesi anlatılmaktadır. Şairin Çağatay edebî diline hâkimiyetiyle dikkat çeken mesnevi hikâye tekniği ve ifade güzelliğiyle de üstün bir eserdir. Eserin pek çok nüshası bulunmaktadır (London British Museum, Add. nr. 7914, vr. 50a-114a; Oxford Bodleian Library, nr. 73, 2111; Paris Bibliothèque Nationale, Suppl, Turc. nr. 993, vr. 79a-112a; Wien Staatsbibliothek, nr. 649; Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1911, vr. 1b-38b; Millet Ktp., Arapça, nr. 86). 2. Divan. Lutfî'nin bu hacimli divanında bir tevhid, bir na't, dört kaside, 361 gazel, 113 tuyuğ ve elli yedi müfred yer almaktadır. Bilinen yirmi kadar nüshası muhteva ve dil bakımından farklılıklar göstermektedir (XVI. yüzyıl başlarında istinsah edilen Toronto nüshası: TC I iii; 914'te [1508] Herat'ta istinsah edilen Londra nüshası: British Museum, Add. nr. 7914; XVI. yüzyılda istinsah edilen Paris nüshası: Bibliothèque Nationale, Supp., Turc, nr. 981; yine XVI. yüzyılda istinsah edilen Viyana Gotha nüshası: T 211; XVI veya XVII. yüzyıllarda istinsah edilen Bursa nüshası: Bursa Müzesi Ktp., nr. 113/156; Taşkent Özbek İlimler Akademisi'nde dört nüsha; Leningrad Asya Müzesi'nde iki nüsha: A 109, C 1922; İÜ Ktp., TY, nr. 5452; Tahran Sipehsâlâr Ktp., nr. 174; Medine Ârif Hikmet Ktp., nr. 81/811 vb.; tenkitli neşri için bk. Lutfî Divanı: Giriş-Metin-Dizin-Tıpkıbasım [haz. Günay Karaağaç], Ankara 1997). 3. Zafernâme. Lutfî'nin elde bulunmayan bu kitabının tarihçi Şerefeddin Ali Yezdî'nin aynı addaki eserinin Türkçe'ye tercümesi olduğu tahmin edilmektedir. Nevâî, Zafernâme'nin 2000 kadar beytinin müsvedde halinde kaldığını ve temize çekilmediği için şöhret bulmadığını belirtmiştir (Mecâlisü'n-nefâis, vr. 669b).

Nevâî Lutfî'nin Farsça şiirler yazdığını, ancak bunların Türkçe şiirleri kadar meşhur

olmadığını söylemektedir. Şiirler bir divanda toplanmadığı için günümüze ulaşmamıştır. Hâfız-ı Şîrâzî ve Kemâl-i Hucendî'yi örnek alan bu şiirlerden bir kısmına bazı mecmualarda rastlanmaktadır. Edgard Blochet, Lutfî'nin Seyfü'l-mülûk ve bedîu'l-cemâl adlı bir mesnevisinin bulunduğunu

kaydetmişse de (Bibliothèque Nationale, 998 numarada kayıtlı bir mecmua içinde, Gül ü Nevrûz ile birlikte) M. Fuad Köprülü bunun doğru olmadığını söylemiş (İA, III, 292), Günay Karaağaç da eserin Meclisî'ye ait bulunduğunu tesbit etmiştir (Lutfî Divanı [haz. Karaağaç], s. XVII).

BİBLİYOGRAFYA

Lûtfi Divanı (haz. İsmail Hikmet Ertaylan), İstanbul 1960, s. 1, 9; a.e.: Giriş-Metin-Dizin-Tıpkıbasım (haz. Günay Karaağaç), Ankara 1997, tür.yer.; Abdurrahmân-ı Câmî, Dîvân, Tahran 1341, s. 360; Ali Şîr Nevâî, Hutbe-i Devâvîn, TSMK, Revan Köşkü, nr. 808, vr. 4b-5b; a.mlf., Nesâyimü'l-mehabbe min şemâyimi'l-fütüvve, TSMK, Revan Köşkü, nr. 808, vr. 169a (haz. Kemal Eraslan, Alî Şîr Nevâyî, Nesâyîmü'l-mahabbe min şemâyimi'l-fütüvve, I, Metin, Ankara 1996); a.mlf., Mecâlisü'n-nefâis, TSMK, Revan Köşkü, nr. 808, vr. 668b-669a (haz. Kemal Eraslan, Alî Şîr Nevâyî, Mecâlisü'n-nefâyis, c. I-II, Ankara 2001); a.mlf., Hâlât-ı Seyyid Hasan Big, TSMK, Revan Köşkü, nr. 808, vr. 735a (haz. Kemal Eraslan, "Nevâyî'nin Hâlât-ı Seyyid Hasan Big Risâlesi", TM, XVI [1971], s. 89-110); a.mlf., Hâlât-ı Pehlevân Muhammed, TSMK, Revan Köşkü, nr. 808, vr. 740a-b (haz. Kemal Eraslan, "Alî Şîr Nevâyî'nin Hâlât-ı Pehlevân Muhammed Risâlesi", TM, XIX [1980], s. 99-164); a.mlf., Muhâkemetü'l-lugateyn, TSMK, Revan Köşkü, nr. 808, vr. 781a (haz. F. Sema Barutçu Özönder, Alî Şîr Nevâyî, Muhakemetü'l-lugateyn, İki Dilin Mukayesesi, Ankara 1996); Devletşah, Tezkire (trc. Necati Lugal), İstanbul 1967, IV, 572; Safiyyüddin, Leṭâʾifü'ṭ-ṭavâʾif (trc. Ch. Schefer), Paris 1883-85, I, 105; Sekkâkî, Dîvân-ı Sekkâkî, British Museum, Or., nr. 2079, vr. 2a-b (haz. Kemal Eraslan, Mevlânâ Sekkâkî Divanı, Ankara 1999); Handmîr, Ḥabîbü's-siyer, Tahran 1271, III, 199; Zeki Velidî Togan, Çagataiskii poet Lutfıy i ego Divan, Kazan 1914; J. Eckmann, "Die Tschaghataische Literatur", Ph.TF, II, 304-402; H. F. Hofman, Turkish Literature a biobibliographical survey, Utrecht 1969, section III, part I, volume 4-6, s. 63; Kemal Eraslan, "XV. Yüzyıl Çağatay Edebiyatı", Büyük Türk Klâsikleri, İstanbul 1986, III, 72-79; İsmail Aka, Timur ve Devleti, Ankara 1991, s. 137; a.mlf., Timurlular, Ankara 1995, s. 90, 197; Adnan İnce, "Gül

ü Nevrûz Mesnevileri ve Sâbir'in Eserinden Seçme Beyitler", TUBA, XXII (1998), s. 103-131; M. Fuad Köprülü, "Çağatay Edebiyatı", İA, III, 291-292.

Kemal Eraslan

LUTFİ EFENDİ, Ahmed

(bk. AHMED LUTFİ EFENDİ).

LUTFİ FİKRİ

(1872-1934)

Hukukçu ve siyaset adamı.

İstanbul'da doğdu. Tam adı Ömer Lutfi Fikri olup devrin valilerinden Hüseyin Fikri Paşa'nın oğludur. Üç yıllık Mülkiye İdâdîsi'nden sonra iki yıllık yüksek kısmını tamamlayıp ağabeyi Mehmed Münci ile birlikte Temmuz 1890'da Mektebi Mülkiye'den mezun oldu. Ardından Paris Hukuk Fakültesi ve Ecole Libre des Sciences Politiques'in Section Diplomatique kısmında eğitimini sürdürdü, Nisan 1894'te İstanbul'a döndü. Kısa bir süre sonra Mizancı Murad'la haberleştiği iddiasıyla tutuklanarak on altı ay hapis yattı. Nisan 1897 başlarında hapisten çıkınca kaçmaması için gereken tedbirler alınarak bir memuriyetle taşraya gönderilmesine karar verildi ve 21 Temmuz'da Hamîdâbâd (Isparta) sancağı tahrirat müdürlüğüne tayin edildi. 29 Nisan 1898'de Niğde sancağı tahrirat müdürlüğüne nakledildiyse de Vali Galip Paşa ile anlaşamadığından bu görevden ayrılmak zorunda kaldı (9 Mayıs 1899). Avlonyalı Ferid Paşa'nın desteğiyle son memuriyeti olan Tortum kaymakamlığına getirildi. Bu görevinde iki yılı tamamlamadan kaçarak Rusya'ya sığındı (1901) ve oradan Avrupa'ya geçti. Daha sonra Mısır'a yerleşti, zaman zaman Avrupa ülkelerine seyahat etti. Bir ara yurda dönmek için hükümete başvurdu; ancak kendisini Avlonyalı Ferid Paşa'nın adamı kabul eden Dahiliye Nâzırı Memduh Paşa bu isteği geri çevirdi.

Lutfi Fikri, İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ne ilk girenlerden biri olduğunu söylerse de bu harekete katıldığına dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. II. Meşrutiyet'in ilânı üzerine Mısır'dan İstanbul'a geldi ve Dersim mebusu olarak ilk Meclisi Meb'ûsan'a girdi. Kısa bir müddet sonra İttihat ve Terakkî'ye muhalefet etmeye başladı. Bu arada 1909'da Mülkiye Mektebi'nde ceza hukuku dersleri verdi. Mutedil Hürriyetperverân Fırkası'nın kurucuları arasında yer aldı ve bu hareketin gerçek önderi oldu. Birçok gazete çıkardı. Hürriyet ve İtilâf Fırkası'nın da kurucularından biri ve partinin matbuattaki en gür sesiydi. 1915'te gittiği Avrupa'dan Mütareke'den sonra döndü. Bir yandan avukatlık, bir yandan da Sabah

gazetesinde başmuharrirlik yaptı.

İstanbul ve Ankara hükümetleri arasında bir diyalog kurup aralarını bulmak amacıyla Müsâlemet İttifakı adıyla bir dernek kurdu; ancak bu teşebbüsten bir sonuç çıkmadı. Saltanatın ve hilâfetin kaldırılmasına karşıydı. 10 Kasım 1923 tarihli Tanin'de yayımlanan bir yazısında halifeye istifa etmemesini telkin ettiği ve hilâfeti savunduğu için İstiklâl mahkemesinde yargılanarak beş yıl hapis cezasına çarptırıldı; fakat kendi başvurusu ile çıkan özel bir kanunla Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından affedildi. Muhalif tutumunu sürdürmesi üzerine Temmuz 1925'te ikinci defa İstiklâl Mahkemesi'ne çıkarıldıysa da bu defa beraat etti. 1920-1928 yılları arasında İstanbul Barosu başkanlığında bulundu; hayatının geri kalan kısmını avukatlık yaparak geçirdi. 7 Ekim 1934'te tedavi için gittiği Paris'te öldü ve Père-Lachaise Mezarlığı'na defnedildi. Kemikleri on sekiz yıl sonra İstanbul'a getirilerek Edirnekapı Mezarlığı'nda kendi yaptırdığı kabrine annesiyle babasının yanına gömüldü.

II. Meşrutiyet'in mücadeleci ve muhalif simalarından ve meclisin en iyi hatiplerinden biri olan Lutfi Fikri siyasî hayatında her zaman idealist bir tavır ortaya koydu, kanaatlerini dile getirmekten çekinmedi. Arapça, Fransızca ve Almanca biliyordu. Lutfi Fikri'nin kitaplarından başka çıkardığı Tanzimat gazetesiyle diğer gazete ve dergilerde birçok yazısı bulunmaktadır. Bilinen ilk yazıları Paris'ten döndükten sonra Maârif'te çıkmış (20 Temmuz / 9 Teşrînisâni 1311, s. 192-204), ilgi çeken bu yazılar muhtemelen hapse girdiği için kesilmiştir.

Lutfi Fikri'nin çoğu risâle hacminde olan başlıca eserleri şunlardır: Şimdiki İzdivaçlar (Kahire 1905 [piyes]); Tecrübe-i İntikad: Duhter-i Hindû (Kahire 1905); Erkekler Arasında (Kahire 1907 [piyes]); Essai de critique les désenbantées de Mr. Pierre Loti (Kahire 1907); Hukūk-ı Ceza (İstanbul 1325); Selânik'te Bir Konferans (İstanbul 1326); Yemen Vilâyetinin Sûret-i İdâresi Hakkında Dersim Mebusu Lutfi Fikri Bey'in Teklîf-i Kānun Lâyihası

(İstanbul 1326); Mebâdî-i İlm-i Hukuk (İstanbul 1327); Osmanlı Târîh-i Siyâsîsi (İstanbul 1329); Hükümdarlık Karşısında Milliyet ve Mesuliyet ve Tefrîk-i Kuvâ Mesâili (İstanbul 1338); Meşrutiyet ve Cumhuriyet (İstanbul

1339); Hakk-ı Müdâfaa (İstanbul 1933); Lütfi Fikri Bey’in Günlüğü (haz. Y. Demirel, İstanbul 1991).

BİBLİYOGRAFYA

BA, Sicill-i Ahvâl Defteri, c. 76, s. 463; Lütfi Fikri, “Hüseyin Kâzım”, Hüseyin Kâzım Bey (haz. Şevki), İstanbul 1935, s. 48-53; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 230; Taha Toros, Türk Hatipleri, Ankara 1950, s. 37-39; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul 1979, s. 346, 348-350; Tarık Zafer Tunaya, İnsan Derisiyle Kaplı Anayasa, İstanbul 1979, s. 183-190; a.mlf., Türkiye’de Siyasal Partiler, İstanbul 1984-89, I-III, tür.yer.; Mete Tunçay, Türkiye Cumhuriyetinde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931), İstanbul 1989, s. 48-49, 80-83,170, 172; Ali Birinci, Hürriyet ve İtilaf Fırkası, İstanbul 1990, tür.yer.; Murat Çulcu, Hilâfetin Kaldırılması Sürecinde Cumhuriyetin İlânı ve Lütfi Fikri Davası, İstanbul 1992, I-II, tür.yer.; E. J. Zürcher, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (trc. Gül Çağalı Güven), İstanbul 1992, s. 51, 54-55, 91; Ahmet Ali Gazel, Dersim Mebusu Lütfi Fikri Bey’in Siyasî Hayatı: 1908-1912 (yüksek lisans tezi, 1996), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Suat Güven, Lütfi Fikri Bey’in Siyasî Görüşleri ve İki Risalesi (yüksek lisans tezi, 1998), MÜ Ortadoğu ve İslâm Ülkeleri Enstitüsü; Murat Kurt, İkinci Meşrutiyet’in Önemli Siyasî Partileri ve Lütfi Fikri Bey’in Siyasî Mücadelesi (yüksek lisans tezi, 2000), Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ali Haydar [Özkent], “Lütfi Fikri Bey’in Ölümü”, İstanbul Baro Mecmuası, VIII/7-8, İstanbul 1934, s. 148-156; Mün’im Mustafa, “Lütfi Fikri’nin Vasiyetnamesi”, a.e., VIII/9-10 (1934), s. 185-191; Münir Süleyman [Çapanoğlu], “İttihatçıların Zorlu Düşmanı Lütfi Fikri Nasıl Adamdı?”, Hafta, sy. 31, İstanbul 1934, s. 5; a.mlf., “Lütfi Fikri Kimdi, Neler Yaptı?”, a.e., sy. 159 (1952), s. 27, 29; Hüseyin C. Yalçın, “Lütfi Fikri”, Yedigün, sy. 175, İstanbul 1936, s. 9, 31; Uygur Kocabaşoğlu, “Bu Bir Rekor Mudur?”, TT, XI/64 (1989), s. 21-23; Nevin Yurdsever Ateş, “Lütfi Fikri Bey İstiklal Mahkemesinde”, Toplumsal Tarih, IX/52 (1998), s. 54-55; a.mlf., “Lütfi Fikri Bey’in Affı”, a.e., IX/53 (1998), s. 31-32.

Ali Birinci

LUTFİ PAŞA

(ö. 970/1563)

Osmanlı vezîriâzamı.

Doğum tarihi hakkında herhangi bir bilgi olmamakla birlikte getirildiği görevlerden hareketle 1488 yılı civarında dünyaya geldiği tahmin edilmektedir. Arnavut kökenli bir devşirme olarak II. Bayezid'in saltanatı (1481-1512) ortalarında saraya alındı ve Enderun'da iyi bir tahsil gördü. Yazmış olduğu Tevârîh-i Âl-i Osmân ve Âsafnâme'de verdiği kısa hayat hikâyesinde Şah İsmâil'in Dulkadır beyi Alâüddevle üzerine yürüdüğü tarihten (914/1508) itibaren olayları takip edebildiğini, Yavuz Sultan Selim'in cülûsunda (1512) çuhadarlıktan 50 akçe müteferrikalık ile taşra çıktığını, daha sonra çaşnigîrbaşılık, kapıcıbaşılık, mîralemlik ve Kastamonu sancak beyliği görevlerinde bulunduğunu belirtir; ancak bu görevlere hangi tarihte getirildiğinden söz etmez. Başta Sehî Bey olmak üzere muasır bazı kaynaklar onu Yavuz Sultan Selim'in yanında yetişmiş bir kişi olarak tanıtır. Ayrıca hayatına dair bilgi veren bazı araştırmalarda benzer hizmetlerde bulunan çağdaşı diğer bir Lutfi Paşa ile karıştırılmış olduğu anlaşılmaktadır (İA, VII, 97).

Kanûnî Sultan Süleyman döneminin ilk yıllarında önce Kastamonu, ardından Aydın sancak beyi oldu. Bu görevde iken 928'de (1522) Rodos kuşatmasına katıldı ve fetihten sonra Rodos Kalesi tamiriyle görevlendirildi. Ardından uzunca bir süre Yanya sancak beyliğinde bulundu. Bu sırada Viyana muhasarasına iştirak etti ve yararlığı görülen bazı askerlerin terfileri için padişaha ve Sadrazam İbrâhim Paşa'ya arzlar sundu (TSMA, nr. E. 5866, 6435). Daha sonra Karaman beylerbeyiliğine tayin edildi (940/1533-34). Bu görevde iken Irakeyn seferine Karaman askeriyle katılıp çeşitli hizmetler gördü (Feridun Bey, I, 587). Özellikle Tatvan'da Mimar Sinan'a gemiler inşa ettirip sefer için istihbaratta bulunduğu bilinmektedir (Sâî, s. 24). Belirli sürelerle Anadolu ve Rumeli beylerbeyilikleri yaptı ve üçüncü vezirliğe yükseldi. 943'te (1537) Korfu seferinde donanma kaptanı Barbaros Hayreddin Paşa ile birlikte hareket etti

ve Osmanlı deniz kuvvetlerinin kumandasını üstlendi. Venedik'in elinde bulunan Korfu adasına 25.000 asker ve otuz top çıkardı (18 Rebîülevvel 944 / 25 Ağustos 1537). Seferin seyri konusunda Barbaros'la arasında ihtilâf çıktı, bu anlaşmazlık daha sonra da sürdü. Padişahın emriyle Korfu kuşatması kaldırılınca Lutfi Paşa İstanbul'a döndü, kısa bir mâzuliyetin ardından divanda ikinci vezirliğe yükseldi (1 Muharrem 945 / 30 Mayıs 1538). İkinci vezir sıfatıyla padişahın yanında Boğdan seferine gitti (Safer 945 / Temmuz 1538). Sefer sırasındaki en önemli hizmeti padişaha Mimar Sinan'ı takdim ederek tanıtması ve Sinan'ın Prut nehri üzerine kurduğu köprü vasıtasıyla ordunun kısa sürede karşıya geçmesini sağlaması oldu (a.g.e., s. 25; Peçuylu İbrâhim, I, 258). 26 Safer 946'da (13 Temmuz 1539) Ayas Paşa'nın ölümü üzerine vezîriâzamlığa getirildi.

Vezîriâzamlığı sırasında Osmanlı-Venedik savaşına son veren 947 (1540) antlaşmasının imzalanmasında aktif rol oynadı. Ayrıca Habsburg elçileriyle yapılan müzakereleri yönetti. Kaynaklarda, Osmanlı vasalı Zapolyai'nin hizmetinden ayrılıp Habsburglar'ın temsilcisi olan elçi Laczky ile yürüttüğü görüşmelerde Avrupa ahvaline tam vâkıf olduğu belirtilir. Görüşmeler sonunda alınan savaş kararında da rolü olduğundan söz edilir. Ancak Budin seferine hazırlık yapılırken Muharrem 948'de (Mayıs 1541) ansızın vezîriâzamlıktan azledildi. Görevden alınma sebebi, zina suçlusu bir kadını şer'î ve örfî hukuka aykırı bir uygulama ile cezalandırması, bu yüzden Yavuz Sultan Selim'in kızı olan eşi Şah Sultan'la aralarında hakarete varan sert bir tartışmanın geçmesi olarak gösterilir (TSMA, nr. E. 7924; Danişmend, II, 220-222). Görevden alındıktan sonra yıllık 200.000 akçe emekli maaşı ile Dimetoka'daki çiftliğine çekilen Lutfi Paşa geri kalan yirmi yıllık hayatını araştırma ve eser telifiyle geçirdi. Azil sebebini eserinde "... mağlûb-ı nisâ olmayıp onların keyd ü mekrinden emin olmak için sadrazamlıktan fâriğ olmağı evlâ görmeğin" sözleriyle ifade ederek kendi isteğiyle vezîriâzamlığı bıraktığını belirtir (Âsafnâme, s. 61). Azlinin başka önemli bir sebebi de sadâreti sırasında giriştiği siyasî, idarî ve malî icraatı, rüşvet ve irtikâpla mücadelesi karşısında kendisi aleyhine çalışan gayri memnun bir zümrenin oluşması ve bunların muhalefeti olarak izah edilir. Bir süre sonra hacca gitmek üzere izin alan Lutfi Paşa hac dönüşü Dimetoka'daki çiftliğine kapanmış ve burada vefat etmiştir (970/1563).

Lutfi Paşa taşradaki sancak beyliği ve beylerbeyilikleri, ardından vezâreti

ve özellikle iki yıla yakın süren sadâreti sırasında çok önemli görevler üstlenmiş,

köklü icraata girişmiştir. Bunların başında, kendisinin “ulak zulmü” diye nitelediği ulaştırma ve menzil sisteminde yaptığı yeni düzenlemeler gelir. Menzil teşkilâtını geliştirip her menzilde devlete ait atlar bulundurmak suretiyle köklü bir ıslahat yapmış, bu iş için halktan zorla at temin etme uygulamasına son vermiştir. Lutfi Paşa’nın İstanbul’daki elçilerle yakın münasebet içerisinde olup bazı hususlarda onların görüşlerini aldığı belirtilir. Nitekim ulak konusundaki ıslahatı sırasında Batı ülkelerinde böyle bir uygulamanın olup olmadığını araştırdığı bildirilir. Yine onun diplomasinin inceliklerini bilen bir devlet adamı olduğundan bahsedilir.

Lutfi Paşa’nın faaliyetleri ve devlet idaresiyle ilgili bazı fikirlerini bizzat kaleme aldığı Âsafnâme’den takip etmek mümkündür. Buna göre müsâdere uygulamasındaki haksızlıkları gidermeye çalıştığı, özellikle yetim malına müsâdere ile el konulmasını önlediği, devlet hazinesine intikal eden malları yedi yıl süreyle emanette bekletip sahibi çıkmadığı takdirde hazineye kaydetme usulünü getirdiği anlaşılmaktadır. Osmanlı denizciliği konusunda Lutfi Paşa’nın üstlendiği görevler dolayısıyla bu hususta geleceğe yönelik fikirlere sahip olduğu görülür. Yavuz Sultan Selim’in Tersane ile ilgili görüş ve niyetlerini aktararak denizciliğin önemini vurgular (a.g.e., s. 88-90).

Devlet adamlığı yanında tarihçiliği ve şairliği de olan Lutfi Paşa’nın “meded” redifli bir şiirini Sehî Bey tezkiresinde vermiştir. Âlim ve şairleri himaye ettiği bilinen Lutfi Paşa döneminin katı dinî düşüncesine sıkı sıkıya bağlı kalmıştır. Bu durum onun edebî eserlere bakış tavrını da belirlemiş görünmektedir. Nitekim Vâsi‘ Alîsi’nin bir nüshasını kendisine sunduğu Hümâyunnâme’yi boşuna vakit harcanmış, hayvan masalları anlatan bir eser olarak nitelemiş olması ilmî yönelimi ve tavrı hakkında dikkat çekicidir (İA, XIII, 227). Âlî Mustafa Efendi onun ilmî kudretine gereğinden fazla önem verdiğini, mağrur ve kendini beğenmiş bir kişi olduğunu, kendini Kādî Beyzâvî ve Zemahşerî gibi gördüğünü, Ebüssuûd Efendi, Hasan Çelebi gibi tanınmış âlimlere bazı sorular sorup onların manidar sükûtları karşısında, “Bu iki mollanın namları zatlarına galiptir, zira mechulleri vâfir, mâlûmları nâdirdir” dediğini nakleder. Buna karşılık Sehî Bey, paşanın pek çok ahlâkî meziyete sahip olduğunu yazıp devlet

hizmetindeki başarılarını över (Tezkire, s. 25-26). Celâlzâde de benzer meziyetleriyle Lutfi Paşa’yı takdir eder (Tabakātü’l-memâlik, vr. 285b, 301a).

Lutfi Paşa, 948 (1541) tarihli vakfiyesinde Dimetoka’nın Müslim köyündeki mescid ve muallimhânesine 100.000 akçe ile Edirne’de yirmi dükkânı vakfetmiştir. Lutfi Paşa’dan ayrıldıktan sonra bir daha evlenmeyen Şah Sultan, Merkez Efendi’ye intisap etmiş, Mevlânâkapı dışında bir tekke, Davutpaşa ve Eyüp’te birer cami, bir medrese ve Silivrikapı’da bir mektep yaptırmıştır.

Eserleri. Lutfi Paşa’nın Arapça’yı ve Arap gramerini iyi bildiği, Arapça risâleler yazacak kadar bu dili kullandığı, İslâm hukukunun çeşitli konularına ilgi duyduğu yazdığı risâlelerden anlaşılmaktadır. Ancak tarihe özel bir merakı olup bu alanda telif ettiği üç eseri bilhassa dikkat çekicidir. 1. Tevârîh-i Âl-i Osmân. Birçok bakımdan aynı adı taşıyan eserlerle ortak özelliklere sahiptir. Ancak müellifinin devletin en güçlü döneminde vezîriâzamlık makamında bulunmuş bir kimse olması ve olayların yanında çeşitli görüşlere yer vermesi esere ayrı bir derinlik kazandırmıştır. Bu yönüyle benzerinden daha üstün olduğu belirtilir. Müellif eserin telif sebebini saraydaki tahsili, bulunduğu devlet hizmetleri ve özellikle Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî Sultan Süleyman devirlerinde katıldığı seferlerde edindiği tecrübeleri kendinden sonrakilere aktarmak olarak izah eder. Başlangıcından 1553 yılına kadar Osmanlı tarihinin konu edildiği kitabın kaynakları arasında anonim Osmanlı tarihleri yanında Ahmedî, Âşıkpaşazâde, Oruç Bey, Neşrî, Şükrî-i Bitlisî gibi tarihçilerin eserlerinin yer aldığı tesbit edilmiştir. Lutfi Paşa kitabını hazırlarken İslâm tarih yazıcılığının Târîḫ-i Ṭaberî, Târîḫ-i Güzîde, Târîh-i Âl-i Selçuk gibi muteber kaynaklarını okuduğunu belirtir. Eserin giriş kısmı dışında XVI. yüzyılın başlarından 1553 tarihine kadar yaklaşık yarım asırlık dönem onun bizzat yaşadığı, müşahede ettiği, fiilen içinde bulunduğu hadiseleri ihtiva etmesi dolayısıyla birinci elden kaynak niteliği taşır. Eser, başta Âlî Mustafa Efendi olmak üzere birçok tarihçi ve araştırmacı tarafından kullanılmıştır. Biri Viyana Millî Kütüphanesi’nde, üçü Türkiye’de olmak üzere dört nüshası bilinen eserin Hâfızkütüb Âlî Bey tarafından geniş notlu ve açıklamalı olarak bir neşri yapılmıştır (İstanbul 1341). Bu neşir daha sonra bir giriş ve indeks ilâvesiyle yeniden basılmıştır (haz. Mehmet Tayşi,

İstanbul 1990). Eserin, bütün nüshaları değerlendirilerek Âlî Bey'in not ve hâşiyeleri dahil tam metni Kayhan Atik tarafından hazırlanmıştır (Lutfi Paşa ve Tevârîh-i Âl-i Osman, Ankara 2001). 2. Âsafnâme*. Lutfi Paşa'nın Osmanlı teşkilâtına dair bu risâlesi Osmanlı sahasında kaleme alınan siyasetnâme türünün ilk örneklerinden biridir. Eser bir vezîriâzamın kaleminden çıkmış bulunması sebebiyle de dikkat çekmiş ve benzerlerine örnek teşkil etmiştir.

En son tenkitli neşri Mübahat Kütükoğlu tarafından yapılmıştır ("Lutfi Paşa Âsafnâmesi", Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan, İstanbul 1991, s. 49-99). 3. Ḫalâṣü'l-ümme fî maʿrifeti'l-eʾimme. Lutfi Paşa'nın Osmanlı hilâfetinin meşruiyetini ve geniş kitleler tarafından kabul edildiğini ispat için yazdığı Arapça bir risâledir. Yaşadığı dönemde halifenin Kureyş'ten olmasıyla ilgili hadise dayanarak Osmanlı padişahlarının hilâfetinin meşruiyetinin tartışılması üzerine Lutfi Paşa bu hadisin mevzû olduğunu, böyle olmasa bile bu makamı dirayetle temsil eden Osmanlı padişahları için geçerli olamayacağını çeşitli delillerle ispata çalışır. Uzun süre kıymeti farkedilmeyen eserin bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (Revan Köşkü, nr. 644), diğer ikisi -biri Farsça, diğeri Arapça, satır arası Türkçe tercümeli olmak üzere-Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 2876, 2877) kayıtlıdır. Lutfi Paşa'nın bunlardan başka tarihinin dîbâcesinde liste halinde verdiği, genellikle fıkhî konulara ait Arapça ve Türkçe kaleme alınmış yirmi civarında eserinin bulunduğu anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. E. 5866, 6435, 7924, 10752; Lutfi Paşa, Âsafnâme (nşr. Mübahat Kütükoğlu, Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan içinde), İstanbul 1991, s. 49-62, 88-90; Lutfi Paşa ve Tevârîh-i Âl-i Osman (haz. Kayhan Atik), Ankara 2001, bk. Giriş; Feridun Bey, Münşeât, I, 587; Sehî, Tezkire, s. 25-26; Celâlzâde, Tabakātü'l-memâlik, vr. 285b, 301a; Sâî, Tezkiretü'l-bünyân, İstanbul 1315, s. 24, 25; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 258; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 189; Hammer (Atâ Bey), V, 197; Danişmend, Kronoloji, II, 220-222; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı,

tür.yer.; a.mlf., “Lutfi Paşa”, İA, VII, 96-101; Hulusi Yavuz, “Sadrazam Lutfi Paşa ve Osmanlı Hilafeti”, Osmanlı Devleti ve İslamiyet, İstanbul 1991, s. 73-110; Fuad Köprülü, “Lutfi Paşa Tarihi”, TM, I (1925), s. 119-150; H. A. R. Gibb, “Lutfı Pasa on the Ottoman Caliphate”, Oriens, XV (1962), s. 287-295; Nesimi Yazıcı, “Lutfi Paşa ve Osmanlı Haberleşme Sistemi ile İlgili Görüşleri, Yaptıkları”, İletişim, sy. 4, Ankara 1982, s. 217-244; Ömer Faruk Akün, “Vâsi’ Alîsi”, İA, XIII, 227; C. H. Imber, “Luṭfī Pas̲h̲a”, EI^2 (İng.), V, 837-838.

Mehmet İpşirli

LUTFİYYE

(لطفيّة)

Sünbülzâde Vehbî'nin (ö. 1809) nasihatnâme türündeki mesnevisi.

Sünbülzâde Vehbî'nin oğlu Lutfullah'a öğüt tarzında olan ve ona nisbetle bu adla anılan eser 1205 (1791) yılında kaleme alınmıştır. Nâbî'nin aynı türde yazılmış Hayriyye'sinin örnek alındığı eser, pek çok pendnâme ve nasihatnâme gibi edebî olmaktan ziyade tarihî ve içtimaî bakımdan önemlidir. Vehbî, ihtiyarlıkta bir erkek çocuğa sahip olmanın sevinciyle kaleme aldığı bu eserinde oğluna hitap ederek önce iyi bir eğitimden geçmesi gerektiğini söyleyip ilmin öneminden bahseder ve güzel ahlâkın esası olduğu için bu konuyla kitabına başladığını belirtir.

Dinî ve ahlâkî kurallar başta olmak üzere Vehbî eserinde çeşitli meslek ve ilim dalları hakkında bilgi vermiş, çağının eğitimini, sosyal yaşantısını ve toplumsal ahlâk kurallarını eleştirel bir yaklaşımla ele almıştır. Eğitimle ilgili verilen bilgilerin Kur'an, ilmihal ve akaid öğrenimi gibi dinî eğitimin dışındaki konulardan oluşu dikkat çekicidir. Lutfiyye tertip, konulara verilen önem ve bunların işlenişi bakımından yer yer Hayriyye'den ayrılır. "Feilâtün feilâtün feilün" vezniyle yazılan eser doksan beş bölümde 1181 beyit ihtiva eder.

Eserde çeşitli ilimlere dair bilgilerden sonra diğer konular belli bir düzene göre sıralanmıştır. Vehbî'ye göre tıp, mantık, tasavvuf, ferâset, edebiyat-tarih-siyer gibi ilimler, şiir-inşâ, güzel yazı-imlâ gibi kitâbet konuları bilinmesi ve öğrenilmesi gereken hususlardır. Kitapta hikmet, hendese, ilm-i nücûm, kimya, simya, ta'vir (define bulma sanatı), kırtasiye, tılsım, sihir, himyâ (bir çeşit simya) ve ihfâ (aynı ortamda bulunduğu halde kişinin kendini başkalarından gizleyebilmesi) gibi "bâtıl" ilimlerden bahsedilirse de bunlardan uzak durulması istenir. Mûsikinin ruhlara esenlik verdiği, ancak yine de bunu meslek edinmemek gerektiği ayrıca öğütlenir.

Vehbî, eserinde güzel ahlâk ve âdâb-ı muâşeretle ilgili kuralların yanında

çeşitli davranışları da ayrı ayrı başlıklar altında anlatmıştır. İlim öğreten hocaya, soylu ve vakarlı kişilere, yaşlılara ve anne babaya saygıyı; edepli konuşmayı, güzel giyinmeyi, akraba ve yakınlarla ilişkilerde ölçülü olmayı, bilginleri ve konukları ağırlamayı; tavla ve satrançtan, şâhitlikten, vesâyet, vekâlet ve kefâletten, vakıf işlerinden, hazine ve devlet malından uzak durmayı; hain ve hilekârlardan sakınmayı, sırrı gizlemeyi, meslek değiştirmemeyi, keyif verici maddelerden kaçınmayı tavsiye ederken toplumsal hayatla ilgili davranışları, insan ilişkilerinin yolunu oğluna göstermek istemiştir. Bu arada müellif, kuşçuluk ve çiçekçilik gibi işlerle uğraşmaya varıncaya kadar çok değişik konularda düşüncelerini ortaya koymuştur. Eserde ayrıca birçok nasihatnâmede ortak olarak işlenen tevazu, hilim ve insaf, sabır ve af, sözünde durma, nimete şükretme, cömertlik, fakirlere yardım, hayâlı ve tok gözlü olma, istişare gibi ahlâkî öğütler de yer almakta ve taassup, riyâ, yalan, dedikodu, kibir, başkasının kusurlarını araştırma, intikam, haset, dilencilik, cimrilik ve zulüm gibi kötü davranışlardan sakınılması istenmektedir. Bu bölümlerde ferdî ahlâk anlayışının hâkim olduğu görülür.

Eserin yazıldığı dönemde Osmanlı Devleti'nde çeşitli kurumların bozulması yanında toplumda ahlâkî çöküntünün gittikçe yaygınlaştığı görülmektedir. Çağının toplumsal yapısından etkilenen Vehbî, hamâsî ve mistik duygularla değil sağduyu sahibi bir aydın akılcılığıyla devletin o günlerdeki kötü durumunu gözler önüne sermeyi başarmış, kendi hayat tecrübelerinden faydalanarak sosyal hayatın aksayan yönleri hakkında yorumlar yapmıştır. Böylece mevkiini kaybedenlerin psikolojisi, mevki düşkünlüğü, makam sahiplerinin mutsuzluğu, insaftan yoksun esnaf ve sanatkârların insanları aldatması, ödünç ve borç, ev düzeni, evlilik, komşuyla ülfet, hizmetlilerin durumu gibi çok değişik konularla ilgili bölümlerde çağın örf ve an‘anesini yansıtmıştır. Döneminin dinden sapmış, tarikattan, mecazdan, hakikatten anlamayan sahte şeyh ve müridlerinin durumunu da canlı bir şekilde tasvir etmiştir. Vehbî, tıpkı Nâbî gibi yaşadığı dönemin eleştirisini de yaptığı bu eserinde zamanının bazı tip ve karakterlerini, bazı devlet adamlarının yaşantılarını yansıtmayı başarmış, meslek ve mansıp sahipleriyle ilgili görüş ve eleştirilerini ortaya koymuştur.

“Tehzîb-i ahlâka vesîle-i külliyye olduğu” düşünülen eser (Sakaoğlu, s. 73) XIX. yüzyılın sonlarına kadar medrese ve rüşdiyelerde okutulmuş ve halk

tarafından itibar görmüştür. Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan Lutfiyye (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, vr. 68-99, Hâlet Efendi, nr. 608, İzmir, 587; İÜ Ktp., TY, nr. 182, 2972, 5741; Beyazıt Devlet Ktp., nr. 5646, vr. 211b-250b; Kütahya Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Ktp., nr. 647) birçok defa basılmış (Özege Katalogu'na göre 1252-1286 yılları arasında on yedi basım), ayrıca Süreyya Ali Beyzadeoğlu tarafından sadeleştirilerek açıklamalarla birlikte yayımlanmıştır (İstanbul 1994, 1996).

BİBLİYOGRAFYA

Sünbülzâde Vehbî, Lutfiyye-i Vehbî (Divan'ının içinde), Bulak 1253; İbrahim Necmi [Dilmen], Târîh-i Edebiyyât Dersleri, İstanbul 1338, I, 244-248; Mine Mengi, Divan Şiirinde Hikemî Tarzın Büyük Temsilcisi Nabi, Ankara 1991, tür.yer.; a.mlf., "Gerileme Devrini Belgeleyen Bir Edebî Eser: Nâbî'nin Hayriyye'si", Divan Şiiri Yazıları, Ankara 2000, s. 187-197; Necdet Sakaoğlu, "Lütfiye-i Vehbî'de (18. yy) Çocuk Eğitimiyle İlgili Görüşler", Çocuk Kültürü: 1. Ulusal Çocuk Kültürü Kongresi Bildirileri (haz. Bekir Onur), Ankara 1997, s. 71-96; İbrahim Alâeddin [Gövsa], "Sünbülzâde Vehbî'ye Nazaran Terbiye ve Tahsil", Tedrîsât Mecmuası, sy. 66, İstanbul 1341, s. 209-218; Ali Canib Yöntem, "Tarihi Aydınlatacak Edebî Eserlerden: Hayriye-Lütfiye", İstanbul, sy. 31, İstanbul 1 Mart 1945, s. 6-7; a.mlf., "Sünbülzade Vehbi", TDED, I/1 (1946), s. 81-104; Tunca Kortantamer, "Nâbî'nin Osmanlı İmparatorluğunu Eleştirisi", TİD, II (1984), s. 83-116; Adem Ceyhan, "Vehbî, Lutfiyye", İlmî Araştırmalar, sy. 5, İstanbul 1997, s. 299-308.

A. Azmi Bilgin

LUTFULLAH TOKADÎ

(bk. MOLLA LUTFİ).

LUTHER, Martin

(1483-1546)

Protestan mezhebinin kurucusu ve Alman teologu.

Eisleben’de (Almanya) dünyaya geldi, ilk öğrenimini Mansfeld’de, orta öğrenimini Eisenach’ta tamamladı. Erfurt Üniversitesi Güzel Sanatlar Bölümü’nde 1502’de lisans, 1505’te yüksek lisans derecesini aldıktan sonra babasının ısrarıyla hukuk öğrenimine başladı; fakat yakalandığı şiddetli bir fırtınadan kurtulunca keşiş olacağına dair Aziz Anne’ye verdiği söz üzerine hukuk tahsilini bıraktı ve 1505’te Erfurt Aziz Augustine Manastırı’na girerek 1507 yılında papaz oldu. Bir süre sonra Wittenberg Üniversitesi’nde ahlâk felsefesi profesörlüğüne tayin edilen Luther burada teoloji öğrenimine devam etti. 1509’da öğrenimini tamamlayınca aynı yıl Erfurt’a dönerek ahlâk felsefesi dersleri vermeye başladı. 1512’de ilâhiyat sahasında doktor oldu ve Wittenberg Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi’nde Kitâb-ı Mukaddes profesörlüğüne getirildi. Bir taraftan üniversitede Kitâb-ı Mukaddes üzerindeki dersleri, diğer taraftan bir papaz olarak halka verdiği vaazlarla geçen sonraki beş yıl Luther’de kiliseden bağımsız düşünebilmenin temellerini oluşturdu.

Luther’in manastır hayatına girdiği ilk yıllardan itibaren uzun bir süre dinî meselelerde yoğun bunalımlar yaşadığı bilinmektedir. Temel problemini imanın nasıl kazanılacağı ve Tanrı’nın adaleti konuları oluşturmuştur. İç çatışmalarının devam ettiği sıralarda Ahd-i Cedîd’in, “Çünkü onda Tanrı’nın adaleti imandan imana keşfolunur; nitekim doğru kişi imanla yaşayacaktır diye yazılmıştır” (Romalılar’a Mektup, 1/1-17) şeklindeki ifadesi Luther’in iç dünyasında büyük değişikliklere yol açmış ve imanın mahiyeti konusunda kesin bir bilgiye ulaştığını düşünmüştür. Onun epistemolojisindeki bu değişim “evanjelik tecrübe” tabiriyle bilinir ve Luther’in teolojisinin özünü meydana getirir. Ancak Luther’in tek problemi teolojik meselelerdeki birtakım açmazlar olmamıştır. Onun üzerinde durduğu bir başka konu da papalığın, yeni düzenlemeleriyle insanların kurtuluşunu garantileyeceğine inanılan rüşvet haline getirdiği endüljans

meselesidir. Luther endüljansa şiddetle tepki gösterdi ve doksan beş maddelik endüljans karşıtı iddialarını 1517'de Wittenberg Şato Kilisesi'nin kapısına asarak ilân etti. Bildiri, aynı zamanda papalık otorite ve yetkileriyle ruhban sınıfının bazı uygulamalarını da eleştirmekteydi. Böylece mesele teolojik bir problem olmaktan çıktı ve kilisenin reform ihtiyacını gündeme getiren bir konu haline geldi. Bu durumu yakından takip eden papalık Luther'i fikrinden döndürmeye çalıştı. Augsburg, Leipzig ve Worms'da düzenlenen meclislerde Luther hesaba çekildi ve iddiasından vazgeçmeyince 15 Haziran 1520 tarihli papalık tamimiyle aforozla tehdit edildi. Luther 10 Aralık 1520'de bu belgeyi yaktı, nihayet 3 Ocak 1521 tarihinde Katolik kilisesinden aforoz edildi. 6 Mayıs 1521 tarihinde ilân edilen Worms fermanıyla Luther'in durdurulması gerektiği ve ona yardım edenlerin hapsedileceği ilân edildiğinde Prens Frederick tarafından himaye edilen Luther, Wartburg Şatosu'ndaki ikameti esnasında on haftada Ahd-i Cedîd'i Yunanca'dan Almanca'ya çevirdi. 1522'de Wittenberg'de verdiği vaazlarla Reform hareketinin temellerini atan Luther, teolojik fikirlerinin temel prensiplerini tamamladı ve daha sonraki bütün faaliyetlerinde bu prensiplerin gelişmesi ve açıklanmasına hizmet etti. Luther, 13 Haziran 1525'te rahibe Katharina von Bora ile evlenerek rahibelerle evlenme yasağını kabul etmediğini gösterdi. Evlilikten sonra Prens Frederick'in hediye ettiği Koburg Şatosu'nda dinî ve siyasî kargaşadan uzak bir hayat sürmeye başladı.

İmparator V. Karl, 1529 yılında Katolik kilisesinin tesiriyle II. Speyer Meclisi'ni toplayarak Alman prenslerinden Worms fermanını yürürlüğe koymalarını istedi. Reform hareketinin sosyal boyutu ile Luther'i aştığını gören prensler, imparatorun isteğine bir bildiriyle cevap vererek siyasî ağırlıkları yanında teolojik tavırlarını da hissettirdiler. Bildiriyi onaylayanlar, imparatorun ve Katolikler'in kararlarını protesto ettiklerinden dolayı "protestan" vasfını aldılar, daha sonra Luther yanlıları da bu sıfatla anıldı. Artan Türk tehlikesine karşı Protestan prenslerinden yararlanmak isteyen V. Karl prensleri 1530'da Augsburg'a davet etti. Siyasî yasaklı olduğu için toplantıya katılamayan Luther arkadaşı Philipp Melanchthon'u temsilci olarak gönderdi. Ancak Melanchthon'un Luther'in kaleme aldığı evharistiya, din adamlarının evliliği, günah itirafı ve ruhban sınıfının konumu gibi meseleleri içeren tezi imparatoru ve prensleri ikna edecek tarzda savunamaması V. Karl'ın Worms fermanını uygulamayı talep

etmesine sebep oldu.

Reformcu ve Protestan prensler, Luther'in de katıldığı Smalkald Birliği'nde siyasî bir yol izleyerek imparatora direnmenin meşrû olduğu hususunda başta Fransa olmak üzere birçok ülkenin desteğini aldılar. Daha sonra da oluşan siyasî şartları iyi değerlendirip V. Karl'ı Lutherciler'e karşı aldığı önlemleri kaldırmaya ikna ettiler. 23 Temmuz 1532'de Nürnberg Anlaşması ile yeni bir konsil toplanıncaya kadar Protestanlar'a dinî konumlarını özgürce koruma imkânı verildi ve reform hareketi bütün Alman topraklarına yayılmaya başladı. Luther 18 Şubat 1546 tarihinde Eisleben'de öldü. 1555'te imparator, prensler ve reformcular arasında imzalanan Augsburg Din Barışı ile dinî bölünme resmîleşti ve Protestanlık siyasî irade tarafından tanındı.

Luther'in Teolojik Görüşleri. Luther'in teolojisi daha çok iman ve kurtuluş noktaları etrafında yoğunlaşmış olup Katolik kilisesinin görüşlerinden oldukça farklıdır. Katolik kilisesine göre kurtuluş ancak imanlutuf, sakramentler ve sâlih amellerin oluşturduğu bir bütünlük içinde elde edilebilir. Pavlusçu iman fikrini esas alan ve daha çok imanın mahiyet ve fonksiyonu üzerinde duran Luther, insanın sadece Îsâ Mesîh'e inanarak Tanrı'nın iradesine mukabelede bulunabileceğini ve bu şekilde Îsâ'nın himayesine ve Tanrı'nın adaletine lâyık olacağını ileri sürmüştür. Ancak Lutherci teoloji imana ulaşma

konusunda insanın rolünü pasifize ederek imanın seçilmişler için bir ilâhî rahmet olduğunu kabul eder. Kurtuluş yalnızca Tanrı'nın önceden seçtiklerine bahşedilen bir lutuftur. Gerçek kurtarıcı ilâhî rahmet olduğuna göre iman da Mesîh aracılığıyla kurtuluşa olan inançtır. Bundan dolayı Luther'in kurtuluş anlayışını belirten en anlamlı ifade "rahmet aracılığıyla inancı tarafından aklanma"dır. Bu kurtuluş sürecinde ne kilisenin ne sâlih amellerin ne de ibadetlerin rolü vardır. Kilise geleneğinin kurtuluştaki rolüne baş kaldırı olarak Luthercilik "sola Scriptura" (yalnızca kutsal kitap), "sola fide" (yalnızca iman) ve "sola gratia" (yalnızca rahmet) anlayışları çerçevesinde kurtuluşu daha yalın bir eyleme döndürür. Kurtuluş için Tanrı'nın önceden seçişi kavramı Lutherciliği katı bir kaderciliğe götürmüştür. Buna göre kurtuluşa ulaşmak için insanın çömlekçinin elinde testi olmayı bekleyen çamur gibi olması gerekir. İnsanın değil Tanrı'nın

veya şeytanın seçişi önemlidir.

Öte yandan Luther, Augsburg toplantısında papanın dinî otoritesini sorgulayarak Kutsal Kitap'ı öne çıkarmış, bir yıl sonraki Leipzig tartışmasında papanın dinî otoritesini eleştirmekle kalmamış, aynı zamanda konsillerin de dinî bağlayıcılığını sorgulamıştır. Papalık ve konsillerin son dört yüzyılda ortaya çıktığını, halbuki Kitâb-ı Mukaddes'in Hıristiyanlık'la birlikte var olduğunu söyleyen Luther, Kitâb-ı Mukaddes'i yorumlama hakkının sadece papalığa değil bütün hıristiyanlara verildiğini ve sadece papalığın konsil toplama hakkı olduğu fikrinin de yanlış olduğunu savunmuştur. Ferdin kurtuluşunda belirleyiciliği kiliseden Kitâb-ı Mukaddes'e kaydıran Luther, Hıristiyanlık'taki Latin-Yunan kültürünü dışlamak, Kutsal Kitap'ın yorum hakkını papalığın elinden almak, hıristiyan halkı kutsal metinle buluşturmak için Kitâb-ı Mukaddes'i Almanca'ya tercüme etmiştir.

Luther ve İslâmiyet. Luther'in İslâm ve Kur'an hakkındaki fikirlerini, Dominiken misyoneri Ricoldus de Monte Crucis'in Cunfutatio Alcorani (Kur'an'ın tekzibi) adlı eserini okuyarak oluşturduğu bilinmektedir. Bazı kaynaklar onun Kur'an'ı kötü bir Latince tercümeden Almanca'ya çevirdiğini kaydediyorsa da (Michelet, II, 176) bu tercümenin tamamlanmadığı veya yayımlanmadığı anlaşılmaktadır (Wolf, XXXI [1941], s. 162). İslâm'ı Türkler'in dini sayan ve müslümanı Türk ile özdeşleştiren Luther Müslümanlığı çok defa yanlış ve ön yargılı bir biçimde algılamıştır. İslâm'la alâkalı vâkıaya uygun bazı tesbitlerde bulunmakla birlikte Kur'an'a karşı saplantılı bir tavır ortaya koymuş, İslâmiyet'i Yahudilik, Hıristiyanlık ve diğer dinlerden aldığı unsurlardan oluşmuş bir din şeklinde görmüştür. Ariusçu mezhebin bir mensubu olarak nitelediği Hz. Muhammed'in Îsâ, Meryem ve havârileri takdir etmesini bir türlü açıklayamamış ve bu unsurların hıristiyanlardan, yılın belli bir ayında oruç tutma ibadetinin ve şarap içmeme gibi uygulamaların yahudilerden alındığını iddia etmiştir. Luther, teslîse ve vaftize inanmadıkları için müslümanların hıristiyanlardan çok yahudilere yakın olduğunu ileri sürmüştür.

Türkler'in inancının aslî kaynağı olarak nitelediği Kur'an'ı yahudilerin Talmut'u ve papanın dinî kararları ile aynı gören ve onun ilâhî olduğunu

inkâr eden Luther, Kur'ân-ı Kerîm'i Nestûrî ve yahudilerin yardımıyla yazılmış, içinde uydurma, yalan, zina ve fuhuş gibi uygulamaları barındıran insan eseri bir kitap olarak tavsif eder. Luther'e göre Hz. Muhammed'in böyle bir kitap yazma ihtiyacı hissetmesinin en önemli sebebi onun İncil'in süresini doldurduğuna, bundan dolayı kendisine yeni bir kanun verildiğine ve bu kanunun da Kur'an olduğuna inanmasıdır.

Müslümanların teslîsi reddetmelerini dinî değil rasyonel bir tavır olarak gören Luther, tevhidi Tanrı'nın pederliğine aşırı vurgu yapan bazı hıristiyan mezheplerinin görüşlerine benzetmektedir. Öte yandan müslümanların yerin ve göklerin yaratıcısı tek Tanrı'ya inandıklarını, O'nun adına yemin ettiklerini, O'nun resim ve tasavvurlarını reddettiklerini bilmekte ve müslümanların Tanrı'ya şirk koşanı lânetlediklerini ve hıristiyanlar teslîse inandıkları için onlara da lânet ettiklerini söylemektedir. "Allah" lafzının İbrânîce "eloha" kelimesinden bozma olduğunu da iddia etmiştir (bk. ALLAH).

Luther, Kur'an'ın Îsâ'nın bâkire Meryem'den doğduğunu, peygamberliğini ve semaya yükseltildiğini kabul ettiğini, ancak Îsâ'nın Tanrı'nın oğlu olmasını ve insanların günahlarına kefâret olarak kendini feda ettiğini, yeniden dirildiğini ve tekrar geleceğini inkâr ettiğini söylemektedir. Ona göre müslümanlar bir taraftan Hz. Îsâ'nın semaya yükseltildiğine, diğer taraftan Hz. Muhammed'in öldüğüne inanmakla çelişki içindedir. Dolayısıyla Îsâ yaşadığı halde Muhammed öldüğüne göre müslümanlar Îsâ'nın Muhammed'den üstün olduğunu kabul etmelidir. Ayrıca müslümanlar ibadet çeşitlerinin çoğunu Yahudilik'ten almışlardır. Türkler'in Tanrı tarafından kendi günahlarından dolayı bir ceza olarak gönderildiğini kabul eden Luther, onlarla savaşmanın Tanrı ile mücadele anlamına geldiğine ve Türkler'i mücadele ile değil ancak kendi günahlarından tövbe etmekle yenebileceklerine, hem Türkler'in hem papalığın kıyametin alâmetlerinden olduğuna inanır. Türkler'in hâkimiyetinden sonra insanlık kıyameti yaşayacaktır. Luther müslümanları (Türkler'i) azılı düşmanları olduğu Katolikler'e benzetir.

Luther'in eserlerinden bazıları şunlardır: Latince. Epistola Lutheriana ad Leonem decimum summum pontificem. Dissertatio de libertate Christiana

per autorem recognita (1519); De Captivitate Babylonica ecclesiae praeludium (1520); De votis monasticis (1521);

Enarrationes epistolarum et evangeliorum, quas postillas vocant (1521); De servo arbitrio (1525); Libellus de vita et moribus Turcarum (1529). Almanca. Von den guten Wercken (1520); Von welltlicher Uberkeytt, wie weyttman yhr gehorsam schuldig sey (1523); Das diese Wort Christi (Das ist mein leib etce.) noch fest stehen widder die Schwermgeister (1527); Vermanunge zum Gebet Wider den Türchen (1530) (eserleriyle ilgili geniş bilgi için bk. Olgun, s. 75-79).

BİBLİYOGRAFYA

M. Michelet, Mémoires de Luther érits par luimême, Bruxelles 1845, II, 176; R. H. Bainton, Here I Stand: A Life of Martin Luther, New York 1950; J. Dillenberger, Martin Luther: Selections from His Writings, New York 1961; J. Atkinson, The Trial of Luther, London 1971; E. Sormunes, Martin Luther, İstanbul 1984; Hakan Olgun, Luther ve Reformu: Katolisizm'i Protesto, Ankara 2001, s. 31-155; G. Simon, "Luther's Attitude Toward Islam", MW, XXI (1931), s. 257-262; C. U. Wolf, "Luther and Mohammedanism", a.e., XXXI (1941), s. 161-177; Christine Isom-Verhaaren, "An Ottoman Report About Martin Luther and the Emperor: New Evidence of the Ottoman Interest in the Protestant Challege to Power of Charles V", Turcica, XXVIII, Paris 1996, s. 299-318; J. P. Dolan, "Luther Martin", New Catholic Encyclopedia, Washington 1967, VIII, 1084-1091; B. E. Gerrish, "Luther Martin", The Encyclopedia of Philosophy (ed. Paul Edwards), New York 1972, V, 109-113; Hans J. Hillerbrand, "Luther, Martin", ER, IX, 57-60.

Adnan Aslan

LUTUF

(اللطف)

İnsanın kendi iradesiyle Allah’a iman edip buyruklarına uymasını kolaylaştıran ilâhî fiil anlamında kelâm terimi.

Sözlükte “nazik ve merhametli davranmak, iyi muamele etmek” mânasında masdar olan lutf “iyilik etme, merhamet ve yardımda bulunma” anlamında isim olarak da kullanılır. Aynı kökten türeyen letâfet ise “duyularla algılanamayacak şekilde ince ve şeffaf, küçük ve hacimsiz oluş” mânasına gelir (Lisânü’l-ʿArab, “lṭf” md.). Lutuf terim olarak “insanın kendi iradesiyle Allah’a iman edip inkâr ve isyandan kaçınmasını kolaylaştıran ilâhî fiil” diye tanımlanır.

Kur’an’da bir yerde “gizli ve ihtiyatlı davranmak” anlamında fiil olarak insana (el-Kehf 18/19), yedi yerde de “fiillerini rıfk ile gerçekleştiren, kullarına iyilik ve merhamet eden, zâtı duyularla algılanamayan, en ince ve gizli hususları dahi bilen varlık” mânasında isim olarak Allah’a nisbet edilir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “lṭf” md.). Ayrıca fazl, ihsan ve rahmet kelimeleri de lutfa yakın anlamlarda Kur’an’da yer alır (a.g.e., “fḍl”, “ḥsn”, “rḥm” md.leri). Lutuf kavramı çeşitli hadis rivayetlerinde “iyilikte bulunmak, yardım etmek, nezaketle davranmak” mânalarında geçmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, “lṭf” md.).

Lutuf, II. (VIII.) yüzyıldan sonra Mu‘tezile ekolünce “vücûb alellah” kavramına bağlı olarak bir kelâm terimi haline getirilmiştir. İslâm kelâmcıları, Allah’ın iman ve itaatle yükümlü kıldığı kullarına lutufta bulunduğu hususunda ittifak etmekle birlikte bunun müminler ve kâfirler hakkında tecelli edişi, bu konudaki ilâhî kudretin alanı ve Allah’a vâcip olup olmadığı hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

1. Lutuf gerçekleşmesi halinde insanın farz olan ilâhî emirlere itaati tercih edip yasaklanan kötü fiillerden kaçınmasını veya böyle bir tavra yaklaşmasını sağlayan ilâhî yardım niteliğinde bir fiildir ve sadece farz

niteliğinde olan fiillerde değil nâfile ibadetlerde de geçerlidir. Lutuf, iyi fiile yaklaştıran veya kötü fiilden uzaklaştıran (mukarrib) ve fiili gerçekleştiren (muhassil) olmak üzere ikiye ayrılır. Mukarrib lutuf fiili işleme yolundaki engellerin, ayrıca kötülüğe özendiren faktörlerin ortadan kaldırılması demektir. İnsanın fâil oluşunu ve irade hürriyetini yok etmeksizin vuku bulan lutuf doğrudan doğruya Allah'ın, mükellefin ya da mükellef dışındaki bir fâilin fiilinden kaynaklanabilir. Eğer Allah'ın fiilinden kaynaklanırsa bu durumda lutuf ya insanın sorumlu kılınmasından önce veya ona yakın bir zamanda ya da ondan sonra vâki olur. İnsanın sorumlu kılınmasından önce veya ona yakın bir şekilde vuku bulursa bunun Allah hakkında vâcip olmadığında şüphe yoktur, çünkü ancak yükümlü kılınan insanın ileri sürebileceği mâzereti ortadan kaldırmak gibi bir amaç içerdiği zaman vâcip olur. Esasen Allah, mükellef kılmadan önce insanı irade hürriyetine ve fiil yapma gücüne muktedir kılar. Sevap derecesine ulaştırma hikmeti çerçevesinde insanı mükellef kıldıktan sonra Cenâb-ı Hakk'ın, lutufta bulunması halinde emirlerine itaat edip yasaklarından uzaklaşmayı tercih edeceğini bildiğinden kulundan bu lutfu esirgememesi gerekir, aksi takdirde kulunu sevap derecesine ulaştırma amacını bozmuş olur. Akıl yürütme melekesi vermek, peygamber göndermek ve ilâhî kitaplar aracılığıyla insanların tâbi olacakları hükümleri bildirmek vâcip olan ilâhî lutufların kapsamına girer. Eğer lutuf mükellefin kendi fiili aracılığıyla vuku buluyor ve zarardan sakınma niteliği taşıyorsa, yani kul nâfile değil de farz niteliğindeki bir fiil aracılığıyla lutfa mazhar olacaksa bunun gerçekleştirilmesi kulun kendisine aittir. Lutuf mükellefin kendisi dışındaki birinin fiiline bağlı ise bu durumda Allah'ın sözü edilen fiile yönelik ilmi ya ikinci şahsın onu yapacağı şeklindedir ki bu takdirde Allah'ın birinci şahsı sorumlu tutması güzel olur ya da yapmayacağı şeklindedir, bu takdirde de onunla birinci şahsı mükellef tutması güzel olmaz. Ancak her iki durumda da ilâhî ilim ikinci şahsın göstereceği davranış biçimiyle irtibatlıdır. Vâcip niteliğindeki bir fiili gerçekleştiren lutfa "tevfik", yasaklanmış fiili terketmeyi sağlayan lutfa "ismet" adı verilir. Allah, mükellef tuttuğu insanlara iman etmelerini sağlayacak bütün lutufları vermiştir. O'nun nezdinde kullarının iman ve itaat etmesini sağlayacak başka lutuflar yoktur. Erken devir Mu'tezile kelâmcıları bir ayırıma tâbi tutmaksızın lutfun mutlak şekilde Allah'a vâcip olduğunu savunurken Kādî Abdülcebbâr gibi müteahhir dönem Basra Mu'tezilesi'ni temsil eden kelâmcılar tekliften sonraki lutfun Allah'a vâcip olduğu görüşündedir (Eş'arî, Maḳālât, s. 247;

Kādî Abdülcebbâr, s. 519-521). Mu‘tezile’den Nazzâm, Allah’ın mükellef kıldığı insanların

iman etmelerine yardım edecek lutuflarda bulunduğunu ve bu tür lutufların benzerlerine sınırsızca sahip olduğunu kabul eder. Ca‘fer b. Harb ise kâfirlerin kendi iradeleriyle iman etmelerini sağlayacak lutuflara Allah’ın sahip olduğunu, ancak bu lutufları kâfirlere vermesi halinde iman etmelerinden ötürü mükâfatı hak etmeyeceklerini söylemiştir (Eş‘arî, Maḳālât, s. 247). Bağdat Mu‘tezile ekolüne bağlı olan Ca‘fer b. Mübeşşir’in ʿAlâ Aṣḥâbi’l-luṭf adlı eserinden kendisinin lutuf nazariyesini benimseyenleri tenkit ettiği anlaşılmaktadır (DİA, VI, 554). Şîa kelâmcılarının çoğunluğu da mükellef kıldığı kullarına lutufta bulunmanın Allah’a vâcip olduğu ve bu sebeple O’nun kullarına gereken lutuflarda bulunduğu görüşündedir (Şeyh Müfîd, s. 366; İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, s. 277).

2. Allah’ın, iman etmeyeceğini bildiği kimselerin hür iradeleriyle inanmalarını sağlayacak lutufları vardır, ancak bunları kâfirlere ihsan etmesi O’na vâcip değildir. Eğer vâcip olsaydı kâinatta hiçbir kâfir ve âsinin kalmaması gerekirdi, halbuki gerçek böyle değildir. Bu durum Allah nezdindeki lutufların sınırlı olduğu anlamına gelmez. Allah iman edenlere lutuflarda bulunmuş, kâfirleri ise saptırmıştır. Kur’an’da O’nun saptırmak istediği insanların göğsünü daralttığı (el-En‘âm 6/125), lutuf ve rahmeti olmadan kimsenin mânevî açıdan temizlenemeyeceği (en-Nûr 24/21) bildirilmiş, rızıklarının bollaştırılması halinde azacak olanların dünyalığının ölçülü tutulduğuna dikkat çekilmiş (eş-Şûrâ 42/27), özendirici olma tehlikesi bulunmasaydı inkârcılara ait evlerin konforlu hale getirilmesini sağlayacak imkânların verileceğine işaret edilmiş (ez-Zuhruf 43/33-35), Kur’an’ın müminlerin gönüllerine hidayet ve şifa, kâfirlere ise körlük ve bir nevi sağırlık kaynağı olduğu ve bunun kâfirlerin zarara uğramalarına yol açtığı haber verilmiş (Fussılet 41/44; el-İsrâ 17/82), ayrıca Allah’ın dilemesi halinde yeryüzündeki insanların tamamının iman edeceği açıklanmıştır (Yûnus 10/99). Kendi tercihleriyle iman etmelerini sağlayacak bütün lutufları Allah’ın kâfirlere vermemesi adaletinin gereği olup bu sebeple cimrilik ve zulümle nitelendirilmesi mümkün değildir. Zira Allah kâfirleri yaratarak ergenlik dönemine kadar yaşatmış ve onlara akıl yürütme melekesi verdikten başka peygamber göndermiş, buna rağmen kâfirler iman

etmemiştir (Eş‘arî, el-Lümaʿ, s. 148; Nesefî, II, 725-737). Aslında akıl da Allah’ın kendi iradeleriyle iman etmelerine katkıda bulunacak bütün lutufları kâfirlere vermek mecburiyetinde olmadığına hükmeder, çünkü mecburiyet aczin ifadesi olduğundan Allah hakkında muhaldir. İnsanlar arası ilişkilerde bile lutfun son noktasına kadar ihsan edilmesi gerekli görülmez. Ümmetin, kulluk görevini yapabilmek için dualarında Allah’tan yardım istemek ve günahlardan korunma talebinde bulunmak gerektiği konusunda icmâ etmesi lutfun Allah’a vâcip olmadığının bir delilini teşkil eder. Eğer iman etmeleri için kâfirlere her türlü lutfunu ihsan etmesi Allah’a vâcip olsaydı bu takdirde her yüzyılda bir peygamber göndermesi ve peygamber vârisi olan kişilerle hüküm verme mevkiinde bulunan kimseleri hatadan koruması gerekirdi. Halbuki realitede bunun gerçekleşmediği bilinmekte ve lutfu Allah’a vâcip gören Mu‘tezile kelâmcılarınca da bu husus kabul edilmektedir (Seyyid Şerîf el-Cürcânî, VIII, 196). Şu halde Allah’ın lutufta bulunduğu kişi iman ve itaat etmiş, lutfundan mahrum bıraktığı kimse de inkâr ve isyan yolunu tutmuştur (Eş‘arî, Maḳālât, s. 577-578; İbn Fûrek, s. 53). Eş‘ariyye, Mâtürîdiyye ve Selefiyye âlimlerinin tamamı bu görüştedir. Bişr b. Mu‘temir ve ona tâbi olan Bağdat Mu‘tezilesi’ne mensup kelâmcılar da kullarına lutufta bulunmanın Allah’a vâcip olmadığını söylerler. Ancak onlar, Allah’ın sadece müminlere lutufta bulunduğuna ve kâfirleri bundan mahrum bıraktığına ilişkin Sünnî görüşe katılmamışlardır (Eş‘arî, Maḳālât, s. 246; Kādî Abdülcebbâr, s. 520).

Lutuf konusunda farklı iki ana görüşü benimseyen kelâmcılar birbirlerini eleştirmişlerdir. Kādî Abdülcebbâr lutuf meselesinde Mücbire’yi (Eş‘ariyye) kendilerinin muhalifi bile saymaz. Zira ona göre lutuf, kişinin iradesiyle iman ve itaati seçmesine yardım etmek demektir. Halbuki Eş‘ariyye ve diğer Sünnîler, insanın irade hürriyetinden tamamen yoksun olması anlamına gelebilecek bir anlayışa sahiptir. Ayrıca Mu‘tezile’nin, lutfu, sadece mükellefin yükümlülüğün üstesinden gelmesini mümkün kılacak gücünü arttırmak ve ileri sürebileceği mazereti ortadan kaldırmak noktasında Allah’a vâcip gördüğü, Sünnîler’in ise kulunu güç yetiremeyeceği yükümlülüğe tâbi tutmasını (teklîf-i mâ lâ yutâk) Allah hakkında câiz gördüğü dikkate alınırsa lutuf probleminden uzak kaldıkları anlaşılır. Bu bakımdan Eş‘ariyye -ve diğer Sünnîler-lutuf konusunda Mu‘tezile’nin muhalifi olabilecek bir konuma sahip değildir (Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 519-520). Kādî Abdülcebbâr, Mu‘tezile’nin gerçek

muhalifi saydığı Bişr b. Mu‘temir ve Bağdat Mu‘tezile ekolü mensuplarının ise görüşlerini yanlış bir temele dayandırdıklarını savunur. Ona göre Allah’ın, her mükellefin kendi isteğiyle iman etmesini sağlayacak lutufta bulunma gücüne sahip olduğunun ve buna rağmen insanlardan bir kısmının iman ederken bir kısmının inkâr yoluna saptığının görülmüş olmasından hareketle lutfun Allah’a vâcip olmadığını söylemek yanlıştır. Çünkü Allah’ın, lutufta bulunacağı bazı kulların iman etmeyeceklerini davranış biçimlerinden bilmesi imkânsız değildir, dolayısıyla ona yapılacak muamele lutfa dönüşmez. Nitekim iki çocuğu bulunan bir babanın, aynı şekilde ilgilendiği çocuklarından birinin okula gidip öğrenimini tamamlayacağını, diğerinin ise öğrenimini tamamlama iradesini göstermeyeceğini psikolojik durumlarından hareketle bilmesi mümkündür. Mükellefler hakkında Allah’ın durumu da buna benzetilebilir (a.g.e., s. 523).

Sünnî âlimler de Mu‘tezile ve Şîa kelâmcılarının lutuf nazariyelerini eleştirmişlerdir. Ebü’l-Muîn en-Nesefî, lutuf nazariyesinin aslah ilkesiyle çelişen bazı yönlerinin bulunduğunu söyler. Zira iman ve itaat fiilinin ilâhî lutuf bulunmadan gerçekleştirilmesi güç olmakla birlikte mümkün olup daha çok sevap kazandırır, aynı fiili lutfa mazhar olarak gerçekleştirmek ise daha az sevaba vesile olur. Mu‘tezile’nin benimsediği aslah ilkesine göre daha çok sevaba ve en üstün mertebeye erişmesi için mükellefi lutuftan yoksun bırakmak gerekir. Bu ise lutfun Allah’a vâcip olduğu iddiasıyla çelişir (Tebṣıratü’l-edille, II, 732-733).

İslâm kelâmcıları, mükellef kulların iman ve itaat etmek için Allah’ın lutfuna muhtaç olduğu görüşünde birleşmektedir. Görüş ayrılıkları daha çok, bütün insanların iradeleriyle iman etmelerini sağlayacak lutufların Allah nezdinde mevcut olup olmadığı, kâfirlere lutufta bulunup bulunmadığı ve kullarına lutuflarıyla muamele etmesinin Allah’a vâcip olup olmadığı noktalarında toplanmaktadır. Allah’ı mecburiyet altında bulunmakla nitelemeye ve lutfunu sınırlamak suretiyle rahmetini daraltmaya götürecek anlayışların naslarla ve aklın Allah hakkında ulaşabildiği bilgilerle örtüşmediğini söylemek gerekir. Buna karşılık Allah’ın, iradeleriyle iman ve itaat edebilmeleri için sadece müminlere lutufta bulunduğunu,

kâfirleri ise bundan tamamen mahrum bıraktığını savunan görüşün naslarla ve adalet mantığıyla bağdaştırılmasını zorlaştıran yönleri vardır. Lutuf konusuna naslar açısından bakılınca, mükelleflerin kendi iradeleriyle iman ve itaat etmelerine yardımcı olacak ilâhî nimet ve lutufların insanlara yeterince verildiğini söylemek gerekir. İnsana yükümlülüğün üstesinden gelebilecek şekilde irade hürriyetinin verilmesi, peygamberler gönderilmesi, ilâhî kitaplar aracılığıyla kulluk görevlerinin açıkça bildirilmesi bu lutufların başlıcalarıdır. Lutfun gerekliliğini ileri sürenler de bunu söylemektedir. Lutfun sadece müminlere verilip kâfirlerin bundan mahrum bırakıldığı meselesine gelince bunu da şöyle anlamak mümkündür: Allah kimseyi mümin veya kâfir olarak yaratmamıştır. Herkes mümin olmaya da kâfir olmaya da elverişli olarak doğar. Yetişkin hale gelip mükellef olan insan, iradesini iman ve itaat yönünde kullanırsa bu tercihinin dünyada başlayan bir mükâfatı olarak Allah kendisine lutufta bulunur, kulluk yapmaya devam ederse lutufları artarak devam eder, yani mümin olmayı seçenlere ilâve lutufta bulunur. Eğer iradesini inkâr ve isyan yönünde kullanırsa Allah onu lutfundan mahrum bırakır. Şu halde kâfirin ilâhî lutuftan mahrum edilişi, iman ve itaat etme irade ve gücünden yoksun bırakılması şeklinde anlaşılmamalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “lṭf” md.; Lisânü’l-ʿArab, “lṭf” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “lṭf” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “lṭf”, “ḥsn”, “nʿam”, “fḍl”, “rḥm” md.leri; Eş‘arî, el-Lümaʿ, s. 148-149; a.mlf., Maḳālât (Ritter), s. 246-248, 291, 573-578; Bâkıllânî, et-Temhîd (İmâdüddin), s. 379-381; İbn Fûrek, Mücerredü’l-Maḳālât, s. 53; Şeyh Müfîd, el-ʿAḳl fî uṣûli’d-dîn, Beyrut 1412/1992, s. 366-367; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 519-525; İbn Metteveyh, el-Mecmûʿ fi’l-Muḥîṭ bi’t-teklîf (nşr. D. Gimaret), Beyrut 1981, II, 375-403; Nesefî, Tebṣıratü’l-edille (Salamé), II, 723-737; Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, el-Muʿtemed fî uṣûli’d-dîn (nşr. Vedî‘ Zeydân Haddâd), Beyrut 1974, s. 118-119; Cüveynî, el-İrşâd (Temîm), s. 256; Nûreddin es-Sâbûnî, el-Bidâye fî uṣûli’d-dîn (nşr. Bekir Topaloğlu), Dımaşk 1399/1979, s. 74-75; Nasîrüddîn-i Tûsî, Tecrîdü’l-

iʿtiḳād (nşr. M. Cevâd el-Hüseynî el-Celâlî), [baskı yeri yok] 1407 (Mektebetü'l-i'lâmi'l-İslâmî), s. 204; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, el-Bâbü'l-ḥâdî ʿaşer (nşr. Mehdî Muhakkık), Tahran 1365, s. 165, 277; Teftâzânî, Şerḥu'l-Maḳāṣıd (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, IV, 312-313; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf, Kum 1991, VIII, 196-200; Süyûrî, İrşâdü'ṭ-ṭâlibîn ilâ Nehci'l-müsterşidîn (nşr. Mehdî er-Recâî), Kum 1405/1984, s. 276-278; O. N. H. Leaman, "Luṭf", EI^2 (İng.), V, 833-834; Emrullah Yüksel, "Ca'fer b. Mübeşşir", DİA, VI, 554.

İlyas Çelebi

LUVÎS ŞEYHO

(bk. ŞEYHO, Luvîs).

LÜB

(اللب)

Dinî ve tasavvufî hal ve makamların bir mertebesini ifade eden tasavvuf terimi.

Sözlükte "öz" anlamına gelen lübb kelimesi, tasavvuf kaynaklarında "kuruntu ve hayal kabuğundan arınmış ve kutsal nurla aydınlanmış akıl", "özün özü" anlamındaki lübbü'l-lüb ise "akla güç veren ilâhî ve kutsî nur" şeklinde tanımlanmış (et-Taʿrifât, "lüb" md.; Kâşânî, s. 72), Kur'an'da birçok yerde geçen "selim akıl sahipleri" mânasına gelen ülü'l-elbâb ifadesi (meselâ bk. Sâd 38/29, 43) bu terimin kaynağı olarak görülmüştür. Kutsî nurla güçlenerek vehim ve hayal kabuğundan arınan selim aklın aşkın bilgileri algılayabileceği kaydedilmiştir (Kâşânî, s. 72; Gümüşhânevî, s. 24). "Kabuk" anlamındaki kışr ise mutasavvıflara göre bâtın ilmini bozulmaktan koruyan zâhir ilmidir. Hakikate göre tarikat, tarikata göre şeriat kışrdır. Mânevî halini ve yolunu şeriatla korumayan sâlikin hali bozulur; yolu hevâ, heves ve vesvese yoluna dönüşür. Tarikatı hakikate ulaşmanın aracı olarak görmeyen kişi zındık ve mülhid olur (Kâşânî, s. 144; Gümüşhânevî, s. 24). Buna göre şeriat, tarikat ve hakikat sıkı şekilde birbirine bağlıdır; önceki sonrakinin kabuğu, sonraki de öncekinin özüdür. Özü olmayan kabuk bir işe yaramaz, kabuğun muhafaza etmediği öz de bozulmaya mahkûmdur.

Gazzâlî tevhidin dört mertebesinden söz ederken bu mertebeleri kışr ve lüb terimlerinin yardımıyla açıklar. Ona göre münafıkların tevhidi özü olmayan bir kabuktan yani şekilden ibarettir. Sürekli gaflet içinde bulunan avamın tevhidi de kabuktur; ancak bu, münafıklar için söz konusu edilen kabuktan farklıdır. Mukarrebînin tevhidi lüb, sıddîkların tevhidi lübbü'l-lübdür. Gazzâlî bu hususu ceviz misaliyle izah eder. Cevizin üzerindeki sert kabuk kışr, bu sert kabuğu örten yeşil ve acı kabuk kışrü'l-kışrdır. Sert kabuğun içindeki ceviz lüb, bu özün içindeki ceviz yağı lübbü'l-lübdür ve nihaî amaç da budur (İḥyâʾ, IV, 240).

Tasavvufta insân-ı kâmil bütün varlıkların özünün özü olarak kabul edilir ve bu husus “zübde-i âlem, hulâsa-i mevcûdât, merdüm-i dîde-i ekvân” gibi tabirlerle ifade edilir. Aynı şekilde ruh öze, onu taşıyan ve koruyan beden de kabuğa benzetilmiştir. Öte yandan anlam ve kavram öz, bunları dile getiren söz ve terim kabuktur. Maksat lafız değil mâna olmakla beraber içinde mânayı barındırması ve bunu başkalarına aktarmanın aracı olması bakımından lafız ve söz de önemlidir. Yûnus Emre, “Şeriat tarikat yoldur varana / Hakikat mârifet ondan içerü” beytiyle bu hususu dile getirmiştir. Özden, hakikatten, mârifetten yoksun oldukları halde kendilerini ehl-i lüb kabul eden sahte sûfîler başkalarını ehl-i kışr olarak görüp küçümsemişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “lüb” md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1183, 1288; Kâşânî, Iṣṭılâḥâtü’ṣ-ṣûfiyye, s. 72, 144; Cevâd Nûrbahş, Ferheng-i Nûrbaẖş, Tahran 1369 hş., II, 44, 46; Ca‘fer Seccâdî, Ferheng, Tahran 1991, s. 640, 683; Gazzâlî, İḥyâʾ, Kahire 1939, I, 40; IV, 240; Gümüşhânevî, Câmiʿu’l-uṣûl, Kahire, ts., s. 22, 24; İsmâil Hakkı Bursevî, Lübbü’l-lüb, İstanbul 1289.

Süleyman Uludağ

LÜBÂBE bint HÂRİS

(bk. ÜMMÜ'l-FAZL).

LÜBÂBÜ’l-ELBÂB

(لباب الألباب)

Avfî’nin (ö. 629/1232 [?]) kaleme aldığı İran edebiyatında ilk şuarâ tezkiresi.

618 (1221) yılında tamamlanan ve Farsça şiir yazan 300’e yakın şairin hayat hikâyesiyle seçme şiirlerini ihtiva eden bir tür antoloji niteliğindeki eser, Afganistan ve Kuzey Hindistan’da hüküm süren Gur Sultanı Şehâbeddin Muhammed’in memlüklerinden Melik Nâsırüddin Kabâce’nin veziri Aynülmülk Fahreddin Hüseyin’e ithaf edilmiştir. Şiirin ve şairliğin mahiyetine dair bir önsözle başlayan eserde şiirle ilgilenen sultanlar, vezirler ve ileri gelen devlet ricâli, âlimler ve imamlar hakkında bilgi verilmiş, daha sonra şairlerin hayatına ve şiirlerine geçilmiştir. Yazar örnek şiirleri kaydetmeden önce bunların değeri hakkında açıklamalarda bulunmuştur. Bu bakımdan Avfî’nin tezkiresi Ebû Mansûr es-Seâlibî’nin Yetîmetü’d-dehr’ine benzemektedir. Lübâbü’l-elbâb şairler hakkında bazan çok az bilgi içermesine, ölüm tarihlerini bile kaydetmemesine, üslûbunun ağırlığına, örnek

verilen şiirlerin bazan şairin üslûbu hakkında bir fikir vermemesine rağmen Fars şiirinin ilk dönemleri hakkında değerli bilgiler içermektedir. Çağdaşı şairlerden birçoğu ile görüşen müellifin bu döneme dair verdiği bilgiler de önemli kabul edilmektedir. Tezkirede ayrıca başka kaynaklarda adına ve şiirlerine rastlanmayan şairlerden örnek parçalar yer almaktadır.

Eserin önce Edward Granville Browne tarafından II. cildi (London-Leiden 1903), ardından E. G. Browne ve Mirza Muhammed Han Kazvînî tarafından I. cildi (London-Leiden 1906), yayımlanmış, daha sonra bu baskı esas alınarak Saîd-i Nefîsî’nin açıklama ve notları ile birlikte bir cilt halinde Tahran’da basılmıştır (1335 hş.). Lübâbü’l-elbâb, Seyyid Ali el-Hüseynî tarafından 1591-1592’de yazılan Bezmârây adlı esere küçük bazı ifade değişiklikleriyle ve Avfî’nin adı zikredilmeden aynen alınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Avfî, Lübâbü’l-elbâb (nşr. E. G. Browne - Muhammed Kazvînî), London-Leiden 1903-1906, I-II; Browne, LHP, I, 450-451; Storey, Persian Literature, I, 2, 783; Ahmed Gülçîn-i Meânî, Târîḫ-i Teẕkirehâ-yı Fârsî, Tahran 1350 hş., II, 77-86; Nezîr Ahmed, “Taʿlîḳātî ber Lübâbü’l-elbâb”, Ferheng-i Îrân Zemîn, XIX, Tahran 1352 hş., s. 89-105; M. Ali Taberî, Zübdetü’l-âs̱âr, Tahran 1372 hş., s. 336; J. Matīnī, “ʿAwfī”, EIr., III, 118.

Tahsin Yazıcı

LÜBÂBÜ’t-TE’VÎL

(لباب التأويل)

Ali b. Muhammed el-Hâzin’in (ö. 741/1341) Kur’an tefsiri

(bk. HÂZİN, Ali b. Muhammed). LÜBÂBÜ’l-UKŪL

(لباب العقول)

Miklâtî’nin (ö. 626/1229) felsefî yaklaşımların eleştirisine de yer veren kelâma dair eseri.

Miklâtî hakkında yeterli bilgi yoktur. İbn Abdülmelik el-Merrâküşî’nin eẕ-Ẕeyl ve’t-tekmile adlı eseri müellif hakkında bilgi veren tek kaynak durumundadır. Müellifin tam adı Ebü’l-Haccâc Yûsuf b. Muhammed b. Muiz el-Ahdeb el-Miklâtî el-Fâsî’dir. Nisbelerinden hareketle Fas ve Sicilmâse arasındaki bölgede yaşayan Miklâte kabilesinden olduğu ve Fas şehrinde doğduğu tahmin edilmektedir. Muvahhidler Hükümdarı Ebû Yûsuf Ya‘kūb el-Mansûr’un (1184-1199) meclisinde bulunduğu göz önüne alınırsa VI. (XII.) yüzyılın ortalarında doğduğu söylenebilir. Bazı hoca ve talebelerinin adını kaydeden İbn Abdülmelik, onunla İbnü’l-Kattân el-Mağribî arasında anlaşmazlığa rağmen nübüvvetin kesbi konusundaki görüşü sebebiyle İbnü’l-Kattân aleyhine kendisinden fetva almak isteyenlere karşı çıktığını belirtir. Yine onun verdiği bilgilerden 591 (1195) yılında Ebû Yûsuf el-Mansûr’la, 607’de (1210) oğlu Muhammed en-Nâsır’la beraber Endülüs’e yapılan seferlere katıldığı ve her iki sefer esnasında Endülüs’te verdiği derslere büyük rağbet gösterildiği öğrenilmektedir. Nâsır’dan sonra oğlu Yûsuf el-Müstansır tarafından Neffîs’e kadı tayin edildi. Ardından gelen hükümdarlar zamanında da bu görevini sürdürdü ve 21 Zilkade 626 (11 Ekim 1229) tarihinde Merakeş’te vefat etti. Lübâbü’l-ʿuḳūl’den başka Fî Uṣûli’l-fıḳh, el-Burhân ve el-Maḳūlât adlı kitaplarının olduğu kaydedilmektedir (Lübâbü’l-ʿuḳūl, s. 81, 359).

eẕ-Ẕeyl ve’t-tekmile’de Miklâtî’nin kelâm ve fıkıh usulü alanlarında mâhir bir âlim olduğu ve Lübâbü’l-maʿḳūl fî ʿilmi’l-uṣûl adıyla bir eser yazdığı belirtilmektedir. Kitabın yazma nüshasının kapağında adı Lübâbü’l-maʿḳūl fi’r-red ʿale’l-felâsife fî ʿilmi’l-uṣûl şeklinde kaydedilmekte, müellif ise önsözde kitabına Lübâbü’l-ʿuḳūl fi’r-red ʿale’l-felâsife fî ʿilmi’l-uṣûl adını koyduğunu bildirmektedir. Lübâbü’l-ʿuḳūl bir mukaddime ile on yedi bölümden (bab) meydana gelmektedir. Müellif mukaddimede, görüşlerinin sakatlığı esasen ortaya çıkmış bulunan Revâkīler’i değil Aristo ve Meşşâî filozoflarını hedef aldığını belirtir.

Eserin üçte ikisini oluşturan ilâhiyyât kısmının birinci babında küllî bir ilim olan kelâm disiplininin hedefi “dinî akîdelerin doğruluğunu kesin delillerle kanıtlama” şeklinde açıklanmıştır. Bu sebeple sözü edilen disiplinin duruma göre hem tabii hem ilâhî ilme yöneldiği belirtildikten sonra ilâhiyyât alanında kelâmcılar ve filozoflarca kullanılan bazı terimler izah edilmiştir. Bunlar mevcûd, şey, zât, cevher, araz, vâhid, hüvehüve, zıd, kuvve, akıl vb. kavramlardır (s. 7-60). Ardından âlemin hudûsü önce imkân, sonra da tabiatın değişken oluşu (tegayyür) yöntemleriyle ispata çalışılır ve hâdislerin nihayetsiz devam edemeyeceği konusu işlenir. Ondan sonra filozoflarca âlemin kıdemi hakkında ileri sürülen delillere ve bunların eleştirisine geçilir. İlâhiyyât kısmının ikinci babı âlemin fâni oluşuna ayrılmış ve bu görüşü benimsemeyen filozofların delilleri çürütülmüş, sonraki bölümde filozofların ruhun (nefis) ezelî ve ebedî olduğu yolundaki iddiası reddedilmiştir. Lübâbü’l-ʿuḳūl’ün dördüncü bölümü imkân delili çerçevesinde Allah’ın varlığının ispatına ayrılmıştır. Müellif burada Allah’ın âlemi yaratması konusunda filozofların benimsediği feyiz ve sudûr telakkisine tenkitler yöneltmiştir (s. 71-172).

Miklâtî eserinin daha sonraki altı bölümünde sıfatlar konusunu işlemiştir. Önce sıfât-ı selbiyye çerçevesinde zât-ı ilâhiyyeye yön ve mekân, dolayısıyla cismiyyet izâfe edilemeyeceği üzerinde durmuş, ardından Allah’ın birliğini, bu arada filozoflara ait vahdâniyyet delilinin eleştirisini konu edinmiştir. Bundan sonra sübûtî sıfatları ele almış, bunları özellikle Mu‘tezile ile olan anlaşmazlıkları göz önünde bulundurarak incelemiş, sekizinci bölümde ona göre aklın delâlet ettiği hayat, ilim, kudret ve iradeden ibaret dört sıfat hakkında filozoflarla olan görüş farklılıklarına temas etmiştir. Ardından ilâhî ilmin cüz’iyyâta (şahsiyyât) taalluku

hususunda filozoflara eleştiriler yöneltmiş, irade sıfatının hâdis olduğunu söyleyen Mu‘tezile’nin bu görüşünü reddetmiş ve Cehm b. Safvân ile Hişâm b. Hakem’in Allah’a hâdis ilim izâfe edişlerini tenkide tâbi tutmuştur. Onuncu bölümde kelâm sıfatı ele alınmış, bu konuda filozoflar, Sâbiîler ve nübüvveti inkâr eden gruplarla Mu‘tezile, Hâricîler, Zeydiyye ve İmâmiyye kelâmcıları eleştirilmiştir (s. 173-285). Kitabın on birinci bölümünde bir yönüyle kader konusunu ilgilendiren ilâhî iradenin hem hayra hem şerre taalluk edişi bahsi işlenmiş, on ikinci bölümde hüsün-kubuh ve salah-aslah, on üçüncü bölümde hidayet-dalâlet meselelerine yer verilmiştir (s. 286-329).

Eserde nübüvvet kısmı on dört ve on beşinci bölümlerde ele alınmaktadır. Miklâtî, İslâm filozoflarının nübüvvet konusunda olumlu veya olumsuz bir şey söylememekle birlikte sistemlerinin bunun inkârını gerektirdiğini belirttikten sonra mûcizenin şartları ve nübüvveti kanıtlama yönü üzerinde durmuş, ardından Hz. Peygamber’in mûcizelerine geçmiş, nesihten söz ettikten sonra Kur’an mûcizesini anlatmış ve peygamberlerin ismet sıfatına temas etmiştir. Bu kısmın sonunda rızık ve ecel konularına da kısaca yer vermiştir (s. 330-379). Lübâbü’l-ʿuḳūl’ün

üçüncü kısmında âhiret konularına kısa bir bakış yapılmaktadır. On altıncı bölümü oluşturan bu kısımda kabir azabı, cismanî haşir vb. hususlar ele alınmış, on yedinci bölümde imanın tarifi verilmiş, günah-iman ilişkisine temas edilmiştir (s. 380-397).

Lübâbü’l-ʿuḳūl’deki atıflardan anlaşıldığına göre Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf ile Kâ‘bî gibi Mu‘tezile kelâmcıları, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar, ayrıca müellifin de mensubu bulunduğu Eş‘ariyye ekolünden Bâkıllânî, Cüveynî ve Gazzâlî’ye ait eserler kitabın kaynakları arasında yer alır. Eserin özellikle ilâhiyyât bölümünde bazı konuların işlenişi Gazzâlî’nin Tehâfütü’l-felâsife’si ile benzerlik arzetmekte ve bu husus metot açısından ondan faydalanıldığını düşündürmektedir. İslâm dünyasının batısında temel kaynaklardan birini teşkil ettiği muhtemel olan Lübâbü’l-ʿuḳūl’ün oldukça zengin bir felsefî ve kelâmî birikimin ürünü olduğunu söylemek gerekir. Eserin bilinen tek yazma nüshası Fas’taki Karaviyyîn Kütüphanesi’nde kayıtlı olup (nr. 1589) Fevkıyye Hüseyin Mahmûd tarafından

yayımlanmıştır (Kahire 1977).

BİBLİYOGRAFYA

Miklâtî, Lübâbü’l-ʿuḳūl (nşr. Fevkıyye Hüseyin Mahmûd), Kahire 1977; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 1-194; İbn Abdülmelik, eẕ-Ẕeyl ve’t-tekmile li-kitâbey el-Mevṣûl ve’ṣ-Ṣıla (nşr. Muhammed b. Şerîfe), Rabat 1984, VIII/2, s. 432-434; İbnü’l-Hatîb, Miʿyârü’l-iḫtiyâr (nşr. M. Kemâl Şebâne), Rabat, ts., s. 165-179; “Miklâte”, Mv.M (Mülhak 1), s. 202.

Muhammed Aruçi

LÜBBÜ’t-TEVÂRÎH

(لبّ التواريخ)

Mîr Yahyâ Kazvînî’nin (ö. 962/1555) Farsça umumi tarihi

(bk. KAZVÎNÎ, Mîr Yahyâ).

LÜBNAN

(لبنان)

Ortadoğu'da Akdeniz'e kıyısı olan ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. KÜLTÜR ve MEDENİYET

Kuzeyi ve doğusu bir hilâl şeklinde Suriye topraklarıyla kuşatılmış olan Lübnan güneyde 60 kilometrelik bir sınırla İsrail'e komşudur; batıda ise Akdeniz'e açılır. Tek meclisli ve çok partili bir rejimle yönetilen ülkenin resmî adı el-Cumhûriyyetü'l-Lübnâniyye, yüzölçümü 10.400 km², nüfusu 4.376.900 (2003 tahmini), başşehri Beyrut (1.100.000), diğer önemli şehirleri Trablusşam (240.000), Sayda (140.000) ve Sur'dur (110.000).

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Oldukça sade bir görünüm sergileyen yüzey şekillerinin ana çizgilerini Lübnan dağları (Cebelilübnan) belirler. Bu dağlar kuzey-güney doğrultusunda 160 km. uzunluğunda olmak üzere ülkeyi baştan başa katedip toplam yüzölçümünün yaklaşık yarısını kaplar. Kuzeye doğru gidildikçe yüksekliği ve genişliği artan kalker yapılı Lübnan dağlarının kuzey kesiminde 3088 metreye erişen Kurnetüssevde zirvesi ülkenin en yüksek noktasıdır. Lübnan dağlarıyla Akdeniz'in arasına, doğu-batı doğrultusundaki genişliği yer yer 40 kilometreyi bulan dar bir kıyı ovası girer. Lübnan dağlarıyla daha doğudaki Antilübnan dağları (el-Cebelüşşarkī) arasında da Bikā' (Bekā', Bekaa) vadisi yer alır. Doğu Afrika'nın Göller bölgesinden Anadolu topraklarına kadar uzanan dünyanın en büyük fay hattı üzerinde bulunan Bikā' çukurunun tabanına batıdaki Lübnan dağlarından ve doğudaki Antilübnan dağlarından çok dik yamaçlarla inilir. Buna karşlık Lübnan dağlarının Akdeniz'e bakan batı

yamaçları kıyı düzlüğüne ve aynı şekilde Antilübnan dağlarının doğu yarısı da Suriye topraklarına tedricen alçalır.

Ülkenin iklimi kıyıdan içeriye doğru gidildikçe değişiklik gösterir. Kıyı kesiminde Akdeniz iklimi hüküm sürer; burada kışlar yumuşak ve yağışlı, yazlar sıcak ve nemlidir. Lübnan dağlarının batı yamaçlarında yağışlar boldur; yüksek kesimlerine ise yağış kar şeklinde düşer. İki dağ sırası arasında bulunan Bikāʿ vadisinde karasal, hatta çöl iklimi özellikleri taşıyan bir iklim hâkimdir. Kıyı şeridinde 900 mm. kadar olan ortalama yıllık yağış tutarı Lübnan dağlarının bazı yüksek kesimlerinde 1500 milimetreye kadar çıkar. Bikāʿ vadisinde yağışın 400 milimetrenin de altında olduğu kesimler vardır. Bitki örtüsünü teşkil eden sedir ormanlarının yoğun biçimde Lübnan dağlarında bulunması, bu ağaç türünün bitki coğrafyasında bu dağların adıyla (Cedrus libani "Lübnan sediri") olarak anılmasına yol açmıştır. Eskiçağ'lardan beri gemi inşasında çok kullanılan Lübnan sedirleri bütün Akdeniz dünyasında olduğu gibi günümüzde bu ülkede de azalmış, yer yer küçük alanlar halinde kalmıştır. Sedirin azalmasından sonra Lübnan dağlarının batı yamaçlarında çeşitli çam türlerinin yetiştirilmesine başlanmıştır. Ancak yine de orman alanlarının eski asırlara göre gerilemesine rağmen Lübnan dağları halen Ortadoğu'nun en sık bitki örtüsüyle kaplı kesimidir. Ülkede genellikle Lübnan dağlarının yamaçlarından doğarak Akdeniz'e ulaşan kısa boylu fakat suyu bol akarsulara rastlanır. Bikāʿ vadisindeki Baʿlebek eşiğinden doğarak güneye doğru akan ve Lübnan sınırları içerisinde denize dökülen Leytani (Leontes) nehriyle kuzeye doğru akan ve Lübnan'dan sonra Suriye topraklarından geçip Türkiye sınırları içinde Akdeniz'e ulaşan Âsi (Orontes) nehri diğerlerinden daha uzun ve daha önemlidir.

Resmî dili Arapça olan Lübnan dinî ve etnik bakımdan çok karışık bir ülkedir. Derin vadiler araziyi birinden diğerine geçilmesi güç kompartmanlara böldüğünden buralarda çeşitli din ve etnik gruplardaki halk âdeta ayrı cemaatler halinde yaşar; bu cemaatlerin başlıcaları Sünnî müslümanlar (kıyı kesiminde), Şiî müslümanlar (Bikāʿ vadisinde ve güneyde), Katolik Mârûnîler (büyük bölümü Lübnan dağlarında), Dürzîler (Lübnan dağlarının orta kesiminde), Ortodoks Rumlar (kıyı şehirlerinde) ve Katolik Ermeniler'dir (güneyin kırsal kesimlerinde). Bunların oranı

hakkında resmî istatistikler bilgi vermemekte, gayri resmî kaynakların verdiği bilgiler de birbirini tutmamaktadır.

Kıyı bölgelerinde turunçgillerle muz ve zeytin, Lübnan dağlarının kıyı ovasına bakan alt yamaçlarında -taraça ziraatı sistemiyle-elma, armut, şeftali, üzüm ve Bikā‘ vadisinde tahıl, patates, kavun ve çeşitli sebzeler üretilen Lübnan'ın ekonomisi çoğunlukla tarıma dayanır. Tarımın yanı sıra hayvancılık da yapılır (dağlık coğrafyanın sonucu olarak daha çok keçi, daha az koyun ve büyükbaş hayvan). Akdeniz sularındaki hızlı kirlenme kıyı balıkçılığına darbe indirmiştir. 1975'te başlayan iç savaş da o yıllara kadar ekonomide önemli bir yeri olan ticaret ve bankacılık sektörüne darbe indirmiştir ve halen bu etkinliklerin yeniden canlandırılmasına çalışılmaktadır. Yer altı zenginlikleri bakımından fakir olan ülkede (az miktarda linyit ve demir) sanayi faaliyetleri daha çok besin, dokuma, yapı malzemeleri imalâtı ve petrol rafinajı üzerinedir. Başlıca limanlarından petrol, zeytinyağı, işlenmiş yün ve özellikle işlenmiş mücevher ihraç edilir. Turizm gelirleri de iç savaştan sonra önemli ölçüde azalmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

P. Birot - J. Dreche, La Méditerranée et le moyenorient, Paris 1956, s. 445-449; Necdet Tunçdilek, Güneybatı Asya, İstanbul 1962, s. 26-27, 34, 65, 82; a.e. (Fizikî Ortam), İstanbul 1971, s. 28, 176; a.mlf., "Ortadoğu Memleketlerinin Coğrafî Problemlerine Kısa Bir Bakış", Türk Coğrafya Dergisi, sy. 18-19, İstanbul 1959, s. 137-152; Sami Öngör, Orta Doğu (Siyasî ve İktisadî Coğrafya), Ankara 1969, s. 217-227; M. C. Şehâbeddin Tekindağ, "Lübnan", İA, VII, 101-102; D. Chevallier, "Lubnān", EI² (Fr.), V, 793-796.

DİA II. TARİH

İbrânîce Lebānon, Süryânîce Lebnān, Arapça Lübnân, Grekçe Libanos, Latince Libanus ve günümüz bazı Batı dillerinde Lebanon şeklinde kullanılan Lübnan kelimesinin Sâmî dillerinde "beyaz" anlamında lbn kökünden geldiği, karla kaplı dağların beyaz görüntüsünden dolayı bölgeye

bu adın verildiği kaydedilmektedir. Tarihi milâttan önce 3000 yıllarına kadar götürülebilen Lübnan Fenikeliler, Asurlular, Bâbilliler, Persler ve Makedonya Krallığı gibi birçok kavim ve devletin ardından milâttan önce 64'ten itibaren Roma İmparatorluğu'nun, daha sonra da Bizans'ın hâkimiyeti altına girmiştir. Hem Akdeniz ticaretinin hem Suriye üzerinden bütün Asya ticaretinin yönlendirildiği Lübnan toprakları Roma ve Bizans İmparatorluğu'nun da en hareketli bölgeleri arasında yer almış, Avrasya ticaretinin önemli temas noktalarından birini oluşturan sahil şehirleri İslâm döneminde de aynı işlevini sürdürmüştür.

Bizans İmparatoru Herakleios'un yenilgiye uğratılmasıyla sonuçlanan Yermük Savaşı'ndan (15/636) sonra İslâm orduları günümüz Suriye, Lübnan, Ürdün ve Filistin topraklarına hâkim oldular. Bölge müslümanlar için ticarî, hıristiyanlar için dinî açıdan önemli idi. Mekkeliler'in ticaret kervanlarını Suriye'ye bağlayan yol Lübnan topraklarından geçiyordu. Hz. Îsâ Sûr (Tyre) ve Sayda (Sidon) şehirlerine ayak basmış, havârilerden Aziz Pavlus Sûr'da bir kilise inşa etmişti. Bölge, Hz. Ömer döneminde 14 (635) yılından itibaren sürdürülen fetihler neticesinde Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın başkumandanlığında Yezîd b. Ebû Süfyân ve kardeşi Muâviye'nin kumandasındaki ordular tarafından İslâm topraklarına katıldı. Halife Ömer bölgeyi önce Yezîd'in, onun ölümünden sonra da Muâviye'nin yönetimine verdi. Hz. Osman devrinde bölge valisi Muâviye tarafından görevlendirilen Süfyân b. Mücîb el-Ezdî Trablus'u kuşatarak fethetti. Muâviye bu dönemde çok sayıda yahudiyi buraya yerleştirdi (Belâzürî, s. 181, 182). Fethinden itibaren Ürdün askerî eyaletine (cünd) bağlı olan Sûr hariç, Dımaşk askerî eyaletine bağlı olan Lübnan bölgesi Emevîler devrinde de bu konumunu devam ettirdi. Muâviye hilâfet merkezini Dımaşk'a nakledince Lübnan'ın da dahil olduğu Suriye bölgesinin (Bilâdüşşam) önemi arttı. Emevîler döneminde özellikle Bizans'a yönelik seferler sırasında Bizans'tan gelebilecek tehlikeler karşısında güçlü bir savunma oluşturabilmek amacıyla bölgenin sahil kesiminin imar ve iskânına önem verildi. Benî Rebîa ve Benî Hanîfe gibi Arap kabileleri bölgeye yerleştirildi. Bu arada çeşitli İranlı kabileler Beyrut, Sûr ve Sayda şehirlerinde iskân edildi. Haleflerinin de Muâviye'nin bu politikasını devam ettirmeleri sonucunda Lübnan'da İslâmiyet hızla yayıldı. Bölgenin nüfus yapısında önemli yeri olan Mârûnîler, hemen hemen aynı dönemlerde Bizans içindeki mezhep çatışmaları sebebiyle bölgeye yerleştiler. Bütün bu grupların yanında Bizans

kaynaklarında Mardaites (Merdeîler), Arap kaynaklarında Cerâcime olarak adlandırılan ve çıkardıkları isyanlarla sık sık problem oluşturan bir grup da VIII. yüzyılda bölgeye yerleşti. Bizans gazâlarıyla meşgul olan ve kendilerine “zühhâdü’s-sugūr” denilen dervişler ise daha ziyade sahil bölgelerinde iskân edildi. Böylece Emevîler devrinde genel olarak Lübnan’da tarımla uğraşan hıristiyanlarla Trablus, Beyrut, Sayda ve Sûr gibi sahil şehirlerinde gazâ ile meşgul olan müslümanlardan oluşan bir toplumsal yapı ortaya çıktı. Bu dönemde Bizans donanması

birkaç defa sahil şehirlerine saldırdıysa da alınan tedbirler sonucunda başarılı olamadı.

Arap coğrafyacıları, Lübnan toprakları içinde bulunan Sayda ve Sûr şehirlerinin hem ticarî hem de Dımaşk şehrini korumaları açısından taşıdıkları askerî ve stratejik öneme dikkat çekmişlerdir. Belâzürî’ye göre Halife Hişâm b. Abdülmelik Akkā’daki tersaneyi Sûr şehrine nakletmiş, böylece şehir müslümanların deniz kuvvetleri üssü haline gelmiştir (a.g.e., s. 169). Bu dönemde şehre yapılan su kuyuları ve dağıtım şebekesi, eserini X. yüzyılın ikinci yarısında yazan coğrafyacı Makdisî’ye göre şehrin su ihtiyacını karşılamaktaydı. Abbâsîler, Emevîler’in bölgede uyguladıkları politikayı devam ettirerek Lübnan’ın Dımaşk’a bağlı olan idarî yapısını korudular ve sahil şehirlerini tahkime önem verdiler. Ancak devlet merkezini Suriye’den Irak’a nakletmeleri bölgenin siyasî konumunu zayıflattı. Bu durum Abbâsî valilerinin daha serbest hareket etmelerine ve zaman zaman halka zulmetmelerine sebep oldu. Nitekim bölgede Abbâsîler’in ilk döneminde haraç âmiline karşı Müneytıra’da çıkan isyan bu tür uygulamalara karşı bir tepki olarak ortaya çıktı. Abbâsîler, Bizans saldırılarına ve isyanlara karşı bölgede yeni düzenlemeler yapmak zorunda kaldılar. Beyrut, Sayda ve Trablus gibi sahil şehirlerine gerçekleştirilen Bizans saldırılarıyla iç kesimlerdeki isyanları önlemek üzere bölgeye Tenûhîler, Kilâbîler gibi Arap kabileleri yerleştirildi.

Abbâsîler’in zaman içinde zayıflamaları sonucunda merkeze uzak bölgelerdeki valiler bağımsızlıklarını elde etmeye başladılar. Lübnan toprakları IX. yüzyılın son çeyreğinde Tolunoğulları’nın hâkimiyetine geçti. Bu dönemde Lübnan’ın güney kesimlerinde yayılma imkânı bulan İsmâilî-Karmatî hareketi özellikle bölgenin istikrarında önemli rolü olan Tenûhîler

tarafından kabul gördü. Lübnan, X. yüzyıl başlarında Tolunoğulları'nın yıkılmasıyla kısa süreli olarak tekrar Abbâsî âmillerinin yönetimine girdi. Ardından bir dönem İhşîdîler'in idaresi altına giren bölge 358'den (969) itibaren tedrîcî olarak Fâtımîler'in hâkimiyetine geçti.

Fâtımîler devrinde Lübnan'ın siyasî ve dinî tarihini günümüze kadar etkileyen önemli değişiklikler gerçekleşti. Esasen Lübnan, özellikle Abbâsîler'den itibaren yönetim merkezlerine uzak ve yarı müstakil konumu sebebiyle öteden beri İsmâilîlik, Nusayrîlik gibi gayri Sünnî mezhepler için uygun bir nüfuz alanıydı. İsmâilîlik bölgede IX. yüzyılın başlarından itibaren yayılmaya başlamıştı. Fâtımîler'in politikası sonucu Lübnan'da Şiîler'in nüfuzu arttı. 1047 yılında Lübnan'a gelen Nâsır-ı Hüsrev, Trablus ve Sûr halkının büyük kısmının Şiî olduğunu kaydeder (Sefernâme, s. 20, 21). Halife Hâkim-Biemrillâh devrinde Dürzîlik de yayılma imkânı buldu. Sünnîler daha ziyade şehirlerde yaşamaya devam ettiler. Bölgenin dinî yapısındaki bu köklü değişme XI. yüzyılda çeşitli gruplar arasında çatışmalara sebep oldu. Kısa süreli ve istikrarsız Selçuklu hâkimiyeti sırasında bölgede Sünnîlik tekrar yaygınlaşmışsa da Selçuklular'ın kendi aralarındaki ihtilâfların bir neticesi olarak bölgenin özellikle sahil kesimleri tekrar Fâtımîler'in eline geçti. Fâtımîler döneminde bölgeye gelen seyyahların verdikleri bilgilerden Lübnan'da tarımın çok geliştiği, Bizans, İtalya, Sicilya, Endülüs ve Mağrib'den gelen gemiler kanalıyla yapılan canlı bir ticarî faaliyetin olduğu anlaşılmaktadır.

Öte yandan Lübnan, gerek ticarî gerek dinî önemi sebebiyle hıristiyan dünyasının ilgi odağı olmaya devam etti. 364'te (975) Bizans İmparatoru I. Ioannes Çimiskes, Beyrut'u ele geçirdiyse de Fâtımîler şehri hemen geri aldılar. I. Haçlı Seferi sırasında Lübnan sahil şehirlerine karşı yapılan Bizans seferleri bir süre daha devam ettikten sonra varılan anlaşmalar neticesinde bölge istikrara kavuştu. XI. yüzyılın ikinci yarısında Fâtımîler'in bölgede hâkimiyetleri zayıflamaya başlayınca Sûr'da Ukaylîler, Trablus ve civarında Ammâroğulları müstakil hânedanlıklar kurdular. XII. yüzyıl başlarında Lübnan topraklarına giren Haçlılar 1124'te bütün sahil şehirlerini ele geçirdiler. Böylece bugünkü Lübnan toprakları Ba'lebek ve iç bölgeler dışında Haçlı yönetimi altına girmiş oldu. Haçlılar döneminde Lübnan üç idarî bölüme ayrıldı. Beyrut'un kuzeyinden Trablus'a kadar olan bölge Trablus Kontluğu'na (1099-1291), Beyrut,

Sayda ve Sûr Kudüs Krallığı’na (1109-1289) bağlıydı. Lübnan’ın iç kesimleri ise müslümanların hâkimiyeti altında bulunuyordu.

Selâhaddîn-i Eyyûbî’nin Hittîn zaferi (583/1187) ve ardından Kudüs’ü fethi (585/1189) Lübnan topraklarında yeni gelişmelere yol açtı. Selâhaddin, Beyrut ve Sayda’yı da fethederek Trablus Kontluğu ile Kudüs Krallığı arasındaki irtibatı kopardı. Onun ölümüyle ortaya çıkan iktidar mücadelelerinden faydalanan Haçlılar 1197’de bu şehirleri tekrar ele geçirdiler. Ardından Eyyûbîler ve Haçlılar arasında yapılan anlaşmalarla Lübnan’ın sahil kesimi Eyyûbî devri boyunca Haçlılar’ın elinde kaldı.

664 (1266) yılından itibaren Lübnan topraklarını almak için Haçlılar’la mücadele eden Memlük Sultanı I. Baybars 1271’de Trablus Kontluğu’na bağlı pek çok kaleyi fethetti. Ancak Haçlı tehlikesi karşısında anlaşarak geri çekilmek zorunda kaldı. Lübnan topraklarıyla ilgili olarak Haçlılar’la çeşitli anlaşmalar yapan Kalavun, idaresinin son yılarında Trablus’u geri almayı başardı (688/1289). 690’da (1291) sahil şehirlerini ele geçirerek Haçlı hâkimiyetine son veren el-Melikü’l-Eşref Halîl b. Kalavun bu şehirlerin kale ve istihkâmlarını yıktırdı. Memlükler’in bölgedeki tam hâkimiyetleri, XIV. yüzyıl

başlarında kendilerini uzun yıllardır uğraştıran Kesrevan’daki Dürzî ve Nusayrî zümreleri yenmeleri ve bölgeye bazı Türkmen aşiretlerini yerleştirmeleriyle gerçekleşti.

Bölge, Memlükler döneminde eskiden olduğu gibi Suriye (Bilâdüşşam) idarî yapılanmasına dahildi. Bu devirde Suriye toprakları Dımaşk, Halep, Hama, Trablus, Safed ve Kerek nâibliklerinden oluşuyordu. Lübnan’ın kuzeyi Trablus nâibi tarafından yönetiliyordu. Memlük sultanı tarafından tayin edilen Trablus nâiblerinin memlük askerî hiyerarşisinde en yüksek rütbe olan emîr-i mie ve mukaddemü’l-elflerden seçiliyordu. Bu durum Kuzey Lübnan’ın bu dönemde önemli bir merkez olduğunu göstermektedir. Yine bu devirde Beyrut ve daha güneydeki şehirler Dımaşk nâibliğine bağlı dört birimden birini oluşturuyordu. Dımaşk nâibü’s-saltanasının tayin ettiği Ba‘lebek nâibi Lübnan’ın iç kesimlerinden sorumluydu. Ba‘lebek nâibine bağlı Beyrut ve Sayda ise valiler tarafından yönetiliyordu. Köyler ve kasabalar emir, şeyh veya mukaddem olarak adlandırılan ve statüleri

farklılık gösteren liderlerin idaresi altındaydı.

Memlükler bölgeye geldiklerinde sahil şehirleri daha ziyade Katolik hıristiyanlar tarafından iskân edilmişti. Özellikle Fâtımî hâkimiyetinde Dürzîlik, İsmâilîlik ve Nusayrîlik gibi gayri Sünnî mezhepler bölgede yaygınlaşmıştı. Memlükler döneminde Lübnan'ın nüfus yapısı müslümanlar, özellikle de Sünnîler lehinde gelişti. Selçuklular'ın XI. yüzyılda başlattığı bölgeyi yeniden Sünnîleştirme süreci Memlükler tarafından pekiştirildi. Lübnan'ın sahil kesimi Memlükler devri boyunca Haçlı saldırılarına mâruz kaldı. Bunun sonucu olarak sahil şehirleri tekrar tahkim edildi. Dürzî, Nusayrî ve Mârûnîler'in zaman zaman çıkardığı isyanlar Memlük kuvvetleri tarafından bastırıldı.

Lübnan, XIV. yüzyıldan itibaren güçlü Memlük hâkimiyeti altında istikrarlı bir dönem geçirmiştir. Bu dönemde Venedik, Ceneviz, Amalfi, Pisa ve Kıbrıslı tüccarların gemilerle Lübnan'ın sahil şehirlerine geldikleri, Beyrut'ta bu tâcirlere ait hanlar olduğu bilinmektedir. Beyrut milletlerarası ticaret merkeziydi ve Trablus'la birlikte doğu-batı yönündeki baharat ticaretinin ana limanlarının başında yer alıyordu. Şehirde bir gümrük idaresi vardı. Gümrük Dımaşk nâibinin gönderdiği idareciler tarafından yönetiliyordu. Venedik ve Cenevizliler'in Haçlılar devrinde bölgede açtıkları konsolosluklar, hanlar ve kiliseler Memlükler döneminde de faaliyetlerini sürdürmüştür. Memlükler, hıristiyanlarla yaptıkları ticarî anlaşmalarla onların haklarını koruyacaklarına ve kutsal mekânlarına zarar vermeyeceklerine dair menşurlar akdetmişlerdir. Lübnan, 922 (1516) yılında Yavuz Sultan Selim'in Suriye-Mısır seferi sırasında Osmanlı hâkimiyetine girmiştir.

Bölgeyi dolaşan seyyahlar Lübnan'ın Osmanlı öncesindeki dönemleri hakkında dikkat çekici bilgiler vermişlerdir. Nâsır-ı Hüsrev'den sonra bölgeye gelen seyyahlardan biri yahudi asıllı Tudelalı Benjamin'dir (XII. yüzyıl). Aynı devirde Şerîf el-İdrîsî Sûr şehrindeki cam, seramik ve tekstil sanayiinden bahseder. Bölgenin özellikle Haçlı hâkimiyetindeki dönemi hakkında bilgiler İbn Cübeyr'in seyahatnâmesinde yer almaktadır. İbn Battûta'nın eserinde de Lübnan'ın Memlükler devrindeki durumuna dair bilgiler bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 167-183; İbnü'l-Fakīh, Muḫtaṣaru Kitâbi'l-Büldân (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1302, s. 19, 25, 123; Ya'kūbî, Kitâbü'l-Büldân, s. 325-328; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 56; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 174; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 188-189; Nâsır-ı Hüsrev, Sefernâme (trc. Abdülvehhab Tarzî), İstanbul 1985, s. 18-23; İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Zekkâr), tür.yer.; İbn Cübeyr, er-Riḥle, Beyrut 1400/1980, s. 259-283; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Ebü'l-Fidâ, Taḳvîmü'l-büldân (nşr. Ch. Schier), Dresden 1846, s. 60; Mufaddal b. Ebü'l-Fezâil, Histoire des sultans mamlouks (nşr. ve trc. E. Blochet), Paris 1928, III, 23; İbn Battûta, er-Riḥle, Kahire 1322/1904, I, 58-59; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-a῾şâ, IV, 112-115, 147-154; Makrîzî, es-Sülûk (Ziyâde), I/3, s. 902-903; H. Lammens, La Syrie, Beyrouth 1921, II, 39 ve not 3; N. Ziadeh, Urban Life in Syria under the Early Mamluks, Beirut 1953; I. M. Lapidus, Muslim Cities in the Later Middle Ages, Cambridge 1967; R. S. Humphreys, From Saladin to the Mongols, Albany 1977, bk. İndeks; Ali Sevim, Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi, Ankara 1983, s. 133-134; P. K. Hitti, Târîḫu Lübnân (trc. Enîs Ferîha), Beyrut 1985; M. Ali Dannâvî, Ḳırâ᾿e İslâmiyye fî târîḫi Lübnân ve'l-mınṭıḳa, Trablus 1985; Sâlih b. Yahyâ, Târîḫu Beyrût (nşr. F. Hours - K. Salibî), Beyrut 1986; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, I, 205-253; III, 352-358; D. Gilmour, "Lebanon", The Middle East (ed. M. Adams), Oxford 1988, s. 420-432; Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Lübnân, mine'l-fetḥi'l-İslâmî ḥattâ süḳūṭi'd-devleti'l-Ümeviyye: 13-132 h./634-750 m., Trablus 1410/1990; a.mlf., Lübnân, min ḳıyâmi'd-devleti'l-῾Abbâsiyye ḥattâ süḳūṭi'd-devleti'l-İḫşîdiyye: 132-358 h./750-969 m., Trablus 1412-13/1992; a.mlf., Lübnân, mine's-siyâdeti'l-Fâṭımıyye ḥatte's-süḳūṭ bi-yedi'ṣ-ṣalîbiyyîn: 358-518 h./969-1124 m., Trablus 1414/1994; a.mlf., "el-Fetḥu'l-İslâmî ve siyâsetü'l-iskân li-sâḥili Dımaşḳ (Lübnân)", Bilâdü'ş-Şâm fî ṣadri'l-İslâm (nşr. M. Adnân el-Bahît - İhsan Abbas), Amman 1987, II, 333-372; Lamia Rustum Shehadeh, "Lebanon in Ancient Texts", Quest for Understanding (ed. S. Seikaly v.dğr.), Beirut 1991, s. 3-13; Kamal S. Salibi, "Mount Lebanon under the Mamluks", a.e., s. 15-32; Lübnân fî târîḫih ve türâṣih (haz. Âdil İsmâil), Beyrut 1993, I-II; M. Beyyûmî Mehrân, el-Müdünü'l-Fînîḳıyye:

Târîḫu Lübnâni’l-ḳadîm, Beyrut 1994, tür.yer.; W. E. Kaegi, Bizans ve İlk İslâm Fetihleri (trc. Mehmet Özay), İstanbul 2000, s. 167-168, 179-215, 377-379; M. C. Şehâbeddin Tekindağ, “Dürzî Tarihine Dair Notlar”, TD, X (1954), s. 147; a.mlf., “Lübnan”, İA, VII, 102-107; D. Chevallier, “Lubnān”, EI² (İng.), V, 787-798.

Mustafa L. Bilge III. KÜLTÜR ve MEDENİYET

Lübnan’ın jeopolitik konumu ve kozmopolit etnik yapısı ülkenin tarihine olduğu kadar kültürel yapısına da damgasını vurmuştur. Fethinden itibaren bütün sahil şehirleri, Bizans saldırılarına karşı koymak veya Bizans’a karşı yapılan seferlere katılmak üzere sahâbe ve gazilerin yerleştiği ribâtlar şeklinde teşkilâtlanmıştı. Bu durum, Emevî ve Abbâsî dönemi boyunca bölgenin kültürel yapısının şekillenmesinde önemli rol oynadı. İslâm ribât geleneğine göre en azından kırk gün ribâtlarda kalmak gerektiğinden Ebü’d-Derdâ gibi sahâbeden pek çok şahsiyet bölgeye kısa ya da uzun süreli kalmak üzere geldiler. Sahâbeden bir kısmının bölgede yerleşmesi, Lübnan’a hadis tahsil etmek üzere ilmî seyahatler yapılmasına sebep olmuştur. İslâm’ın ilk devirlerinden itibaren Lübnan’da hadis rivayet eden veya hadis almak üzere gelenlerden bazılarının adları kaynaklarda zikredilir. Beyrut ve Trablus şehirlerinin öne çıktığı bu ilk dönemde yeni fetihlere imkân sağlanması için bölgede rivayet edilen hadislerin genellikle cihad ve gazâyı teşvik eden hadisler olduğu dikkati çekmektedir.

Lübnan’da Emevîler devrinde yapılan camilerin kalıntısının bitişiğinde muhtemelen eğitim maksadıyla kullanılan odalar yer aldığından eğitimin camilerde yapıldığı anlaşılmaktadır. Ancak Lübnan’da düzenli eğitim halkalarının II. (VIII.) yüzyılda Evzâî’yle birlikte başladığı bilinmektedir. Abbâsî yönetiminin ilk yıllarında Beyrut’a yerleşmiş ve burada vefat etmiş olan Evzâî’nin Lübnan tarihinde önemli bir yeri vardır. Onun çalışmalarıyla ilk fıkıh mezheplerinden birinin bölgede ortaya çıkmış olması dikkate değerdir. Evzâî burada düzenli şekilde ilk ders halkalarını

kurmuş ve kendisinden ilim tahsili için birçok bölgeden öğrenci Beyrut’a gelmiştir. Abbâsî yönetiminin uygulamalarına karşı yazdığı, günümüze ulaşan mektuplarıyla muhalefet konumunu da üstlenen Evzâî, sadece bölgedeki müslümanların değil hıristiyanların ve diğer din ve mezhep mensuplarının da haklarını Abbâsîler’e karşı savunmuştur.

Bölge Abbâsîler döneminde zühd hareketinin en önemli merkezlerinden biriydi. İbrâhim b. Edhem, Zünnûn el-Mısrî gibi ünlü zâhidler Lübnan’a geldiler. Lübnan şehirleri Emevîler devrinde olduğu gibi hadis rivayeti açısından uğrak yerleriydi. Muhaddisü’ş-Şâm unvanıyla tanınan Hayseme b. Süleyman el-Atrâblusî o zamana kadar bölgedeki en büyük ilim meclislerini kurmuştu. Üç yüzden fazla râvisi olan Hayseme için Ebû Abdullah İbn Mende ve Ebû Nuaym el-İsfahânî gibi isimler tahrîcde bulundular. Bu dönemde Lübnan’a hadis tahsil etmek üzere gelenler arasında meşhur hadisçi Taberânî de vardı. Ayrıca Abbâsîler’in son devirlerinde yetiştirdiği âlimlerle tanınan Benî Hâşim el-Ba‘lebekkî ailesini de zikretmek gerekir.

Fâtımîler döneminde belirgin bir şekilde artan ticaret hacmine ve zenginliğe paralel olarak kültür hayatı da canlanmıştır. Bu devirde başta Trablus olmak üzere Lübnan şehirlerinde pek çok kütüphane kurulduğu bilinmektedir. Fâtımî valisinin ölümü üzerine 1070’te Trablus’ta bağımsızlığını ilân ederek Haçlılar’ın şehri ele geçirdiği 1109 yılına kadar devam eden Ammâroğulları hânedanını kuran Emînüddevle’nin inşa ettirdiği dârülilim ve kütüphanede 100.000 cilt kitap bulunduğu rivayet edilmektedir. Kaynaklar, 180 müstensihin çalıştığı kütüphaneye her taraftan talebe ve ilim adamlarının geldiğini kaydeder. İlim ve edebiyata önem veren Ammâroğulları bu dârülilimde ilim meclisleri düzenlemişlerdir. Kadı İbn Bişr et-Tarablusî, Kadı Ebü’l-Fazl b. Ebû Ravh ve Ebû Abdullah et-Tuleytılî gibi şahsiyetlerin görev aldığı dârülilim ve kütüphane Haçlılar tarafından tahrip edilmiş olmalıdır. Ayrıca Sayda’da ticarî hanlarda hadis öğretiminden bahsedilir. Hatîb el-Bağdâdî bu dönemde Sûr’a gelerek burada bir müddet kalmış ve ilim meclisleri düzenlemiştir.

Fâtımîler ve Haçlılar’ın ardından Lübnan’ı topraklarına katan Memlükler, genel siyasetlerine paralel olarak bölgede açtıkları medreseler yoluyla Sünnîliğin yeniden yaygınlaşmasında önemli rol oynadılar. Ortaçağ’da Lübnan’ın en önemli şehri olan Trablus’ta Memlük döneminden günümüze ulaşan medreselerin sayısının fazlalığı da bunu göstermektedir. Nitekim Zehebî gibi âlimler bölgeye gelerek bir süre kalmışlardır. Bu medreselerin bir kısmının vakfiyesinden Şâfiî fıkhı, Kur’an ve hadis öğretiminin yanı sıra fakir ve yetimlere yardım gibi sosyal fonksiyonlarının olduğu da

anlaşılmaktadır. Memlükler döneminde Sâlih b. Yahyâ tarafından yazılan Târîẖu Beyrût bölgenin tarihi açısından önemli bir eserdir.

Osmanlılar devrinde eğitim özellikle cami ve kiliselerin bitişiğindeki medreselerde yapılırdı. XVII. yüzyılda Mârûnîler tarafından açılan bir medresede dinî ilimlerin yanı sıra matematik, coğrafya, dil ve edebiyat da öğretiliyordu. Bu dönemde her mezhebin kendine ait medreseleri olduğu anlaşılmaktadır. XVII. yüzyılda bölgeyi ziyaret eden Evliya Çelebi, Beyrut'ta on yedi medrese ve sekiz sıbyan mektebinin bulunduğunu ifade eder.

XIX. yüzyılda kurulmaya başlanan üniversitelerin yapısı Lübnan'ın kozmopolit durumunu yansıtır. Amerikalı Protestan misyonerler 1866'da Beyrut Amerikan Üniversitesi'ni kurarken Fransız Cizvitler Saint Joseph Üniversitesi'ni 1875'te eğitime açtılar. Bunu müslümanların kurduğu modern tarzdaki eğitim müesseseleri takip etti. Bunlardan ilki, Ahmed Abbas el-Ezherî'nin 1897'de Beyrut'ta açtığı el-Medresetü'l-İslâmiyye'dir. Fâris en-Nimr'in 1882'de kurduğu el-Mecmau'l-ilmiyyü'ş-Şarkī Lübnan'daki ilk akademidir. Günümüzde İngilizce eğitim veren Beyrut Amerikan Üniversitesi ve eğitim dili Fransızca olan Saint Joseph'in yanı sıra 1951 yılında Beyrut'ta devlet üniversitesi olarak kurulan Lübnan Üniversitesi ile 1960'ta Mısır'ın desteğiyle kurulan Beyrut Arap Üniversitesi Arapça eğitim yapmaktadır. 1987'de Mârûnîler'in tesis ettiği Notre Dame Üniversitesi, 1988'de Ortodoks hıristiyanların açtığı Balamand Üniversitesi, 1994'te eğitime başlayan Lübnan Amerikan Üniversitesi faaliyetlerine devam etmektedir. Beyrut Amerikan Üniversitesi Kütüphanesi ile Saint Joseph Üniversitesi Kütüphanesi'nin Şark Çalışmaları Bölümü oldukça zengindir.

Filistinliler'le birlikte Lübnanlılar, Arap dünyası içerisinde en yüksek okuma yazma oranına sahip toplumlardan biridir. Kozmopolit yapısı, Batı'yla tarihten gelen ilişkileri sebebiyle Arapça'nın yanı sıra Fransızca ve İngilizce oldukça yaygın olarak kullanılmaktadır. Ülkede Arapça eğitim veren devlet okullarının yanı sıra İngilizce ve Fransızca eğitim veren özel okullar da mevcuttur.

Arap dünyasının en önemli basım yayım merkezlerinden biri olan

Lübnan’da erken dönemden itibaren matbaalar açılmıştır. XVII. yüzyıl başlarında bir matbaa kurarak özellikle dinî metinler yayımlayan Mârûnîler’i önce Süryânîler, XIX. yüzyılda Katolik ve Protestanlar takip etti. Bu yüzyılda hıristiyan mezheplerinden her biri kendilerine ait okullar açtı. Arap dünyasındaki ilk gazetelerden bir kısmı Beyrut’ta çıkarılmıştır. Halîl el-Hûrî 1858’de Ḥadîḳatü’l-aḫbâr’ı, Halîl Serkîs 1878’de Lisânü’l-ḥâl’i neşretmeye başladı. Yine bir Lübnanlı olan Ahmed Fâris eş-Şidyâk, 1861 yılında el-Cevâʾib adlı Arapça gazeteyi İstanbul’da çıkarmıştır. Bunun dışında el-Muḳteṭaf ve el-Hilâl gibi dergiler de yayım hayatına XIX. yüzyılda başlamıştır. Bu dönemde neşredilen gazete

ve dergilerin sayısı önemli bir yeküne ulaşmıştı. Ancak bunların büyük kısmı I ve II. Dünya savaşlarında yayımlarını durdurmak zorunda kalmıştır. Uzun yıllar süren iç savaşa rağmen Lübnan her zaman Arap basım ve yayımındaki öncü konumunu sürdürmüştür. Günümüzde de özellikle Beyrut merkezli basın Arap kamuoyunda önemli yer tutmaktadır. Ayrıca Lübnan Arapça kitap yayımında lider konumundadır.

XIX. yüzyılın sonlarında başlayan karışıklıklar ve I. Dünya Savaşı sebebiyle Kuzey ve Güney Amerika’ya göç eden Lübnanlı aydınlar (bk. CÂLİYE) burada “mehcer edebiyatı” olarak adlandırılan bir edebî akımın doğmasına ön ayak oldular. Bu akımın başlıca temsilcileri olan Cibrân Halîl Cibrân, Mihâil Nuayme, İliyâ Ebû Mâdî ve Emîn er-Reyhânî, er-Râbıtatü’l-kalemiyye’yi oluşturarak es-Sâʾiḥ adlı bir gazete ile el-Fünûn adlı bir dergi çıkardılar.

Lübnan’da İslâm öncesi dönemden kalan Grek ve Roma tarihine ait çok sayıda eser yapılan kazılarla gün ışığına çıkarılmıştır. Bunlardan en önemlisi Baʻlebek yakınlarındaki kalıntılardır. Bölgede uzun süren Haçlı hâkimiyeti ve depremler sonucunda Haçlı öncesi döneme ait eserlerin ancak kalıntıları günümüze ulaşabilmiştir. Bunlar arasında Baʻlebek’te el-Câmiu’l-kebîr, Mescidü re’si’l-ayn ve Mescidü İbrâhim sayılabilir. Beyrut’ta Ömer Camii ve Evzâî’nin türbesi de zamanımıza intikal etmiştir. Beyrut’ta Osmanlı dönemi yapıları içinde II. Fahreddin Sarayı ile Amerikan ve Saint Joseph üniversiteleri anılabilir. Bu şehirde yer alan çok sayıda tarihî cami arasında Âsaf Paşa Camii, Emîr Münzir Camii, Mecidiye ve Musaytaba mescidleri başta gelenleridir. Özellikle Doğu Beyrut’ta birçok

tarihî kilise bulunmaktadır.

Trablus'taki tarihî yapılar ağırlıklı olarak Memlük ve Osmanlı dönemine aittir. XIX. yüzyıla kadar diğer Lübnan şehirleri genellikle küçük kasabalar halinde olduğundan Memlük ve Osmanlı mimarisinin özellikleri Trablus şehrinde görülebilir. Çoğu cami, medrese ve han olan şehirde mevcut elli civarındaki eserin otuzu Memlük devrine aittir. Bu dönemden kalan eserler işlemeli taş kubbeler ve cephelerle, mukarnaslarla tezyin edilmiş âbidevî kapılarıyla Memlük mimarisinin temel özelliklerini yansıtır. Bunlar arasında Câmiu'l-Mansûri'l-kebîr, Câmiu't-Taynal, Câmiu'l-Attâr, Câmiu'l-Burtâsî ile Argun Şah Mescidi zikredilebilir. Yine bu döneme ait Nûriyye, Karatay, Merdâniyye, Nâsıriyye, Hâtuniyye, Acemiyye ve Hayriyye Hüsn medreseleri gibi on beş civarında medresenin yanı sıra Hânü'l-hayyâtîn, Hânü'l-Mısrıyyîn ve Hânü'l-asker en önemli tarihî yapılardır. Trablus'ta Osmanlı döneminden kalma Tahhân Camii'den başka pek çok medrese vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 417-421; P. K. Hitti, Târîẖu Lübnân (trc. Enîs Ferîha), Beyrut 1985; Fuâd el-Hûrî, Min meşârifi'l-mi˒e, Lübnân: Vücûhün ḥaḍâriyye, Beyrut 1987, s. 217-219, 277-321; Lebanon: A Country Study (ed. Thomas Collelo), Washington 1989, s. 83-84; Mâcid Fahrî, el-Ḥareketü'l-fikriyye ve ruvvâdühe'l-Lübnâniyyûn fî ˓aṣri'n-nehḍa (1800-1922), Beyrut 1992; M. Meinecke, Die Mamlukische Architektur in Ägypten und Syrien, Glückstadt 1992, I-II, bk. İndeks; Ahmed Ebû Hâka, "Devrü Lübnân fi'n-nehḍati'l-˓Arabiyyeti'l-ḥadîşe (1850-1975)", Lübnân fî târîẖih ve türâs̱ih (haz. Âdil İsmâil), Beyrut 1993, I, 479-513; Butros Lebkî, "el-Lübnâniyyûn fî bilâdi'l-iġtirâb", a.e., II, 515-566; Rifʿat Sıdkī en-Nemr v.dğr., Beyrût fî merḥaleti'l-˓Os̱mâniyye, Beyrut 1994; C. Nijland, "Mahjar Literature", Encyclopedia of Arabic Literature (ed. J. S. Meisami - P. Starkey), London-New York 1999, II, 492-493.

Cengiz Tomar Osmanlı Dönemi.

Ekim 1516’da Osmanlı yönetimine giren bölgenin idaresiyle ilgili yapılan yeni düzenleme sonunda Lübnan’ın yönetimi, Memlükler adına görev yapan Tenûhîler’den (Buhturlar) alınıp dönemin diğer bir güçlü Dürzî ailesi olan Ma‘noğulları’na verildi. Bu tarihte Ma‘noğulları ailesinin reisinin kim olduğu tartışmalı bir konudur. Yakın dönemlere kadar, Lübnan’ı temsilen I. Fahreddin’in Şam’da bulunan Sultan Süleyman’a itaatini bildirdiği ve Lübnan yönetiminin kendisine verildiği belirtilirken (İA, III, 668) son zamanlarda yapılan araştırmalar bu bilginin doğru olmadığını, Korkmaz b. Yûnis’in Osmanlı devrinin ilk yöneticisi olduğunu ortaya koymuştur (Salibi, IJMEJ, IV [1973], s. 272-281). “Emirlik sistemi dönemi” (1516-1842) adı verilen bu devirde Osmanlılar için öncelikli iki konudan biri vergilerin toplanması, diğeri iç güvenliğin sağlanması ve her yıl Şam şehrinde toplanan hac kervanının güvenlik içerisinde Hicaz’a gidip gelmesiydi. Bu sebeple Lübnan bölgesinde Osmanlı hâkimiyetini kabul eden ve güvenliği sağlayacak güce sahip Ma‘noğlu ailesinin göreve getirilmesi uygun görülmüş olmalıdır.

1518’de Bikā‘ vadisinde meydana gelen İbnü’l-Haneş liderliğindeki isyanla alâkalı oldukları düşünülen Ma‘n emîrlerinden bazıları ele geçirilmiş ve Şam Beylerbeyi Canbirdi Gazâlî isyanının bastırılmasının ardından Lübnan’da devlet otoritesinin güçlendirilmesi için 1523 ve 1524’te Dürzîler üzerine iki sefer düzenlenmişti. Bu tarihten itibaren 1580’lere kadar Lübnanlı mahallî güçler arasındaki rekabet ve bazan da devlet otoritesine karşı tavırlar sebebiyle Şam beylerbeyiliğinin sınırlı müdahalelerine rağmen Ma‘noğulları bölgedeki güçlerini giderek arttırdılar. 1585’te Ma‘noğulları’na karşı gerçekleştirilen bir askerî harekât sonucu Emîr Korkmaz öldü ve 1590’ların başında Ma‘noğlu

hâkimiyeti Korkmaz’ın oğlu Fahreddin tarafından tekrar tesis edildi.

Fahreddin’in idaresi döneminde (1585-1635) Ma‘noğulları’nın nüfuzu giderek arttı, 1600’lü yıllara gelindiğinde Kuzey ve Güney Lübnan’ın tamamına yayıldı. Osmanlı Devleti’nin Avusturya ve İran savaşlarıyla meşgul olduğu bu devirde Fahreddin silâhlı birlikler kurarak Lübnan’da neredeyse bağımsız hareket etmeye başlamıştı. Daha önce Halep beylerbeyiliği görevinde bulunan ve Fahreddin’in bağımsız tavırlarını iyi

bilen Nasuh Paşa 1611'de sadârete gelince Lübnan'daki gelişmeler daha yakından takip edilmeye başlandı. Vergilerin aksatılması üzerine Şam Beylerbeyi Hâfız Ahmed Paşa 1612-1613'te Lübnan üzerine sefer düzenledi. Fahreddin, yerine oğlu Ali'yi bırakarak İtalya'ya kaçtıysa da 1618'de affedilerek tekrar Lübnan'a döndü. Eski politikalarını sürdürüp Lübnan'da hâkimiyetini pekiştirdi. Aynı dönemde Lübnan'ın Avrupa ile ticarî ve dinî ilişkileri belirgin bir şekilde gelişti, yeni kiliseler inşa edildi ve misyoner faaliyetleri arttı. Gelişmeler üzerine IV. Murad, Şam Beylerbeyi Küçük Ahmed Paşa'yı Fahreddin'in üzerine gönderdi. Yakalanan Fahreddin iki oğlu ile birlikte İstanbul'a gönderildi ve burada Hüseyin hariç diğerleri idam edildi (1635).

Fahreddin'in iktidarının sona erdirilmesi Lübnan'daki Ma'noğlu hâkimiyetine büyük bir darbe vurdu. Nüfuzları azalmakla birlikte ailenin başına geçen Fahreddin'in yeğeni Mülhem, Şûf bölgesinde etkinliğini devam ettirdi. Halefi olan oğlu Ahmed'in 1697'de geride çocuk bırakmadan ölmesiyle Lübnan'daki Ma'noğulları dönemi sona erdi. Bölgedeki Dürzî ileri gelenleri Lübnan Emirliği'ne Beşîr Şihâbî'yi seçtiler. Ancak o sırada Osmanlı sarayında görevli Fahreddin'in oğlu Hüseyin'in girişimleriyle Beşîr'in emirliği tanınmayarak yerine ailenin diğer ferdi Haydar Şihâbî tayin edildi. Çocuk yaşta olan Emîr Haydar yetişkin seviyesine gelinceye kadar 1697-1707 yılları arasında Beşîr nâib olarak görev yapacaktı. Böylece Lübnan'da Şihâbîler devri diye adlandırılan yeni bir dönem başlamış oldu.

Sünnî olan Şihâbîler'in yönetimindeki halkın çoğunluğu akrabalık bağı olan Dürzîler ile Mârûnî hıristiyanlardan oluşmaktaydı. Bu devirde bazı hıristiyanlar emîrin yakınında görev almakla birlikte asıl güç Dürzîler'in elindeydi. Esasen bölgenin tarım arazisini de onlar işletmekteydi. Ancak XVIII. yüzyılın başında iki büyük Dürzî kabilesinden Kaysîler'e mensup olan Şihâbîler'in emirliğine karşı Yemenîler'e mensup Alemüddinler ayaklandı. 1708-1711 yılları arasında devam eden bu mücadelede Sayda valisinin desteğini alan Alemüddinler başlangıçta kısmî başarılar elde etmekle birlikte sonunda ağır bir yenilgiye uğradılar ve Lübnan'ı terkederek Havran'a yerleştiler. Bölgede kalan en önemli Yemenî ailesi Garb'da yerleşmiş bulunan Arslan ailesiydi. Şihâbîler'in dışında Kaysîler'den Ebü'l-Lam ailesi ve Yemenîler'den Arslan ailesi emîr unvanını kullanmaktaydılar. Bu sebeple Lübnan idaresini elinde bulunduran Şihâbî emîrlere "emîrü'l-

kebîr" denmeye başlandı.

Şihâbîler, 1711'de önemli bir Dürzî muhalefetini bitirerek bölgedeki otoritelerini güçlendirdiler. Fakat bu durum uzun vadede Lübnan Dürzîleri'nin aleyhine oldu. Öncelikle önemli bir Dürzî nüfusun bölgeden ayrılması üzerine Mârûnîler'in genel nüfus içindeki oranı hayli arttı. Ayrıca XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren Mârûnîler giderek siyasî ve ekonomik güçlerini arttırmaya başladılar. Bunda Lübnan'da kalan Dürzîler arasındaki iktidar mücadelelerinin de rolü olmuştur. 1732'de babası Haydar'ın halefi olarak emirliğe geçen Mülhem 1754'te kardeşi Mansûr lehine görevden çekilince diğer kardeşi Ahmed buna razı olmadı. XVII. yüzyılda Lübnan'a yerleşerek gittikçe gücünü arttıran Dürzî ailelerden Canbolatlar'ın ve Mârûnî büyük ailelerden Hâzinler'in desteğini alan Mansûr, Yezbekî grubunu oluşturan Dürzî şeyh ailelerinin ve Mârûnî Hubeyşîler'in desteğini alan Ahmed ile mücadele etmek durumunda kaldı.

Bu arada kendisi Sünnî müslüman olan Mülhem'in çocukları Hıristiyanlığı kabul ettiler (1756). Aynı dönemde önemli Dürzî ailelerinden Ebü'l-Lam mensupları da hıristiyan oldular. Mülhem'in 1761'de ölümünün ardından mücadele Canbolat-Yezbekî grupları mücadelesine dönüştü, bu da Dürzîler'in Lübnan üzerindeki otoritesini zayıflatmaya başladı. 1770'te Mansûr'un emirlikten ayrılmasıyla yerine Mülhem'in hıristiyan olan oğlu Yûsuf geçti (1770-1788), böylece Lübnan'da bu defa da hıristiyan Şihâbîler dönemi başladı. Mârûnîler'in giderek güç kazanmalarının bu değişimde önemli payı olduğu söylenebilir. Avrupa ile geliştirdikleri ticarî, dinî ve kültürel ilişkiler Mârûnîler'in Lübnan içindeki gücünü hissedilir derecede arttırmış ve cazibe merkezi oluşturmuştur. Dürzî emîrlerinin hoşgörü ve desteğiyle faaliyetlerini yoğunlaştıran misyonerlerin de etkisiyle adı geçen iki büyük Dürzî ailesinin dışında birçok Dürzî de Mârûnîler'e katıldı. Genel olarak bölgedeki misyonerlerin tamamının Mârûnîler'i güçlendirmeye çalıştığı da belirtilmelidir. Mârûnîler Dürzî köylerine yerleşmeye başladılar ve Suriye'nin iç kesiminden bazı hıristiyan aileler de Lübnan'a göç ettiler.

Lübnan'daki gelişmeler 1775'te Cezzâr Ahmed Paşa'nın Sayda valiliğine tayin edilmesiyle yeni bir döneme girdi. İdarî merkez olarak Akkâ'yı kullanan Ahmed Paşa, Lübnan Emirliği'ni kontrolü altına almak amacıyla Emîr Yûsuf'a karşı kardeşlerini destekleyerek onu zayıflatmanın ötesinde

Canbolat-Yezbek mücadelesinde Canbolatlar'ı destekledi ve ardından her iki grubu emîre karşı kullanmaya çalıştı. Bu iç rekabetin çatışmaya dönüşmesiyle 1788'de duruma müdahale eden Cezzâr Ahmed Paşa, Yûsuf'un yerine aynı aileden hıristiyan Beşîr Şihâbî'yi tayin etti. Yûsuf 1789'da emirliği tekrar ele geçirmeye teşebbüs ettiyse de muvaffak olamadı. Canbolatlar'ın ve Cezzâr Ahmed Paşa'nın desteğini alarak emîr olan II. Beşîr 1790'da Yûsuf'un ölümüyle büyük bir rakipten kurtulmuş oldu.

II. Beşîr, yarım asırdan fazla sürecek olan emirliğinin (1788-1840) ilk yıllarında Ahmed Paşa'nın müdahaleci ve otokratik tavırları sebebiyle sıkıntılı dönemler yaşadı. Ahmed Paşa 1793, 1794 ve 1798 yıllarında Beşîr'in yerine Yûsuf'un oğullarından Hüseyin, Sa'deddin ve Selîm'i müştereken Lübnan emirliğine tayin etti. 1799'da Fransızlar Akkâ'yı muhasara altına aldıklarında Lübnan bu kargaşa dönemini yaşamaktaydı. Mârûnîler, Fransızlar'ın Lübnan'ı almalarını beklerken Dürzîler genel olarak Osmanlı tarafında yer aldılar. Fransızlar'ın kısa sürede bölgeden çıkarılmasının ardından Ahmed Paşa'nın gazabından çekinen II. Beşîr İngilizler'in de yardımı ile Mısır'a gitti. II. Beşîr daha sonra Lübnan'a döndü ve Ahmed Paşa ile iyi geçinmeye gayret etti.

1804'te Ahmed Paşa'nın vefatı Beşîr'in Lübnan'daki otoritesini tekrar tesis etmesine yaradı. Osmanlı Devleti, esas itibariyle Hicaz'da ortaya çıkan ve Suriye bölgesini tehdit eden Vehhâbî tehlikesiyle uğraşırken 1804 sonunda Akkâ valiliğine tayin edilen Süleyman Paşa ile iyi ilişkiler kuran Beşîr Lübnan'daki hâkimiyetini pekiştirdi. 1810 yılında yaklaşık 15.000 kişilik bir askerî güçle Şam'ın Vehhâbîler'e karşı savunulmasına yardımcı oldu.

Vehhâbî probleminin doğurduğu sıkıntılar yüzünden yerlerini terkeden Halep civarından çok sayıda Dürzî ile Suriye'nin iç kesimlerinden hıristiyanların 1811'de Lübnan'a yerleşmesine müsaade eden Beşîr bölgedeki popülaritesini de arttırdı. Ancak 1818'de Süleyman Paşa'nın vefatının ardından yerine tayin edilen İbrâhim Paşa'nın Beşîr'in bölgedeki gücünden rahatsızlığını ortaya koyan politikalar izlemesi ve Lübnan'ın ödemesi gereken vergi miktarını arttırması kısa sürede gerginliklerin yaşanmasıyla sonuçlandı. Beşîr'in muhaliflerinden Hasan ve Selmân'ın desteklenmesiyle birlikte Metn ve Kisrevan'da vergi memurlarına karşı

isyan çıkması Emîr Beşîr'i zor durumda bıraktı. Olayları kontrol edemeyince 1820'de emirlikten feragat ederek Havran'a çekildi. Müşterek emirlik göreviyle yerine geçen Hasan ve Selmân Lübnan'da otoriteyi tesis edemediler. Bunun üzerine Akkâ Valisi Abdullah Paşa ve Lübnan ileri gelenlerinin ortak kanaatiyle 1821'de Beşîr tekrar emirliği üstlendi.

Akkâ Valisi Abdullah Paşa ile Şam Valisi Derviş Paşa mücadelesinde Abdullah Paşa'yı destekleyen Beşîr, Abdullah Paşa'nın görevden alınmasıyla zor durumda kaldı ve Mısır'a gitti. Bu arada Abdullah Paşa, Osmanlı hükümetinin kararına karşı çıkarak Akkâ'da direnmeye başladı. Mehmed Ali Paşa'nın araya girmesiyle affedilen Abdullah Paşa Akkâ valiliğinde kalınca 1822'de Beşîr tekrar Lübnan'a döndü. Bütün bu gelişmeler Lübnan içerisinde güçlü aileler arasındaki rekabeti arttırdı. 1822-1825 yıllarında meydana gelen hıristiyan Şihâbîler ve Dürzî Canbolatlar arasındaki mücadele, Canbolatlar'ın kaybetmesi ve liderleri Beşîr Canbolat'ın Akkâ'da idam edilmesiyle yeni bir boyut kazandı. Bu olaylar, Mârûnîler ile Dürzîler arasında uzun süre devam edecek olan rekabetin önemli bir aşamasını teşkil etmiştir.

1832-1840 yılları arasında Mısır idaresinde kalan Lübnan etkileri uzun süre devam edecek olaylara sahne oldu. Bu dönemde Emîr Beşîr, Kavalalı İbrâhim Paşa'nın isteklerini yerine getirmekten öte bir fonksiyon icra edemedi. İbrâhim Paşa ise bölgede uzun süre içerisinde oluşmuş dengeleri ve uygulamaları göz ardı eden politikalara başvurdu. Osmanlı Devleti'ne karşı Avrupa devletlerinin desteğini kazanmak amacıyla geleneksel olarak gayri müslimlere uygulanmakta olan ayırımları kaldırdı, bölgede misyoner faaliyetlerini serbest bıraktı, ticarî değeri yüksek olan mallara -ipek, pamuk ve sabun-tekel sistemi uyguladı, yüksek askerî harcamalarını karşılamak üzere vergileri arttırdı ve zorunlu askerlik uygulamasını başlatarak ciddi isyanlara sebep oldu. Mısır yönetimine karşı duyulan rahatsızlıklar müslüman, Dürzî ve hıristiyanları birleştirdi ve Haziran 1840'ta geniş çaplı bir isyan meydana geldi. Emîr Beşîr Ekim 1840'ta Lübnan'ı terkederek Malta'ya sürgüne gitti, aynı yılın son aylarında da İbrâhim Paşa Lübnan'ı tamamen boşaltmak zorunda kaldı.

Eylül 1840'ta III. Beşîr Şihâbî Lübnan'ın yeni emîri olarak tayin edildi. Zayıf karakterli olan III. Beşîr Dürzîler'in ciddi muhalefetiyle karşılaştı.

Lübnan iç dengeleri bozulmuş ve hıristiyanlarla Dürzîler arasındaki rekabet şiddetlenmişti. Lübnan'da hâkimiyet tesis edemeyeceği anlaşılan III. Beşîr Ocak 1842'de görevden alındı. Böylece Lübnan'daki Şihâbî ailesinin yönetimi sona erdi.

Bu arada Dürzîler ile Mârûnîler arasındaki vergilendirme ve bunların toplanması (mukātaat) meselelerinden ötürü oluşan gerginlik kanlı çatışmalara dönüştü. Henüz Tanzimat politikalarının uygulanamadığı Lübnan doğrudan merkeze bağlanmaya çalışıldı ve bu amaçla Ömer Paşa vali olarak tayin edildi. Bölgedeki yabancı nüfuzunun iç gelişmeleri etkileyecek boyuta geldiği bu dönemde Ömer Paşa'nın Dürzîler'i ve hıristiyanları yeni yönetim anlayışına kazanma gayretlerinin başarılı olmayacağı anlaşılınca Avusturya, Fransa, İngiltere, Prusya ve Rusya'nın da desteğini alan yeni bir sistem uygulanmaya başlandı. Buna göre Lübnan iki idarî bölgeye ayrılacak, kuzeydeki Mârûnî bölgesinde Mârûnî bir kaymakam, güneyde ise Dürzî bir kaymakam görev yapacaktı. Böylece emirlik sistemi dönemi sona ermiş ve "çifte kaymakamlık" adı verilen yeni bir dönem başlamış oldu (1843-1860). Ocak 1843'te yapılan tayinlerle Haydar Ebü'l-Lâm Mârûnî bölgesinin, Ahmed Arslan Dürzî bölgesinin kaymakamlığına getirildiler.

Emirlik sistemi döneminin geleneksel yerel idare yapısını ortadan kaldıran yeni sistemin karşılaştığı en önemli sıkıntılardan biri hıristiyan, Dürzî ve müslümanların karışık olduğu mahallerde yaşandı ve "harekāt" adı verilen kanlı bir iç savaşın yaşandığı bir devir başladı. Sisteme her çevreden itirazlar geliyordu. Gerginlikler, küçük çaplı kavgalar Mayıs 1845'te silâhlı çatışmaya dönüştü. Bunun üzerine Osmanlı Hariciye Nâzırı Şekib Efendi Lübnan'a geldi. Mahallî gruplar ve Avrupa devletlerinin temsilcileriyle gerçekleştirilen müzakereler sonunda çifte kaymakamlık sisteminin etkinliğini arttıracak kararlar alındı. 1850'de gözden geçirilen kararlar Lübnan'da bürokratik hükümet yapısının meydana gelmesinde dönüm noktası olmuştur. Bunların en önemlisi her kaymakamlığa müslüman, Dürzî, Mârûnî, Grek Ortodoksları ve Grek Katolikleri temsil eden birer üyenin yanı sıra altı hâkimin yer alacağı birer meclisin kurulmasıdır. Hâkimlerden oluşan üyeler hukukî meselelerin halledilmesinde, cemaat temsilcileri de malî ve idarî meselelerde kaymakamlara yardımcı olacaklardı. Böylece çeşitli dinî gruplar -Şiîler hariç olmak üzere-ilk defa

idarede resmen yer almaktaydı. Anlaşmazlık konularının başında gelen vergi meselelerinin bu kurumlar tarafından düzenlenmesi mukātaacı ve mukātaa sisteminin ilgasına giden yolu açmıştır.

Bu düzenlemeler bölgedeki gerginliği sona erdiremedi. Fransa'nın dâimî desteğini alan Mârûnîler, bir bütün olarak Lübnan'a Mârûnî bir emîrin tayin edilmesini isterken buna karşı İngilizler Fransız nüfuzunu frenleyebilmek için Dürzîler'i desteklemeye devam etmiştir. Bu gerginlikler, özellikle nüfusun karışık olduğu yerleşim merkezlerinde kavgaların sürüp gitmesine yol açıyordu. 1858-1860 arasında gerginliklere yeni bir boyut eklendi. Kisrevan'da Mârûnî çiftçiler Mârûnî toprak sahiplerine karşı ayaklandılar. Sonunda bölgenin köklü ailelerinden Hâzinler'in mallarına el koyan isyancılar aileyi de bölgeden çıkardılar. Çatışmalar 1860 bahar aylarında yoğunlaştı. Mârûnîler ve Dürzîler şiddetli bir çatışmaya hazırlanıyorlardı. Mayıs ayında Sayda yakınlarında öldürülen iki Dürzî bölgenin bilinen en kanlı Dürzî-Mârûnî çatışmasına yol açtı. Dürzîler çatışma başladıktan sonra mezhep ayırımı yapmadan bütün hıristiyanları hedef aldılar. Bu sebeple Dürzîler'le iyi ilişkiler içerisinde olan Mârûnîler'in rakipleri Grek Ortodokslar da nasibini aldı. Bölgedeki Osmanlı güçlerinin engellemekte başarısız olduğu çatışmalar haziran boyunca devam etti ve ekserisi hıristiyanlardan olmak üzere binlerce kişi hayatını kaybetti. Hıristiyan kayıplarının çoğunluğu Dürzîler'in yoğun olduğu Güney Lübnan'da idi. Temmuz 1860'ta Şam'da müslümanların hıristiyanlara saldırmaları ve orada da çok sayıda kişinin hayatını kaybetmesi Osmanlı Devleti'nin çok ciddi bölgesel bir

krizle karşı karşıya olduğunun açık işaretiydi.

Avrupa'nın fiilî müdahalesini önlemek üzere Osmanlı Hariciye Nâzırı Keçecizâde Fuad Paşa fevkalâde yetkilerle donatılmış olarak 3000 askerle birlikte Lübnan'a geldi. Lübnan ve Şam'da olaylarla ilgili sorumlu gördüğü Şam Valisi Müşir Ahmed Paşa dahil çok sayıda kişiyi idam ettirdi. Fuad Paşa'nın sert tedbirleri, Fransızlar'ın hıristiyanları koruma gerekçesiyle Beyrut'a asker çıkarmalarını önleyemedi. Bu ise diğer Avrupa devletlerinin bölge ile daha yakından ilgilenmesine sebep oldu. Ekim 1860'ta Fuad Paşa'nın başkanlığında İngiltere, Fransa, Rusya, Avusturya ve Rusya temsilcilerinin katılımı ile Beyrut'ta başlayan müzakereler aylarca devam

etti. Sonunda Lübnan'ın bir idarî birim olarak belirlenmesi ve meselelere bulunacak çözümün de bunu destekleyecek yapıda olması ilke olarak kabul edildi. Yeni oluşturulmakta olan Lübnan mutasarrıflığı sınırlarına Beyrut'un dahil edilip edilmemesi konusu da görüşüldü ve dahil edilmemesi kararlaştırıldı. Müzakere heyetinin Mayıs 1861'de üzerinde uzlaşma sağladığı taslak metin adı geçen ülkelerin İstanbul'daki büyükelçileri ve Sadrazam Âlî Paşa'nın yer aldığı üst kurula sunuldu. Bu arada Beyrut'ta bulunan Fransız askerleri geri çekildi. Lübnan yönetimi için son şekli verilen metin (reglement organique) 9 Haziran 1861'de imzalanmış ve ardından bir fermanla yürürlüğe konmuştur.

Yeni düzenleme ile Lübnan'a müstakil mutasarrıflık statüsü veriliyor ve mutasarrıfın Lübnan dışından Osmanlı vatandaşı bir hıristiyan olması şartı getiriliyordu. Mutasarrıf Bâbiâli tarafından tayin edilecek ve doğrudan Bâbiâli'ye karşı sorumlu olacaktı. Ancak anlaşmayı imzalayan ülkelerin de bu tayine itiraz etmemesi gerekiyordu. Mutasarrıfa yardımcı olmak üzere -başlangıçta eşit sayıda temsiliyet düşünülmüş olmakla beraber-dört Mârûnî, üç Dürzî, iki Grek Ortodoks, bir Grek Katolik, bir Sünnî, bir de Şiî üyeden oluşan on iki kişilik bir meclis görev yapacaktı. Lübnan, kaymakamları mutasarrıf tarafından tayin edilecek yedi kazaya ayrılmış, ayrıca nahiye ve köy sistemi de getirilmişti. Mutasarrıflığın iç güvenliğini sağlamak üzere jandarma teşkilâtı kuruldu. Halk din, mezhep ve sınıf ayırımınına tâbi tutulmayacak, mutasarrıflık içinde hak ve sorumlulukları eşit olacaktı. Lübnan'da toplanacak vergiler öncelikle mutasarrıflığın ihtiyaçları için harcanacak, artan miktar İstanbul'a gönderilecekti. Gelirlerin yetersiz kalması durumunda ise açık merkezî hazine tarafından tamamlanacaktı. Adlî vak'alar istînaf ve temyiz mahkemelerinde görülecekti. Sistemin işleyişini gözlemlemek üzere ilk mutasarrıfın görev süresi üç yıl olarak belirlenmişti. Mutasarrıf Dâvud Paşa'nın üç yıllık tecrübesinin ışığında uzun müzakereler yapıldı ve 6 Eylül 1864'te yeni bir milletlerarası protokol imzalandı. Gözden geçirilmiş bu metin, Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı sebebiyle Temmuz 1915'te protokolü iptal etmesine kadar müstakil mutasarrıflık yönetiminin ana belgesini oluşturdu.

1861-1915 yılları arasında sekiz mutasarrıfın görev yaptığı Lübnan, tarihinin en sakin dönemlerinden birini yaşamıştır. Yeni dönemde siyasî beklentilerine karşılık bulamaması sebebiyle birkaç defa isyan eden Mârûnî

lideri Yûsuf Kerem’in Ocak 1867’deki ağır yenilgisinin ardından Avrupa’ya sürgüne gönderilmesiyle mutasarrıflığın otoritesi Lübnan genelinde tesis edilmişti. Mârûnîler’in Fransızlar’la yakın ilişkisinin getirdiği bazı şikâyetler ve Yûsuf Kerem taraftarlarının mutasarrıflık karşıtı tavırları bir tarafa bırakılırsa bu dönemde ciddi bir kargaşa yaşanmamıştır. Dürzîler için yeni uygulama, yoğunlukla yaşadıkları yerlerin mutasarrıflık sınırları dışında bırakılmış olmasından ötürü olumsuz sonuçlar vermiş ve siyasî ağırlıklarını giderek kaybetmişlerdir.

I. Dünya Savaşı sebebiyle Lübnan hakkındaki milletlerarası protokol Osmanlı Devleti tarafından 11 Temmuz 1915’te tek taraflı olarak ilga edilmiş ve Dahiliye Nezâreti müslüman mutasarrıflar tayin etmeye başlamıştır. Savaş yıllarında Ali Münif Bey (Eylül 1915 - Mayıs 1916), İsmâil Hakkı Bey (Mayıs 1916 - Ağustos 1918) ve Mümtaz Bey (Ağustos-Eylül 1918) Lübnan’da mutasarrıflık görevlerinde bulunmuşlardır. İsmâil Hakkı Bey, Osmanlı döneminin son yıllarında Lübnan hakkında hazırlattığı Lübnân: mebâḥis̱ ʿilmiyye ve ictimâʿiyye adlı eserle (Beyrut 1334/1918) kalıcı bir iz bırakmıştır.

1918’den Günümüze Kadar. Lübnan 1918 Ekim başında İngiliz ve Fransız kuvvetlerince işgal edildi. Son Osmanlı mutasarrıfı Mümtaz Bey idareyi müslüman eşraftan Ömer Dâûk’a bırakmıştı. Kısa süre sonra Suriye’de bulunan Faysal’ın temsilcisi Şükrü Paşa el-Eyyûbî bir askerî birlikle Beyrut’a geldi ve Şerîf Hüseyin’e bağlı Arap hükümetini ilân etti. Ancak 8 Ekim 1918’de Fransız Generali de Piepape, Lübnan yönetimine el koyarak bir haftalık Arap hükümetine son verdi. Nisan 1920’de yapılan San Remo Konferansı’nda Lübnan Suriye ile birlikte Fransa manda yönetimine devredildi. Fransa Eylül 1921’de Büyük Lübnan Devleti’nin kurulduğunu ilân etti. Osmanlı dönemindeki Lübnan mutasarrıflığının genişletilmesiyle oluşturulan yeni devletin sınırları kuzeyde Kebîr ırmağı, doğuda Antilübnan dağlarının zirvesi, Ba‘lebek ile beraber Bikā‘ın tamamına yakını, güneyde ise Sayda ve Sûr şehirlerini içine alacak şekilde belirlenmişti. Bu şekilde ağırlıklı olarak müslüman nüfusu içine almış olan yeni devletin yüzölçümü 10.452 km² olup başşehri Beyrut’tur. Lübnan’da Fransız manda yönetimi Temmuz 1922’de Milletler Cemiyeti tarafından onaylandı.

23 Mayıs 1926’da anayasa kabul edilip Lübnan Cumhuriyeti ilân edildi.

Grek Ortodoks hukukçusu Charles Dabbas ilk cumhurbaşkanı seçildi. İlân edilen cumhuriyet esasen Fransa'nın vesayetindeydi. Yeni anayasaya göre Lübnan hükümeti iç işlerinde yetkili kılınmakta, dış ilişkiler tamamen Fransa'ya bırakılmakta ve yüksek komisere kanunları veto etme hakkının ötesinde meclisi feshetme ve anayasayı askıya alma yetkisi verilmekteydi. Fransızca Arapça ile birlikte resmî dil kabul edilmekteydi. Bu tür uygulamalar ve Mârûnî hıristiyanlara dayalı politikalar sebebiyle Fransa'ya karşı tepkiler giderek arttı. Bikā' ve Sûr bölgesinin Sünnî ve Şiî müslümanları, Suriyeli müslümanlarla oluşturacakları çoğunluktan koparılarak Lübnan'da azınlık yapılmalarına karşı reaksiyon gösterirken Dürzîler, Lübnan politikalarında etkisiz kalmanın tepkisini veriyordu ve bu durum 1925-1927 yılları arasında isyanlara yol açtı.

1927'de anayasada yapılan değişikliklerin ardından hem cumhurbaşkanı hem başbakan hıristiyanlardan seçildi. Meclis başkanlığına ise müslümanlardan Muhammed Cisr getirildi. Muhammed Cisr'in cumhurbaşkanlığına aday olmasına tepki gösteren Fransa Mayıs 1932'de anayasayı askıya aldı ve Lübnan Meclisi'ni feshetti. Cumhurbaşkanlığı seçimini de süresiz er-teleyerek Charles Dabbas'tan bu görevi tekrar üstlenmesini istedi. Bu kararların yoğun tepkilere sebep olmasıyla Dabbas Ocak 1933'te istifa etti ve yerine Habîb Paşa getirilirken feshedilen meclisin yerine de bir konsey tayin edildi.

1936'da cumhurbaşkanlığı seçimi yapıldı ve Fransa'nın desteklediği Emile Edde bir oy farkla cumhurbaşkanı seçildi. Seçimi kaybeden Bişâre Hûrî 1936'da anayasanın tam olarak yürürlüğe konması, Fransız manda rejiminin sona ermesi ve Lübnan'ın tam bağımsızlığa kavuşması taleplerini dile getiren bir hareket başlattı. 1936'da Suriye'nin geleceğini belirlemek için Suriye-Fransa görüşmelerinin başlaması Lübnan'da çoğunluğunu müslümanların oluşturduğu, Grek Ortodoks ve Protestanlar'ın da önemli destek verdiği Suriye yanlılarını harekete geçirdi. Bu görüşe muhalif olan hıristiyanlar da Lübnan milliyetçiliği temeline dayalı bir karşı hareket başlatarak bağımsız Lübnan için çalıştılar. Bu grup, Kasım 1936'da genç bir eczacı olan Mârûnî Pierre Cemayel'in liderliğinde Kataib veya Lübnan Falanjistleri adı altında paramiliter bir organizasyona dönüştü. Benzeri paramiliter bir grup da Neccâde adıyla müslümanlar tarafından kuruldu. Eylül 1936'da Fransa-Suriye Antlaşması'nın imzalanması Lübnan'ın

bağımsızlık arayışlarını hızlandırdı. Benzer bir anlaşma Lübnan Cumhurbaşkanı Edde ile Fransa'nın Lübnan yüksek komiseri de Martel arasında yapıldı ve Kasım 1936'da Lübnan Meclisi tarafından ittifakla onaylandı. Buna göre Lübnan 1939 sonundan önce tam bağımsız bir ülke olarak Milletler Cemiyeti'ne üye olacak, Fransa ile barışta ve savaşta müttefik kalacak, toprakları ve karasuları Fransa tarafından askerî amaçlı kullanılabilecek, Lübnan ordusu Fransa tarafından eğitilecek, her türlü teknik ve bilgi ihtiyacı Fransa'dan giderilecek ve Fransız diplomatları dışında Lübnan'ın haklarını koruyacaktı. Lübnanlı müslümanlar anlaşmaya karşı sert tavır koydular. Müslümanların yoğun olduğu bölgelerde protesto gösterileri yapıldı ve bazı yerlerde hıristiyan karşıtı tavırlar alındı, çatışmalar çıktı. Ancak protestolar yönetimin tavrını değiştirmedi.

Ocak 1937'de Lübnan'da anayasa hükümleri uygulamaya konuldu. Ancak Fransa Parlamentosu anlaşmayı bir türlü onaylamadı ve Eylül 1939'da başlayan II. Dünya Savaşı sebebiyle de meclis feshedilerek anayasa askıya alındı. Bu gelişmeler Fransız yanlısı Cumhurbaşkanı Edde'nin yıpranmasına ve otoritesinin giderek zayıflamasına yol açtı. Savaş yıllarının bunalımlı geçmesi de Lübnan'daki siyasî krizi şiddetlendirdi. Bunun üzerine Edde Nisan 1941'de istifa etti. Cumhurbaşkanlığına Alfred Nakkaş, başbakanlığa da Ahmed Dâûk getirildi. Ancak bu düzenleme kısa sürdü ve haziranda İngilizler'le Fransızlar Lübnan'ı işgal ettiler. Yeni yüksek komiserin unvanı "delegegeneral" olarak değiştirildi. General Catroux Kasım 1941'de Lübnan'a bağımsızlık verileceğini resmen ilân etti. Aralıkta ise Nakkaş ve Dâûk cumhurbaşkanlığı ve başbakanlık görevlerine döndüler. Ancak ülkedeki ekonomik sıkıntılar ve yiyecek kıtlığı birkaç ay sonra Dâûk hükümetinin istifası, yerine Sünnî müslümanlardan Sâmî Sulh'un tayiniyle sonuçlandı. Ülkenin önemli eski politikacılarından Emile Edde'nin lideri olduğu grup Fransa politikalarını desteklerken İngiliz yaklaşımı, Bişâre Hûrî'nin önderi olduğu anayasacılar grubu ile müslümanların ve genel olarak Arap milliyetçilerinin desteğini almıştı. Fransa içeriden ve dışarıdan baskılara boyun eğerek Mart 1943'te Lübnan anayasasını tekrar yürürlüğe koydu. Cumhurbaşkanlığı ve başbakanlık görevlerine Edde yanlısı olan Eyyûb Sâbit'i tayin etti. Sâbit'in otuz ikisi hıristiyan, yirmi ikisi müslüman ve Dürzîler'den oluşacak elli dört üyeli bir meclis planladığı anlaşılınca bu, hıristiyanların tahakkümünü sağlayıcı bir formül olarak görüldü ve büyük tepki aldı. Tepkilerin artması üzerine Sâbit görevden alındı. Grek Ortodoks

hukukçu Petro Trad cumhurbaşkanlığa getirildi. Uzun mücadele ve müzakerelerden sonra 6-5 nisbetinin yanı sıra cumhurbaşkanının Mârûnî, meclis başkanının Şiî ve başbakanın Sünnî olması kabul edildi. Buna göre otuzu hıristiyan, yirmi beşi müslüman ve Dürzîler'den olmak üzere meclis elli beş üyeden oluşacaktı.

1943'te yapılan seçimler sonucunda Bişâre Hûrî'nin liderliğini yaptığı anayasacılar grubu ve müttefikleri çoğunluğu ele geçirdiler. 21 Eylül 1943'te toplanan meclis kırk dört oyla Hûrî'yi cumhurbaşkanlığına seçti. Hûrî de Sulh ailesinden Riyâz'ı Mârûnî, Sünnî, Şiî, Grek Ortodoks, Grek Katolik ve Dürzîler'in temsil edildiği bir kabine oluşturmak üzere başbakanlığa tayin etti. Yeni kabine göreve başladıktan hemen sonra Fransa manda yönetimini sona erdirme müzakerelerine başladı. 8 Kasım 1943'te Lübnan Meclisi manda yönetiminin getirdiği kısıtlamaları kaldıran bir kanun kabul etti. Yeni kanun hızla cumhurbaşkanının onayından geçirilerek yayımlandı. Lübnan'a döndüğünde gelişmeleri öğrenen DelegeGeneral Helleu 11 Kasım'da Cumhurbaşkanı Hûrî, Başbakan Sulh ve bazı kabine üyelerini tutuklatmakla kalmadı, anayasayı da askıya aldı, meclisi feshetti ve yönetimi Emile Edde'ye teslim etti. Bu uygulamalar Lübnan'ın büyük çoğunluğunu Fransız karşıtlığında birleştirdi. Gösteriler, ayaklanmalar birbirini izliyordu. Olayların kontrolden çıkmak üzere olduğu bu aşamada İngiltere ve Amerika'nın da bağımsızlık yanlısı tavır sergilemeleri üzerine Fransa delegegenerali görevden aldı ve Catroux tekrar Lübnan'a gönderildi. 22 Kasım 1943'te cumhurbaşkanı ve başbakan serbest bırakılarak görevlerine döndüler. Bu tarih Lübnan'ın Fransa'ya karşı verdiği bağımsızlık mücadelesinde bir dönüm noktası oldu ve bağımsızlık günü olarak kutlandı. Bundan sonra Fransa'nın manda yönetimi vasıtasıyla elde ettiği haklar tedricen iptal edildi. Mayıs 1945'te Avrupa'da II. Dünya Savaşı'nın sona ermesi üzerine İngiltere'den gelen baskıların da rolüyle Fransızlar Lübnan'daki askerlerini 1946 sonuna kadar tahliye etti. Bu arada bağımsız Lübnan 1945 yılında Birleşmiş Milletler Teşkilâtı'na ve Arap Birliği'ne üye oldu.

Lübnan'ı bağımsızlığa götüren yönetimin başında bulunan Hûrî 1947 seçimlerinin ardından cumhurbaşkanlığına tekrar seçildi. Ancak iç politikada Hûrî'nin etkinliği giderek azaldı, Lübnan ekonomisi ciddi krizlere mâruz kaldı. 1950'li yıllara güçlü bir muhalefetle giren Hûrî'nin, en

önemli yardımcılarından Başbakan Riyâz Sulh'un bir suikast sonucu öldürülmesinden sonra otoritesi zayıfladı ve 18 Eylül 1952'de istifa etti.

Yeni cumhurbaşkanı Kâmil Şemun'un altı yıllık iktidar döneminde Suriye ve Mısır gibi bölgenin en önemli ülkeleri askerî idareye geçerken Lübnan nisbî bir barış ortamında hızlı bir ekonomik büyüme yaşadı. Batı yanlısı liberal ekonomik politikaların uygulandığı bu yıllarda Beyrut Ortadoğu'nun en gelişmiş bankacılık, ticaret ve turizm şehri oldu. Temmuz 1956'da Nâsır'ın Süveş Kanal Şirketi'ni millîleştirmesi ve Cumhurbaşkanı Şemun'un Mısır'a savaş ilân eden İngiltere ve Fransa ile diplomatik ilişkileri sürdürme kararı, Lübnan'da Batı yanlısı Şemun tarafı ile Nâsır'dan etkilenen milliyetçi cephe arasında gerginliklerin artmasına, hatta bazı bölgelerde çatışmalara yol açtı. Trablus, Şûf ve Beyrut başta olmak üzere büyük şehirlerde çatışmalar arttı. Bölgedeki gelişmeler de Lübnan'daki bölünmüşlüğü derinleştirecek çizgide seyrediyordu. Şubat 1958'de Mısır ve Suriye'nin Birleşik Arap Cumhuriyeti'ni kurmaları,

temmuzda Irak'ta Hâşimî Krallığı'nı sona erdiren ihtilâl Lübnan'ı iyice tedirgin etti. Lübnan'ın çağrısı üzerine Amerikan Altıncı Filosu'nun Beyrut'a asker çıkartması gelişmelerin seyri açısından dönüm noktası oldu. Mısır ve Suriye ile birleşme taraftarları amaçlarına ulaşamayacaklarını kabullendiler, ancak Şemun'un istifasında direttiler. Amerika Birleşik Devletleri, Robert Murphy'yi Lübnan'a göndererek krizi kontrol altına almaya çalıştı. 31 Temmuz'da Şemun'un yerine General Fuâd Şihâb'ı 22 Eylül'de görevi devralmak üzere cumhurbaşkanlığına seçti. Bu defa da Şemun taraftarlarının sert muhalefeti ülkedeki gerginliği tırmandırdı. Çatışmalar hızla müslüman-hıristiyan çatışmasına dönüşmeye başladı.

Amerika Birleşik Devletleri'nin etkin katılımı ile krizin önlenmesinin ardından Şihâb kısa sürede otoriteyi tesis etti. Önceki yıllarda özellikle ihmal edilen Sünnî, Şiî ve Dürzî bölgelerine yatırımları ve devletteki görevli sayılarını arttırarak onların devlete karşı gücenmişliklerini hafifletti. Bu atmosferde yapılan Haziran-Temmuz 1960 seçimleri Lübnan'ı yeniden ekonomik büyüme dönemine taşıdı. 1964 seçimleri sonunda cumhurbaşkanlığına Charles Hilu geldi. Yeni dönemde siyasî otoritede meydana gelen zaaf yolsuzluklara, ekonomik ve siyasî istikrarsızlıklara yol açtı ve ülke 1965-1966'da tarihinin en önemli finans krizlerinden birini

yaşadı.

Haziran 1967 Arap-İsrail savaşı Lübnan açısından önemli gelişmelere yol açtı. Savaşın kısa sürmesi ve Arap ülkelerinin ağır yenilgisi bölgede Nâsır faktörünü ortadan kaldırdı. Ancak Batı Yakası ve Gazze'nin İsrail tarafından işgal edilmesiyle İsrail'e karşı mücadele eden örgütlerle birlikte yüz binlerce Filistinli mültecinin Lübnan'a geçmesi İsrail ile Lübnan'ı doğrudan karşı karşıya getirecekti. Nitekim Mayıs 1968'de Lübnan-İsrail askerleri arasında ilk sınır çatışmaları yaşandı. 1969 başından itibaren Suriye de Lübnan'daki gelişmelere doğrudan müdahale etmeye başladı. Gösteriler, grevler ve ardından çatışmalar yoğunlaştı. Ocak 1970'te Lübnan genelkurmay başkanı ile Filistin lideri Arafat arasında yapılan Kahire Antlaşması ve aynı yıl Ürdün'de, Filistinliler'in karıştığı Kral Hüseyin'e karşı yapılan başarısız darbe girişimi sonunda Filistinliler'in Lübnan'daki faaliyetleri arttı.

1970'li yıllarda enflasyonla birlikte işsizliğin artması, Temmuz 1971'de Ürdün'den çıkarılan Filistinliler'in Lübnan'a yerleşmesi, İsrail'in Lübnan içerisindeki Filistin kamplarına saldırılar düzenlemesi, cemaatler arası gerginliklerin tırmanması ve sol görüşlü hareketlerin silâhlı eylemlere katılması gibi gelişmeler Lübnan'ı hızla kriz ortamına sürükledi. 1974'te Lübnanlı Falanjistler ile Filistinliler arasındaki çatışmalar artış gösterdi. Müslümanlarla hıristiyanlar arasında Ekim 1976'ya kadar devam edecek bir iç savaş çıktı. Lübnanlı hıristiyanların çağrısı üzerine Mayıs 1976'da binlerce Suriye askeri savaşı durdurmak bahanesiyle Lübnan'a girdi. Çatışmaların milletlerarası bir boyut kazanmasından endişe eden Arap ülkeleri, Lübnan'a barış gücü gönderilmesine ve Suriyeli askerlerin barış gücünde görev alacaklar hariç kademeli olarak çekilmelerine karar verdi. Haziran ayında 1000 asker gönderildi. Yaklaşık elli ateşkes kararının etkisiz kalması sebebiyle Arap ülkeleri, Ekim 1976'da Riyad ve Kahire'de yaptıkları toplantıların ardından 30.000 barış gücü askeri gönderme kararı alarak kalıcı ateşkes sağladılar. Ancak mahallî çatışmalar yer yer devam ediyordu. Dürzî lider Kemal Canbolat'ın Mart 1977'de öldürülmesi, Filistin-İsrail çatışmalarının Güney Lübnan'ın İsrail tarafından işgaliyle sonuçlanması (Mart-Haziran 1978), Suriye askerleriyle hıristiyan milisler arasındaki çatışmalar Lübnan'da gerginliğin devam ettiğini gösteriyordu.

1980’li yıllarda Suriye birlikleriyle hıristiyan milisler arasındaki çatışmalar, Trablusşam’da Sünnî-Şiî çatışması, Güney Lübnan’da ve Beyrut’un banliyösünde Şiî Emel hareketiyle Filistinliler arasında çatışmalar devam etti. 1982 yılında Lübnan’da daha köklü gelişmelere şahit olundu. İsrail, hava bombardımanlarının ardından Haziran 1982’de Lübnan’ı işgal etti. Bu sırada Falanjistler’in ve Mârûnîler’in İsrail’in Suriye ve Filistinliler aleyhine yaptığı operasyonlara destek vermesi mevcut cemaatler arası krizi daha da derinleştirdi. Müslüman milletvekillerinin boykot ettiği seçim sonucunda İsrail’in desteklediği Beşîr Cemâyel cumhurbaşkanı seçildi, ancak üç hafta sonra öldürüldü. Bunun üzerine İsrail’in de desteğiyle Sabra ve Şatilla Filistin kamplarına giren Falanjistler binlerce kişiyi öldürdüler (16-17 Eylül 1982). Bir hafta sonra da ılımlı görüşleriyle tanınan kardeş Emîn Cemâyel müslümanlardan da önemli destek alarak cumhurbaşkanı seçildi.

Eylül 1982’den itibaren Amerikan, Fransız ve İtalyan askerlerinden oluşan bir barış gücünün Lübnan’da bulunması kararlaştırıldı. İsrail, Suriye’nin de Bikā‘dan çekilmesini şart koşarak Lübnan’da kalışını uzatmaya çalışıyordu. Müzakereler devam ederken Nisan 1983’te Beyrut’taki Amerika Birleşik Devletleri büyükelçiliğinde yüzlerce Amerikan askerinin bulunduğu sırada büyük bir patlama olması ve çok sayıda askerin ölmesi üzerine Amerika Birleşik Devletleri taraflar üzerindeki baskısını arttırdı. 17 Mayıs Antlaşması ile İsrail’in Lübnan’dan tedrîcî olarak çekilmesi kararlaştırıldı. Amerikan, Fransız ve İtalyan birliklerinden oluşan barış gücü Şubat-Mart 1984’te Lübnan’dan ayrıldı. Lübnan’daki kayıplarının artması ve milletlerarası baskılar gibi sebeplerle İsrail Haziran 1985’ten itibaren Lübnan’daki askerlerini geri çekti. Ardından Suriye, Bikā‘ vadisinden 10.000’in üzerinde askerini çekerek Lübnan’daki asker sayısını 25.000’lere indirdi. Bu gelişmeler Lübnan’da gerginliği azaltmadı. Haziran 1987’de Başbakan Reşîd Kerâmî’nin öldürülmesi Lübnan’ın güven ortamından ne kadar uzak olduğunu gösteriyordu.

Eylül 1988’de süresi dolan cumhurbaşkanı Emîn Cemâyel’in halefi seçilemedi. Cemâyel ayrılmadan önce Mârûnî General M. Avn’ı geçici hükümetin başbakanlığına tayin etti. Bu tayini kabul etmeyenlerden Beyrut’un batısında müslümanlar ve doğusunda hıristiyanlarca iki ayrı hükümet kuruldu ve ülke bölünmenin eşiğine geldi. Diğer taraftan Suriye

destekli Şiî Emel grubu ile İran destekli Şiî Hizbullah mensupları çatışmalarının yanı sıra Beyrut'ta da müslümanlarla hıristiyanlar arasında çatışmalar meydana geliyordu. Kazablanka'da toplanan Arap liderleri Cezayir, Fas ve Suudi Arabistan'dan oluşan bir komite kurarak Lübnan'da barışın sağlanması çalışmalarına Amerika Birleşik Devletleri ve Avrupa ülkeleri de destek verince Eylül 1989'da ateşkes sağlandı. Eylül sonunda Tâif'te toplanan Lübnan Meclisi uzlaşma konusunda önemli kararlar aldı. 22 Ekim 1989 Tâif Antlaşması Lübnan tarihi için bir dönüm noktası oldu. Halen uygulanmakta olan bu antlaşmaya göre cumhurbaşkanlığının yetkileri kısıtlanmış ve ülke yönetiminde esas sorumluluk müslümanlarla hıristiyanlar arasında eşit dağılımla oluşan hükümete verilmiştir. Milletvekili dağılımında hıristiyanlar lehine olan 6'ya 5 oranı kaldırılarak müslümanlar ve hıristiyanlar arasında eşit olarak paylaşılmak üzere millet vekili sayısı doksan dokuzdan 108'e çıkarıldı. Milislerin

silâhsızlandırılması, Lübnan hükümetinin ülkenin tamamında hâkimiyetinin sağlanması, hükümete bağlı Lübnan güvenlik güçlerinin kuvvetlendirilmesi, Suriye'nin askerî güçlerini geri çekmesi alınan kararlar arasındaydı. Kasımda hem bu kararlar onaylandı hem de Rene Muavvad cumhurbaşkanı seçildi, ancak Muavvad'ın iki hafta sonra bir bombalı saldırı sonucu hayatını kaybetmesiyle yerine İlyas Hirâvî seçilerek cumhurbaşkanlığı seçimi krizi sona erdirildi.

Yeni dönem Lübnan siyasetinde Suriye'nin etkin rolü kabul edilerek normalleşme sağlanmaya çalışıldı. 1992 sonbaharında milletvekili sayısı 128'e çıkarılıp seçimler yapıldı. Milislerin silâh bırakmaları konusunda önemli başarılar elde edildi. 1989 Tâif Antlaşması, 1975-1990 arasında aralıklarla devam eden Lübnan iç savaşını sona erdirerek ülkede genel barışı ve siyasî istikrarı sağlamış görünmektedir. Şubat 2003'te Suriye askerî birliklerinin bir kısmını geri çekmekle birlikte Lübnan'da halen 20.000 civarında asker bulundurmaktadır. Bu sebeple Suriye ile her alanda ilişkiler geliştirilmekte ve Lübnan'ın güvenliği açısından Suriye'nin Lübnan'daki askerî varlığı her iki ülke yetkililerince savunulmaktadır. Diğer taraftan İran, Hizbullah aracılığıyla Lübnan üzerinde etkisini sürdürmektedir. 3.600.000 nüfusa sahip bu küçük ülkede 200.000'in üzerinde Filistinli'nin çeşitli kamplarda varlıklarını sürdürmesi Lübnan-

İsrail ilişkilerini hassas bir dengede tutmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Cevdet, Târih, I, 307-332; III, 103-107; Lutfî, Târih, VIII, 395 vd.; P. K. Hitti, Lebanon in History, From the Earliest Times to the Present, London 1957, tür.yer.; Leila M. T. Meo, Lebanon. Improbable Development, Indiana 1965, tür.yer.; A. Haluk Ülman, 1860-1861 Suriye Buhranı: Osmanlı Diplomasisinden Bir Örnek Olay, Ankara 1966; M. Ma'oz, Ottoman Reform in Syria and Palestine: 1840-1861, Oxford 1968, tür.yer.; A. H. Hourani, Syria and Lebanon: A Political Essay, Beirut 1968; S. H. Longrigg, Syria and Lebanon under French Mandate, Beirut 1968, tür.yer.; A. I. Tibawi, A Modern History of Syria Including Lebanon and Palestine, London 1969; A. J. Baaklini, Legislative and Political Development: Lebanon 1842-1972, Durham 1976, tür.yer.; J. P. Spagnolo, France and Ottoman Lebanon: 1861-1914, London 1977, tür.yer.; Walid Khalidi, Conflict and Vilonce in Lebanon, Harvard 1979, tür.yer.; M. Deeb, The Lebanese Civil War, New York 1980, tür.yer.; D. C. Gordon, Lebanon. The Fragmented Nation, London 1980, tür.yer.; Yûsuf el-Hakîm, Beyrût ve Lübnân fî ʿahdi Âl-i ʿOs̱mân, Beyrut 1980; M. Adnan Bakhit, The Ottoman Province of Damascus in the Sixteenth Century, Beirut 1982, s. 54-81; E. Rabbath, La constitution Libanaise origines, textes et commentaires, Beirut 1982, tür.yer.; a.mlf., La formation historique du Liban politique et constitutionel. Essai de synthèse, Beirut 1986, tür.yer.; Abdul-Rahim Abu-Husayn, Provincial Leadership in Syria: 1575-1650, Beirut 1985, s. 67-128; M. Zamir, The Formation of Modern Lebanon, Ithaca 1988; Lebanon: A History of Conflict and Consensus (ed. N. Shehadi - D. H. Mills), London 1988; Kamal S. Salibi, A House of Many Mansions: The History of Lebanon Reconsidered, London 1988; a.mlf., The Modern History of Lebanon, New York 1993; a.mlf., The Modern History of Lebanon, New York 1993; a.mlf., "The Secret of the House of Ma'n", IJMES, IV (1973), s. 272-282; İrfan C. Acar, Lübnan Bunalımı ve Filistin Sorunu, Ankara 1989; N. Alamuddin, Turmoil: The Druzes, Lebanon and the Arab-Israeli Conflict, London 1993; Engin Akarlı, The Long Peace: Ottoman Lebanon

1861-1920, London 1993; Leila T. Fawaz, An Occasion for War: Civil Conflict in Lebanon and Damascus in 1860, London 1994; B. Schenk, Kamāl Ǧunbulāṭ Das arabisch-islamische Erbe und die Rolle der Drusen in seiner Konzeption der Libanesischen Geschichte, Berlin 1994, tür.yer.; Şinasi Altundağ, "Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın Suriye'de Hâkimiyeti Esnasında Tatbik Ettiği İdare Tarzı", TTK Belleten, VIII/30 (1944), s. 231-244; M. Tayyib Gökbilgin, "1840'tan 1861'e Kadar Cebel-i Lübnan Meselesi ve Dürzîler", a.e., X/40 (1946), s. 641-703; a.mlf. - M. C. Şehâbeddin Tekindağ, "Dürzîler", İA, III, 665-680; M. C. Şehâbeddin Tekindağ, "Lübnan", İA, VII, 104-107; D. Chevallier, "Lubnān", EI[2] (İng.), V, 791-798; Feridun Emecen, "Fahreddin, Ma'noğlu", DİA, XII, 80-82.

Şit Tufan Buzpınar

LÜD

(لدّ)

İsrail sınırları içinde bulunan tarihî bir Filistin şehri.

Akdeniz kıyısındaki Yafa'nın 18 km. kadar güneydoğusunda ve Kudüs-Yafa arasındaki Şefelah ovasında kurulmuş bulunan Lüdd'ün adı Ahd-i Atîk ve Ahd-i Cedîd'de Lod ve Lydda şeklinde sıkça geçer. Milâttan sonra 303'te İzmit'te (Nikomedia) öldürülen Saint George'un mezar kalıntıları veya sadece başı sonradan, hıristiyan geleneğinde onun doğum yeri olarak bilinen Lüdd'e taşınmış ve mezarının üzerine yapılan kilise zaman içerisinde şehirle özdeşleşen bir mâbed halini almıştır. İslâm kaynaklarında da kıyametten önce Hz. Îsâ'nın deccâli bu kilisenin veya şehrin kapısında öldüreceğine dair rivayetlere yer verilmektedir (DİA, XXII, 472).

Ne zaman kurulduğu kesin biçimde tesbit edilemeyen, ancak Firavun III. Tutmosis dönemi (m.ö. 1484-1450) belgelerinde adının geçmesinden milâttan önce II. binyılda var olduğu anlaşılan bu Ken'ânî şehir, uzun süren İsrâiloğulları hâkimiyetinin çeşitli aşamalarından sonra Romalılar tarafından zaptedildi. 70 yılında Kudüs'ün düşmesinin ardından yahudi haham okulu buraya taşındı. Hıristiyanlığın ilk asırlarında piskoposluk olan şehrin adını III. yüzyılın başlarında Romalılar Diospolis'e çevirdiler; ancak bu isim fazla yaşamadı. 636'da barış yoluyla müslümanların eline geçen Lüd, Emevîler döneminde bir ara mahallî idare merkezi olarak kullanıldı; Emevî Halifesi I. Velîd'in (705-715) Filistin'e vali tayin ettiği kardeşi Süleyman'ın 4 km. güneyine kurduğu Remle'nin idarî merkez yapılmasıyla da gerilemeye başladı. 399'da (1008-1009) Fâtımî Halifesi Hâkim-Biemrillâh tarafından yıktırılan Saint George Kilisesi'nin yerine Haçlılar 1150'de aynı adı taşıyan büyük bir katedral yaptılar ve şehrin adını da Saint George koydular. Hittîn Savaşı'ndan (583/1187) sonra Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin yönetimine giren şehir, Memlükler zamanında KahireDımaşk güzergâhının konaklama noktalarından biri haline geldi ve buraya Sultan Baybars'ın emriyle günümüze kadar ayakta kalan Ömer Camii yapıldı (667/1269).

Osmanlı döneminde idarî merkez Remle'nin gölgesinde köye dönüşen Lüd sonradan ona bağlı bir nahiye merkezi oldu. 1552'de Kanûnî Sultan Süleyman'ın eşi Hürrem Sultan tarafından Kudüs'te yaptırılan imaretin vakıfları arasında Lüd arazisi de vardır. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren belirgin bir gelişme gösteren Lüdd'ün nüfusu giderek artmaya başladı ve yüzyılın sonunda 2000'i Ortodoks hıristiyan olmak üzere 7000'e ulaştı. Bu gelişmeyle birlikte Ortodokslar, harap ve metrûk halde bulunan Saint George Katedrali'ni yeniden inşa etmek için girişimde bulundular. Latin kilisesi mensuplarının itirazı üzerine Sadrazam Âlî Paşa, konuyu incelemek ve bir rapor hazırlamak üzere Suriye Valisi Mehmed Râşid Paşa başkanlığında bir komisyon kurdu. Eylül 1870'te incelemelerini tamamlayan komisyon Ortodokslar lehine görüş bildirince Latin kilisesine bağlı Haçlılar'ın yaptığı katedralin yerine onun kalıntılarından da yararlanılarak biraz daha küçük olan bugünkü kilise inşa edildi. Aynı yıllarda İngiliz arkeolog ve misyonerlerinin yoğun ilgisini çeken Lüd'de Palestine Exploration Fund adlı kuruluş uzun süre devam eden arkeolojik araştırmalar başlattı ve

misyonerlik cemiyeti burada biri erkeklere, diğeri kızlara ait olmak üzere iki okul açtı; XX. yüzyılın başında ise Mektebi Maârif adı altında bir Osmanlı devlet mektebi kuruldu.

1892'de açılan Yafa-Kudüs demiryolu istasyonlarından biri Lüd'de idi; ayrıca şehrin Yafa-Kudüs ve Hayfa-Kahire ana yollarının kavşak noktasında bulunması önemini arttırıyordu. Bu durum İngiliz manda yönetimi döneminde (1920-1948) gelişmenin hızlanmasına sebep oldu. 1927'de meydana gelen bir deprem, yeni yapılanmanın eski yerleşim merkezinin dışına doğru kayması sonucunu doğurdu ve gelişmenin hızını arttırdı. 1934'te 4 km. kuzeyine bir havaalanı yapılması Lüdd'ün özellikle ekonomik açıdan gelişmesine büyük katkıda bulundu ve Lüd 1939'a kadar Remle kaymakamlığına bağlı bir nahiye merkezi iken altmış köye sahip yeni bir kazanın merkezi oldu. 1947 Birleşmiş Milletler paylaşım planında Lüd Filistin Arap topraklarında bırakıldıysa da 11 Temmuz 1948'de İsrail ordusu tarafından işgal ve ilhak edildi; iki gün sonra da 22.000 nüfusla birlikte burada oturan 10.000 civarında mültecinin tamamına yakını İsrail sınırları dışına çıkarıldı (Morris, s. 207). Böylece eski Lüdd'ün yerinde bu

tarihten itibaren az sayıda müslüman ve hıristiyan Arap nüfusun yaşadığı ve genellikle Arap ülkelerinden gelen yahudilerin yoğun biçimde yerleştirildiği yeni bir şehir oluşturuldu (2003 yılında nüfusu 57.000). İngilizler'in manda yönetimi döneminde yaptıkları havaalanının David Ben Gurion adı altında İsrail'in en büyük uluslararası havaalanına dönüştürülmesiyle Lüd, uçak bakım-onarımının yanı sıra sivil ve askerî uçakların yapımının da gerçekleştirildiği büyük sanayi kuruluşlarına sahip oldu; kâğıt, gıda, sigara ve elektrikli alet sanayileri de gelişmiş durumdadır. Şehrin tarihî eserleri arasında Ömer Camii ile onun mimarı Alâeddin Ali es-Sevvâk'ın yaptığı 1273 tarihli Cindâs Köprüsü başta gelir.

BİBLİYOGRAFYA

Kudüs Şer'iyye Sicilleri, nr. 348, s. 135-136; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, Leiden 1906, s. 176; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, V, 15; İbn Vâsıl, Müferricü'l-kürûb, II, 403; Makrîzî, es-Sülûk (Ziyâde), I, 1, 3, 106; R. Pococke, A Description of the East and some other Countries, London 1745, II, 1, 3; L. d'Arvieux, Mémoires du Chevalier d'Arvieux, Paris 1785, I, 55; E. Robinson, Biblical Researches in Palestine, Boston 1841, III, 50; G. A. Smith, The Historical Geography of the Holy Land, London 1895, s. 163; Clermont-Ganeau, Archaeological Researches in Palestine, London 1896, II, 98-108, 341-346; U. Heyd, Ottoman Documents on Palestine, Oxford 1960, s. 55-56, 143; Mustafa Murâd Debbâğ, Bilâdünâ Filisṭîn, Beyrut 1972, IV, 487; D. F. Payne, "Lydda", NBD, s. 760; A. Schölch, Palastina im Umbruch, Stuttgart 1986, tür.yer.; B. Morris, The Birth of the Palestinian Refugee Problem 1947-1949, Cambridge 1987, s. 207 vd.; el-Cinân, I, Beyrut 1870, s. 529; Adnân Bahît, "Cevânibü min târîḫi Lüd el-ʿOşmâniyye fi'l-ḳarni'l-ʿâşir el-hicrî/es-sâdis ʿaşer el-mîlâdî", Ḥavliyyât: Ferʿu'l-âdâbi'l-ʿArabiyye, VI/1 (1991-92), Beyrut 1992, s. 5-17; F. Buhl, "Lüdd", İA, VII, 107-108; M. Sharon, "Ludd", EI² (İng.), V, 798-803; İlyas Çelebi, "Îsâ", DİA, XXII, 472.

Butrus Abu-Manneh

LÜKNET

(اللكنة)

Telaffuzda pelteklik, tutukluk.

Sözlükte “pelteklik, dilde tutukluk, bazı harfleri gerçek mahreçleri dışında farklı yerden telaffuz etme” anlamına gelen lüknet lüknûnet ve lükûnet olarak da geçer. Edebiyat terimi olarak “ibarede kelimelerin düzensizliğinden ileri gelen ve ancak kulak zevkiyle anlaşılabilen kusur” demektir. Bunu kekemelerin konuşmasını taklit ederek yazılmış, “kekemenâme” ve “pelteknâme” denilen manzumelerle karıştırmamak gerekir. “Ş” ve “r” gibi bazı harfleri doğru telaffuz edemeyecek şekilde dilinde tutukluk olan kişiye elken denir. İzzet Molla, Esad Paşa’nın sanat ehlini koruyup kollama, değerini bilme konusundaki meziyetini anlatma hususunda dilinin tutulduğunu, âciz kaldığını belirtmek için bu kelimeyi kullanmıştır: “Eyledi tab‘-ı güher-perver-i Es‘ad Pâşâ / Bün-i deryâ-yı hünerde beni lâl ü elken.” Divan edebiyatında Vüsûlî, Kâtibî, Ali Efendi, Sâbit ve Âşık Çelebi gibi bazı şairlerde lüknet bulunduğu bilinmektedir. Hatta Âşık Çelebi, bu özelliğin seyyid soyundan gelmesi dolayısıyla Hz. Hasan’dan kendisine intikal ettiğini söyler. Divan şiirinde lüknetin değişik şekilleri sevgilide bir güzellik unsuru olarak ifade edilmektedir. Lükneti olan güzeller, divan şiirinin alışılmış sevgili tipinin dışında gerçek hayattan alınmış bir sevgili izlenimi verir.

Bazı güzellerin lükneti, “ş” sesini “s” olarak telaffuz etmeleri onların gayri müslim oluşuyla ilgilidir. Şair bunu bir kusur değil aksine ağzının küçüklüğüne bağlı bir güzellik olarak kabul eder. Sevgilinin ağzı o kadar küçüktür ki şin harfinin noktaları sığmadığından kelimeyi sin şeklinde telaffuz etmektedir: “Şini sin okuduğun muğbeçenin sanma galat / Dehen-i tengine sığmaz o bütün cirm-i nukāt.” Birtakım güzellerin lükneti ise “r” harfini söyleyememe (Lükneti var demem ol mâh-ı cihân-ârâyı / Benzer ebrûma deyü ağzına almaz “râ”yı [lâedrî]), bazı sesleri uzatıp kısaltarak söyleme veya bazı harfleri tekrarlama şeklindedir. Yine âşığın sevgilinin yanında heyecandan dilinin dolaşması da divan şairlerince bir lüknet

sayılmıştır. Gelip lüknet zebân-ı âşıka vuslat telâşından / Dehânından çıkar güftâr gâhî râst gâhî kec (Enderunlu Vâsıf). Yabancıların Türkçe’yi farklı bir aksanla konuşmaları da lüknet sayılabilir: Hâliyâ eyleseler bast-ı kelâm / Bellidir lüknet-i Rûm u A‘câm (Enderunlu Fâzıl).

BİBLİYOGRAFYA

Türk Lugatı, IV, 305; Ahmed Cevdet, Nevâdirü’l-âsâr, İstanbul 1258, s. 62; Harun Tolasa, Sehî, Latîfî, Aşık Çelebi Tezkirelerine Göre 16. yy.da Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi I, İzmir 1983, s. 189; Filiz Hançerlioğlu, Âşık Çelebi Divanı (yüksek lisans tezi, 1988), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 83; Cemal Kurnaz, Halk ve Divan Şiirinin Müşterekleri Üzerine Denemeler, Ankara 1990, s. 117-123; Ahmet Talât Onay, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı (haz. Cemal Kurnaz), Ankara 1992, s. 277, 286; Fuat Köprülü, “Âşık Çelebi”, İA, I, 698; “Bebgâ”, TDEA, I, 369.

Cemal Kurnaz

LÜLEBURGAZ

Trakya'da Kırklareli'ne bağlı ilçe merkezi.

Eski metinlerde Bırgos, Burgos, Burguz, Çatal Burgaz vb. tarzında farklı şekillerde yazılan Lüleburgaz, Ergene ırmağının küçük bir kolu olan Lüleburgaz çayının (yukarı kesimindeki adı Poyrak deresi) kenarında kurulmuş tarihî bir kasabadır. Osmanlı döneminde Belgrad-Sofya-Edirne-İstanbul kervan yolunun en önemli duraklarından biriydi. Şehir, büyük bir bölümü hâlâ ayakta olan ve klasik Osmanlı mimarisini yansıtan külliyelere sahiptir.

Kasabanın kuruluşu Bizans dönemindeki Arkadiopolis'e kadar uzanır (Jirecek, s. 133; Tomaschek, CXIII [1886], s. 324). Burgaz ismi Yunanca "kule" anlamındaki pyrgostan gelir ve buradaki kalenin küçüklüğüne işaret eder. Irmak kenarında Bizans dönemine ait surun bir kısmı hâlâ durmaktadır. İlk Osmanlı kaynakları bu kalenin Osmanlılar tarafından 759-761 (1358-1360) yılları arasında alındığında ve ele geçirilmeden önce kalenin terkedildiği

ve daha sonra onlar tarafından yıkıldığı hususunda müttefiktir. 1433'te buradan geçen Burgondiya şövalyesi Bertrandon de la Broquiére yıkık surlu (Pirgasi denilen) şehirde Türkler'den başka kimsenin oturmadığını yazar.

Yapı stilinden hareketle (erken dönem klasik Osmanlı, 905 [1500] yılı civarı) ifade etmek gerekirse Lüleburgaz'daki ilk ve önemli cami ırmaktaki köprünün yanında yer alan Eskicami'dir (Kadı Camii). Burada bir süre kalan Menâzırü'l-avâlim yazarı Âşık Mehmed hamamla birlikte bu camiden bahseder. 936 (1530) yılına ait tahrir defteri Lüleburgaz'ın o dönemlerde hâlâ çok küçük bir yerleşim yeri olduğunu gösterir (BA, TD, nr. 370, s. 290-298). Vize sancağına bağlı bir kazanın merkezi olan kasabada iki cami, bir tekke, hamam ve bir okulla toplam kırk bir hâneden (tah. 200 kişi) oluşan üç mahalle bulunmaktaydı (Câmi-i Cedîd, Câmi-i Köhne ve Tekke-Hızır mahalleleri). Lüleburgaz kazasında ise sadece müslüman nüfusa sahip on üç köy vardı. 1555'te Alman seyyahı Hans Dernschwam, şehir kapısını

ve eski kalenin duvarlarını görerek ırmak üzerindeki taş köprüden söz eder. Dernschwam'ın ziyaretinden birkaç yıl sonra, o sırada Rumeli beylerbeyi olan Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa şehri bütünüyle yeniden inşa etti ve burayı önemli bir konaklama yeri haline getirdi. 967'de (1560) büyük bir medreseyle yanında zarif bir cami inşasını bitirdi. Bundan beş yıl sonra çifte kervansaray, imaret, hamam ve geniş bir pazar caddesi yaptırdı. Kervansarayın yapılış tarihini mevcut kitâbesi ebced hesabıyla 973 (1565-66) olarak verir. İtalyan seyyahı Antonio Pigafetta 1567'de işçilerin hâlâ inşaatta çalıştıklarını görmüştü. Ardından şehri ziyaret eden seyyahların hepsi bu bina grubunu parlak sözlerle överler (bk. SOKULLU KÜLLİYESİ). Evliya Çelebi'nin buraya geldiği 1061 (1651) yılında Lüleburgaz'da 700 hâne (tah. 3500 kişi), üç cami, iki mescid ve yedi mektep vardı (Seyahatnâme, III, 300-303). XVII. yüzyılda Kırkkilise (şimdi Kırklareli) sancağına bağlı bir kadılık olan Lüleburgaz kervan durağı ve kaza merkezi olarak önemini koruyordu. Rucer Yosip Bošković 1765'te İstanbul'dan Ukrayna'daki Lemberg'e (Lvov) giderken uğradığı şehirde 400 müslüman hâne, altmış Rum hâne ve on yahudi hâne ile beş cami bulunduğunu zikreder. Ancak şehir daha fazla bir gelişme gösteremedi. 1799-1800 yıllarında eşkıya Kara Feyz'in baskınına uğrayarak tahrip oldu. II. Mahmud döneminde (1808-1839) düzen tekrar sağlandı ve tahrip edilen iki kervansaray yeniden inşa edildi. Tonozlu Pazar caddesi ve kervansaraylar Luigi Mayer'in yangından hemen önce çizdiği renkli resimlerde açıkça görülür. 1287 (1870) Edirne Vilâyeti Salnâmesi'ne göre şehirde 984 müslüman hâne, bir yahudi cemaatiyle birlikte 310 gayri müslim hâne bulunmaktaydı. Şehir üç cami, iki mescid, bir kilise, bir sinagog ve 282 dükkâna sahipti.

1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan sonra Edirne'nin ötesindeki bütün topraklar kaybedilince tarihî kervan yolu ihmale uğradı. İşlevsiz olan iki kervansaray, askerî kışla, Kadı Camii de silâh deposu haline getirildi. 1310 (1892-93) tarihli salnâme binaların sayısını aynı verir; bunlara Hasan Efendi Camii'nde bulunan Gülşeniyye ve Nakşibendiyye tarikatına ait iki tekkeyi ekler.

I. Balkan Savaşı sırasında (1912) Bulgar ordusu şehri büyük bir çatışma neticesinde ele geçirdiyse de 1913'te Türkler tarafından geri alındı. 1918-1922 yıllarında burası ve bütün Trakya Yunanlılar tarafından işgal edildi.

Lozan Antlaşması'nda Trakya Türkler'e geri verilince Rum ahali Yunanistan'a gitti ve Makedonya'dan gelen Türk göçmenleri buraya iskân edildi. 1940 ve 1950'lerde Edirne'nin gerilemesinden ve Trakya'da merkezî bir durumda olmasından yararlanarak gelişti ve Edirne yeniden gelişmeye başladığında o da gelişmesini sürdürdü. Cumhuriyet döneminin ilk nüfus sayımında (1927) nüfusu henüz 10.000'i bulmuyordu (5.323 nüfus); 1960 yılında bu sa-yı 20.000'i (22.362), 1975'te 30.000'i (32.401), 1990'da 50.000'i aştı (52.384). Önemli bir ziraî ticaret merkezi ve kaynağını tarımsal ürünlerden alan bir sanayi merkezi olarak gelişmesini sürdürdü. 2000 yılında nüfusu 80.000'e çok yaklaştı (79.002). Sokullu Mehmed Paşa'nın iki kervansarayı ve imareti iki dünya savaşı arasında ortadan kalktı. Fakat cami, medrese, mektep, hamam ve pazar caddesi hâlâ ayaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 370, s. 290-298; B. de la Broquière, Le voyage d'outrèmer (ed. Ch. Schefer), Paris 1892; a.e.: Denizaşırı Seyahati (trc. İlhan Arda), İstanbul 2000, s. 230; H. Dernschwam, İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü (trc. Yaşar Önen), Ankara 1992, s. 327; Âşık Mehmed, Menâzırü'l-avâlim, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 616, vr. 50a; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 300-303; L. Mayer, Views of the Ottoman Dominions, London 1810, tür.yer.; C. Jireček, Die Heerstrasse von Belgrad nach Constantinopel und die Balkanpässe, Prag 1877, s. 133; Edirne Vilâyeti Salnâmesi (1310), Edirne 1310, s. 522; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 508-515; H. J. Kornrumpf, Die Territorialverwaltung im östlichen Teil der europäischen Türkei, Freiburg 1976, tür.yer.; L. Klusáková, The Road to Constantinople, The Sixteenth-Century Ottoman Towns through Christian Eyes, Prague 2002, s. 19-20, 72-73, 199-201; W. Tomaschek, "Zur Kunde des Hämus-Halbinsel II", Sitzungsbericht der Wiener Akademie der Wissenschaften, CXIII, Wien 1886, s. 324; İsmail Eren, "Rucer Yosib Boşkoviç'in İstanbul-Lehistan Seyahatine Ait Hatıra Defteri", TD, XVI (1962), s. 97; M. Kiel, "Lüleburgaz", EI² (İng.), V, 815-816.

Machıel Kıel

LÜ’LÜ’, Bedreddin

(بدر الدين لؤلؤ)

Ebü’l-Fezâil el-Melikü’r-Rahîm Bedrüddîn Lü’lü’ b. Abdillâh en-Nûrî el-Atabekî (ö. 657/1259)

Musul hükümdarı (1233-1259).

Zengîler’den I. Nûreddin Arslanşah’ın (1193-1211) muhtemelen siyahî veya Ermeni asıllı kölesidir; daha sonra onun atabegi olarak tarih sahnesine çıktı. Gerek bu hükümdarın gerekse onun yerine geçen oğlu II. İzzeddin Mes‘ûd’un (1211-1218) devlet işlerini başarıyla yürüterek her ikisinin yanında büyük itibar kazandı. II. İzzeddin Mes‘ûd ölüm döşeğinde on yaşındaki büyük oğlu II. Nûreddin Arslanşah’ı yerine halef, Lü’lü’ü de ona nâib tayin etti. Bunun üzerine Nûreddin Arslanşah adına hutbe okutup para bastıran Lü’lü’, gerçekte Musul’un en yetkili kişisi konumuna geldiği için Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh’tan kendisine taklid ve teşrifat göndermesini isterken bir yandan da komşu devletlere daha önce yapılan antlaşmaların yenilenmesini teklif etti. Çok geçmeden bu istekleri yerine geldi, böylece tam yetkili bir atabeg ve nâib oldu; bu suretle Nûreddin Arslanşah’ın tahtına göz dikenlere de fırsat vermedi. Diğer taraftan akıllı siyasetiyle devlet mekanizmasını tamamen tekeline alırken adaletiyle de halkın güven ve sevgisini kazandı.

Nûreddin Arslanşah’ın iktidara getirilmesinin ardından amcası İmâdüddin Zengî tahtın kendi hakkı olduğu iddiasıyla ayaklandı ve İmâdiye’yi ele geçirdi. Lü’lü’ün ona karşı çıkması, Erbil Atabegi Kökböri’nin damadı olan Zengî’yi desteklemesi sebebiyle bir sonuç vermedi. İmâdüddin Zengî’nin Hakkâriye ve Zevezân kalelerini zaptetmesi üzerine Lü’lü’, el-Cezîre Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü’l-Eşref Mûsâ’ya başvurarak onunla bir antlaşma yaptı ve tâbiiyetine girdi. Ancak el-Melikü’l-Eşref, o sıralarda Diyarbekir ve Mardin Artuklu emîrlerinin kendisine karşı ittifak kurmaları yüzünden Lü’lü’e sadece küçük bir askerî birlik gönderebildi. Lü’lü’, bir süre sonra İmâdüddin Zengî’ye ait Akr Kalesi’ni ele geçirdiyse de halife ve

el-Melikü'l-Eşref'in aracılığıyla kaleyi geri verdi ve barış sağlandı. Bu sırada hastalanan Nûreddin Arslanşah'ın ölümü üzerine tahta üç yaşındaki kardeşi Nâsırüddin Mahmûd çıkarıldı. Hemen arkasından yeni hükümdarın yaşının küçüklüğünü bahane eden Kökböri ile İmâdüddin Zengî Musul bölgesine saldırdılar. Lü'lü', ordusunun önemli bir kısmını Haçlılar'a karşı sefere çıkacak olan el-Melikü'l-Eşref'in emrine verdiğinden Musul'un 3 fersah ilerisinde yapılan savaşı kaybettiyse de ardından barış tekrar kuruldu (616/1219). Fakat Musul'un doğusundaki Kevâşâ Kalesi'nin, muhafızı tarafından İmâdüddin Zengî'ye teslim edilmesiyle barış yeniden bozulunca Lü'lü' yine el-Melikü'l-Eşref'ten yardım istemek zorunda kaldı. Yardıma gelen el-Melikü'l-Eşref, Anadolu Selçuklu Sultanı I. İzzeddin Keykâvus ile Diyarbekir, Mardin, Hısnıkeyfâ Artuklu emîrleri ve Kökböri'nin kendisine karşı kurdukları ittifakla karşılaştı. İzzeddin Keykâvus'un Viranşehir'de ölmesi üzerine bu ittifak bozulduysa da gelişen olaylar taraflar arasındaki gerginliğin devamına yol açtı ve savaşın çıkması ancak halifenin gayretiyle önlenebildi; bir ay süren görüşmelerden sonra da resmen barış yapıldı. Buna göre İmâdiye Kalesi dışında kalan bütün kaleler İmâdüddin Zengî'den alınarak Lü'lü'e verilecekti. Fakat bu gerçekleşmedi; sadece İmâdiye Kalesi bir müddet sonra Lü'lü'e teslim edilerek Zengî'nin oradan uzaklaşması sağlandı. Zengî'nin uzaklaşmasının ardından Lü'lü' bazı kaleleri hâkimiyeti altına aldı.

618 (1221) yılında Moğollar Erbil'e doğru yönelince Kökböri'nin kumandasında halifenin de desteklediği bir ordu kuruldu; Lü'lü' de bu harekete güç kattı, daha sonra da bazı şartlarla Şûş Kalesi'ni ele geçirdi. O yıllarda Dımaşk, Ahlat ve Erbil hükümdarları el-Melikü'l-Eşref'e karşı yeni bir ittifak oluşturunca Lü'lü' el-Melikü'l-Eşref'in yanında yer aldı. Bu sıralarda onun, bir yandan el-Melikü'l-Eşref'e dayanarak tehlikeleri uzaklaştırıp birtakım kaleleri kazanırken bir yandan da Musul'da Zengî soyunun yerine yeni bir hânedan kurma çabası içinde olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim 630 (1233) yılında Muzafferüddin Kökböri ile II. Nâsırüddin Mahmûd'un ölümleri üzerine meşrû bir hükümdar olarak tanınmak istedi ve Abbâsî halifeliğine yaptığı başvuru sonunda kendisine saltanat menşuruyla birlikte el-Melikü'r-Rahîm unvanı verilerek sultan ilân edildi (Rebîülevvel 631 / Aralık 1233).

Bağımsız bir hükümdar kimliğiyle devletini yönetmeye başlayan Lü'lü'

önce Eyyûbîler'le mücadele etmek zorunda kaldı. Başlangıçta Dârâ, Rahbe ve Karkīsiyâ gibi şehirleri kaybetmesine rağmen bir süre sonra tamamını geri almayı başardı, böylece sınırlarını Habur suyunun batısına kadar genişletti. Eyyûbîler'in yıkılmasının ardından ilk Memlük hükümdarı İzzeddin Aybeg hâkimiyetini genişletmek amacıyla Lü'lü'ün kızıyla nişanlandı; ancak karısı Şecerüddür bundan rahatsız olup onu öldürtünce evlilik gerçekleşmedi. Lü'lü', Moğollar'ın Bağdat'ı ele geçirmesi üzerine yaşı epeyce ilerlemiş olduğu halde, ilişkilerini düzeltmek için kıymetli hediyelerle Merâga'ya giderek Hülâgû'nun huzuruna çıktı ve kendisine bağlılığını teyid etti. Musul'a döndükten kısa bir süre sonra seksen küsür yaşında vefat etti (3 Şâban 657 / 26 Temmuz 1259) ve sağlığında yaptırdığı Bedriyye Medresesi'ndeki türbesine gömüldü.

Lü'lü' zekâsı, yetenekleri ve başarılı siyasetiyle kumandanlıktan hükümdarlığa yükselmiş seçkin bir kişiliğe sahipti. Âlim, sanatkâr, edip ve şairleri himaye etmiş, İzzeddin İbnü'l-Esîr ünlü eseri el-Kâmil fi't-târîḫ'i onun adına kaleme almıştır. Lü'lü', kendi adını taşıyan medresesinden başka yine Musul'da Kara Saray denilen bir saray, Ra'bân'da Habur suyu üzerinde bir köprü ve Sincar'ın doğusunda bir kervansaray yaptırmış, ayrıca Musul Kalesi'ni ve surlarını tamir ettirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 39; IV, 486; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XII, 334, 335, 337, 338, 339, 341, 357, 421-424, 444-446; a.mlf., et-Târîḫu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevṣıl (nşr. Abdülkādir Ahmed Tuleymât), Bağdad-Kahire 1382/1963, s. 203-204; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-ḥaleb, III, 187-189, 242, 245, 259; Ebû Şâme, eẕ-Ẕeyl ʿale'r-Ravżateyn, s. 114, 142, 144, 203; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 94, 181, 184; V, 83, 84, 92, 208; Ebü'l-Ferec, Târih, II, 539; Ebü'l-Fidâ, el-Muḫtaṣar, III, 121, 122, 126, 127, 134, 192, 198; İbn Kesîr, el-Bidâye, Beyrut 1407/1986, XIII, 18, 81, 136, 154, 196, 199, 214; Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, I, 412-415; D. Patton, Badr ad-Dīn Lu'lu', Atabag of Mosul: 1211-1259, Seattle 1991; a.mlf., "Badr al-dīn Lu'lu' and the Establishment of a Mamluk Government in Mosul", St.I,

LXXIV (1991), s. 79, 82, 83, 85, 94, 95; A. Hagedorn, "Badr ad-Dīn Lu'lu' von Mosul (reg. 1233-1259). Zu Auftraggebern islamischer Kleinkunst im 13. Jahrhundert", ZDMG Suppl., X, Stuttgart 1994, s. 493-507; K. V. Zetterstéen, "Lü'lü'", İA, VII, 108-109; Cl. Cahen, "Luʾluʾ", EI² (İng.), V, 821.

Bahattin Kök

LÜ'LÜÎ, Abdurrahman b. Mehdî

(bk. ABDURRAHMAN b. MEHDÎ).

LÜ’LÜÎ, Hasan b. Ziyâd

(bk. HASAN b. ZİYÂD).

el-LÜMA‘

(اللمع)

Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’nin (ö. 324/935-36) bazı kelâm konularına dair eseri.

Tam adı el-Lümaʿ fi’r-red ʿalâ ehli’z-zeyġ ve’l-bidaʿdır. Yazma nüshalarda ve İbn Fûrek’in Mücerred’inde adı sadece el-Lümaʿ (Kitâbü’l-Lümaʿ) şeklinde geçer. Öyle anlaşılıyor ki eserin adının devamı Ebü’l-Kāsım İbn Asâkir’den alınmıştır. İbn Asâkir, Eş‘arî’ye aynı konuda farklı isimler altında başka eserler de nisbet etmiştir (Tebyînü keẕibi’l-müfterî, s. 130). Takıyyüddin İbn Teymiyye kitabın adını el-Lümaʿ fi’r-red ʿalâ ehli’l-bidaʿ olarak zikreder. Kâtib Çelebi ise itikadî esasları konu alan el-Lümʿa fi’r-red ʿalâ ehli’z-zeyġ ve’l-bidʿa adlı eserin Ebû Ma‘mer Sâlim b. Abdullah el-Herevî’ye (ö. 433/1042) ait olduğunu kaydeder ve Eş‘arî’den hiç söz etmez.

Eş‘arî, kitabının mukaddimesinde bazı konularda gerçeği açıklamak ve bâtıl görüşleri reddetmek amacıyla muhtasar bir eser kaleme aldığını belirtir (s. 5). On bölümden oluşan kitabın ilk dört bölümü ilâhiyyât, üç bölümü kader, iki bölümü iman kavramı, son bölümü de imâmet konularına dairdir. Müellif ilâhiyyât konularından Allah’ın varlığı, selbî ve sübûtî sıfatları, özellikle Mu‘tezile ile tartışmalı olan kelâm, irade ve rü’yetullah meselelerini ele alır. Kader bahsinde kullara ait fiillerin yaratılmışlığı, istitâat, ta‘dîl ve tecvîr meseleleri incelenmiştir. İman bahsinde imanın tanımı, sınırları ve mürtekib-i kebîrenin durumuna temas edilmiş, ardından Hz. Ebû Bekir ile Ömer’in hilâfetinin meşruiyeti ve dolayısıyla Şiî iddialarının yanlış olduğu hususuna yer verilmiştir.

el-İbâne’nin aksine Eş‘arî bu kitabında Ahmed b. Hanbel’den hiç söz etmez ve Selef telakkisinden uzaklaşarak akılla nakil arasında denge kurmaya çalışan kelâm metodunu benimser. Naslarda yer alan müteşâbih lafızları te’vile yönelir. Eş‘arî’nin el-Lümaʿı hayatının hangi döneminde kaleme aldığına ilişkin farklı görüşler bulunmaktadır. McDonald, Arthur Stanley Tritton ve Ignaz Goldziher gibi müsteşriklerle Selefiyye yanlılarına göre müellif bu eseri Mu‘tezile’den ayrıldıktan hemen sonra yazmıştır. Çünkü ilk

zamanlar Mu‘tezile’nin etkisinden tam olarak kurtulamadığından eserinde aklî öğelere yer vermiştir. Hayatının sonuna doğru ise Selefiyye’nin görüşlerini benimsemiş ve el-İbâne’yi kaleme almıştır. A. J. Wensinck, Bekir Topaloğlu ve el-Lümaʿın ilmî neşrini yapan Hammûde Zekî Gurâbe’ye göre ise Eş‘arî el-Lümaʿı el-İbâne’den sonra telif etmiştir. Bu âlimler, fikirlerini destekleyen en güçlü delil olarak Eş‘ariyye ekolünün el-İbâne’ye göre değil el-Lümaʿdaki düşüncelere göre oluşmasını göstermektedir. Hammûde Gurâbe, hem el-Lümaʿa yazdığı takdimde hem The Islamic Quarterly’deki makalesinde bu iki eseri karşılaştırarak el-Lümaʿın daha sonra yazıldığını ispat etmeye çalışmıştır.

Eserin iki yazma nüshası bulunmaktadır; bunlardan biri Beyrut Amerikan Üniversitesi Kütüphanesi’nde (MS, nr. 297. 3 A 81 1a [s. 1-117]), diğeri British Museum’da (Suppl. 172, Or., nr. 3091) kayıtlıdır. Her iki nüshada da istinsah tarihi yer almamakla birlikte Abdülazîz İzzeddin es-Seyrevân’a göre birinci yazma daha eskidir. Richard Joseph McCarthy bu nüshanın istinsah tarihini VII-VIII. (XIII-XIV.) yüzyıllar olarak tahmin etmektedir. el-Lümaʿ değişik kişiler tarafından neşredilmiştir. Bunların başında McCarthy gelmektedir. McCarthy, Beyrut Amerikan Üniversitesi Kütüphanesi’ndeki nüshayı esas almış, çalışmasının başına müellif ve eseriyle ilgili bir giriş koymuş ve eseri İngilizce’ye tercüme etmiştir. Ayrıca Hatîb el-Bağdâdî’nin Târîḫu Bağdâd ve İbn Asâkir’in Tebyînü keẕibi’l-müfterî adlı eserlerinde yer alan Eş‘arî’ye ait bilgi ve savunmalarla Eş‘arî’nin eserlerine dair listeyi ve Maḳālâtü’l-İslâmiyyîn ile el-İbâne’deki görüşlerin karşılaştırmasını içeren ekleri, Risâle fî istiḥsâni’l-ḫavż fî ʿilmi’l-kelâm’la birlikte The Theology of al-Ash’ari adıyla yayımlamıştır (Beyrut 1952-1953). Hammûde Zekî Gurâbe tarafından gerçekleştirilen neşirde British Museum, Beyrut Amerikan Üniversitesi Kütüphanesi nüshaları ve McCarthy neşri esas alınmıştır (Kahire 1955). Nâşir mukaddimede bu çalışmasını McCarthy’nin hatalarını ortaya koymak amacıyla yaptığını kaydetmektedir (s. 12). Her iki neşri inceleyen Abdurrahman Bedevî ise Gurâbe’nin McCarthy’den daha çok yanlış yaptığını kaydetmektedir (Meẕâhibü’l-İslâmiyyîn, s. 528). Eseri ayrıca Abdülazîz İzzeddin es-Seyrevân, Beyrut Amerikan Üniversitesi Kütüphanesi nüshasını esas alarak yayımlamıştır (Beyrut 1987).

el-Lümaʿ, mezhebin temel görüşlerini büyük oranda ortaya koyduğundan

Eş‘arîler için önemli bir eserdir. Mâtürîdîlik’te Kitâbü’t-Tevḥîd’in oynadığı rolü Eş‘arîlik’te el-Lümaʿ üstlenmiştir. Eş‘arîler’in el-Lümaʿa çok önem verdiklerini bildiren İbn Teymiyye bu sebeple onu birçok defa şerhettiklerini, şerhedenlerin başında da Bâkıllânî’nin geldiğini belirtir. Bâkıllânî’nin ayrıca, Kādî Abdülcebbâr’ın el-Lümaʿı eleştirmek amacıyla yazdığı Naḳżu’l-Lümaʿı tenkit etmek için Naḳżu Naḳżı’l-Lümaʿ adıyla bir eser yazdığını kaydeder (Kitâbü’n-Nübüvvât, s. 62). el-Lümaʿ üzerine muhteva tanıtımı niteliğinde bazı çalışmalar da yapılmıştır. Bunlara örnek olarak Leonhord Rost, Hellmut Ritter, E. Bannerth, Fritz Meier ve Bünyamin Abrahamov’un çalışmaları gösterilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Eş‘arî, el-Lümaʿ (nşr. Richard J. McCarthy), Beyrut 1952-53; a.e. (nşr. Hammûde Zeki Gurâbe), Kahire 1975, neşredenin girişi, s. 3-14; a.e. (nşr. Abdülazîz İzzeddin es-Seyrevân), Beyrut 1408/1987, neşredenin girişi, s. 43-45; a.mlf., el-İbâne (Fevkıyye), s. 105-140; İbn Fûrek, Mücerredü’l-Maḳālât, s. 93, 165, 267; İbn Asâkir, Tebyînü keẕibi’l-müfterî, s. 130; Takıyyüddin İbn Teymiyye, en-Nübüvvât, Beyrut 1405/1985, s. 62; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1565; L. Rost, al-Ašʾarīs Kitab al-Lumaʿ (doktora tezi, Erlangen 1922); Brockelmann, GAL, I, 195; Sezgin, GAS, I, 603-604; Abdurrahman Bedevî, Meẕâhibü’l-İslâmiyyîn, Beyrut 1979, I, 528-531; Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi: Giriş, İstanbul 1993, s. 137; E. Bannerth, “The Theology of al-Ashʿarī”, WZKM, LII (1953-55), s. 419-420; H. Ritter, “Books and Periodicals/The Theology of al-Ash‘ari”, Oriens, VII (1954), s. 191-192; Hammouda Ghoraba, “Al-Ash‘ari’s Kitab al-Luma‘”, IQ, I/4 (1954), s. 191-194; F. Meier, “The Theology of al-Ashʿarī”, Isl., XXXII (1957), s. 109-111; B. Abrahamov, “A Re-examination of al-Ash‘arī’s Theory of Kasb According to Kitāb al-Luma‘”, JRAS (1989), II, 210-211.

İlyas Çelebi

el-LÜMAʿ

(اللمع)

Ebû Nasr es-Serrâc'ın (ö. 378/988) tasavvufun temel konularına dair eseri.

Ebû Nasr Abdullah b. Ali b. Muhammed es-Serrâc'ın hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Ṭabaḳātü'ṣ-ṣûfiyye'nin birçok yerinde Serrâc'a dayanarak bilgi veren

Sülemî eserinde ona yer ayırmamış, diğer sûfî müellifler Ebû Nuaym, Kuşeyrî ve Hücvîrî de Sülemî'yi takip etmişlerdir. Tarihçi Zehebî, Sülemî'ye atfen Serrâc'ın babası Ali b. Muhammed'in zâhid ve dindar bir kişi olduğunu ve secde halinde iken vefat ettiğini, Serrâc'ın Horasan bölgesinde fütüvvet ehli olarak tanındığını, sûfîliği dinî ilimler hakkında bilgi sahibi olarak anlattığını, Caʿfer el-Huldî ve Ebû Bekir ed-Dükkī'den faydalandığını kaydeder. Zehebî bu bilgileri Sülemî'nin günümüze ulaşmayan Târîḫu'ṣ-ṣûfiyye adlı eserinden almış olmalıdır. Hücvîrî onun Bağdat'a gittiğini, Şûnîziyye Mescidi'nde kendisine bir hücre verildiğini, burada bir ramazan ayı boyunca dervişlere imamlık yaptığını söyler. Muhammed b. Münevver, Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'ın pîri Ebü'l-Fazl Muhammed b. Hasan es-Serahsî'nin Serrâc'ın müridi olduğunu belirterek onun tasavvufa dair birtakım eserler yazdığını, Tûs'ta ikamet ettiği hankahın daha sonra dervişlerin ziyaret yeri haline geldiğini bildirir (Esrârü't-tevḥîd, s. 27, 66). 378'de (988) Tûs'ta vefat eden Serrâc'a sûfî tabakat müelliflerinden sadece Ferîdüddin Attâr tezkiresinin zeyil kısmında müstakil bir yer vermiştir.

Tasavvufun belli başlı konularını düzenli biçimde bir araya getiren, inceleyip yorumlayan ve eleştiren önemli bir kaynak olan el-Lümaʿ, aynı dönemde yazılan Kelâbâzî'nin et-Taʿarruf adlı eserinden daha geniş, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Ḳūtü'l-ḳulûb'undan daha özlü ve daha sistemlidir. İran, Irak, Suriye ve Mısır'ı dolaşan, gezdiği yerlerde birçok sûfî ile görüşen ve tasavvufa dair yazılan eserleri toplayan Serrâc kitabını bir dostunun ricası üzerine kaleme almıştır. Maksadı Kur'an ve Sünnet'e uygun bir tasavvuf

anlayışı ortaya koymak, tasavvufa yöneltilen itiraz ve tenkitleri cevaplandırmak, tanımladığı tasavvuf anlayışına uymayan aşırı mutasavvıfları reddetmektir. Serrâc, eserin başında sûfîlere ait söz ve menkıbeleri aktarırken bunların sıhhatli ve güvenilir olmasına büyük özen gösterdiğini, bazan bunları senedleriyle aktardığını, bazan da sözü uzatmamak için senedleri zikretmediğini kaydeder. Tasavvuf anlayışını eserinde Cüneyd-i Bağdâdî ve Sehl b. Abdullah et-Tüsterî gibi sûfîlere dayandıran Serrâc, tasavvufun Kur'an ve hadis çerçevesinde mâkul bir açıklamasını yapmaya çalışmıştır.

el-Lümaᶜ bir girişle on üç bölümden meydana gelir. Giriş kısmında tasavvufun Kur'an ve Sünnet'teki yeri, Hz. Peygamber ve sahâbenin dinî yaşayışlarında ve tefsir, hadis, fıkıh, kelâm gibi ilimler arasında tasavvuf, sûfîlerin Kur'an ve Sünnet'ten ilhamla çıkardıkları yeni hükümler, tevhid, mârifet ve tasavvuf ilişkisi gibi konular üzerinde durulmuştur. Eser tasavvufî makam ve haller, tasavvufun kaynağı olarak Kur'an ve hadis, tasavvufta Resûl-i Ekrem'in örnek alınması, Kur'an ve hadisten tasavvufî mânalar çıkarmak, sahâbenin, özellikle ilk dört halifenin tasavvufî hayatı, tasavvuf âdâbı, bazı konularda sûfîlerin birbirinden farklı görüşte olmaları, mektuplaşma, şiir ve duanın tasavvuftaki önemi, semâ, vecd, keramet, tasavvuf terimleri, şathiyyeler ve bazı sapkınların hatalı tasavvufî yorumları gibi konuları ele almıştır.

Serrâc bir yerde dinî ve şer'î ilimleri hadis, fıkıh, tasavvuf olarak üçe ayırır; diğer bir yerde kelâmı da bunlara ekler, tefsiri rivayet ilmi olarak görür. Bu ilimlerden her birinin ayrı uzmanlık alanları olduğunu belirten Serrâc, bir ilim dalında karşılaşılan problemi ve görülen hatayı o ilimde uzman olanlara sormak gerektiğini ifade ederek sûfî olmayanların tasavvuf hakkındaki değerlendirmelerinin ihtiyatla karşılanması gerektiğini vurgular. Müellif, başka bir bağlamda İslâmî ilimleri herkesi veya sadece özel bir zümreyi ilgilendiren ilimler olmak üzere ikiye ayırmış, tasavvufun herkesi ilgilendirmediğini özellikle ifade etmiştir. Sûfî olmadıkları halde sûfî geçinen bazı kişi ve zümrelerin bulunduğunu, gerçek sûfîleri bunlardan ayırt etmek için bu eseri yazdığını söyleyen Serrâc, taklitçi ve şekilci sûfîlerle bu yolun sapkınları hakkında geniş bilgiler vermiş, eserin son kısmını sapkın mutasavvıfların içine düştüğü hatalara (galatât) ayırmıştır.

Verdiği bilgilerin bir kısmını İran, Irak ve Suriye'de ziyaret ettiği dönemin ünlü sûfîlerinden alan Serrâc, bir kısmını da Ebû Saîd el-Harrâz ve Cüneyd-i Bağdâdî gibi sûfîlerin eserlerinden derlemiştir. Vecd bölümünü geniş ölçüde Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî'nin bu konudaki eserinden yararlanarak yazmış, Ebû Saîd el-Harrâz'ın Kitâbü's-Sır ve Kitâbü'ṣ-Ṣalât'ından, Cüneyd-i Bağdâdî'nin kitaplarından, Ebû Türâb en-Nahşebî'nin, Amr b. Osman el-Mekkî'nin eserleriyle Iraklılar'ın yazdıkları eserlerden yararlandığını belirtmiştir.

el-Lümaʿ Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, Abdülkerîm el-Kuşeyrî, Hücvîrî, Şehâbeddin es-Sühreverdî, Hargûşî, İzzeddin el-Kâşî gibi mutasavvıf müelliflere kaynak olmuştur. Sülemî'nin Risâle fî ġalaṭâti'ṣ-ṣûfiyye'si el-Lümaʿın son kısmından hemen hemen aynen alınmıştır. Kuşeyrî er-Risâle'de el-Lümaʿdan nakiller yapmış, eserin semâ ve keramet bölümlerini geniş ölçüde buradan aktarmıştır. Hücvîrî'nin Keşfü'l-maḥcûb'unda, Rûzbihân-ı Baklî'nin Şerḥ-i Şaṭḥiyyât'ında, Sühreverdî'nin ʿAvârifü'l-maʿârif'inde, Hargûşî'nin Tehẕîbü'l-esrâr'ında Serrâc'ın tesiri görülmektedir. Gazzâlî'nin İḥyâʾındaki semâ ve vecd bahsiyle Serrâc'ın bu konuda verdiği bilgiler de benzerlik gösterir. Tasavvuf tarihi bakımından önemli bir kaynak olmasına rağmen Kuşeyrî'nin er-Risâle'sinin, Gazzâlî'nin İḥyâʾının ve Sühreverdî'nin ʿAvârifü'l-maʿârif'inin gördüğü büyük ilgi el-Lümaʿın ve yazarının şöhretini gölgelemiş, hatta unutulmalarına sebep olmuştur.

Eser ilk defa Reynold Alleyne Nicholson tarafından incelenmiş ve yayımlanmıştır (The Kitāb al-luma fi'l-Tasawwuf of Abū Nasr ʿAbdallah b. ʿAlī al-Sarrāj al-Tūsī, Gibb, Memorial series, Leiden 1914; London 1963). Nicholson esere yazdığı giriş bölümünde (s. 1-154) kitap ve yazarı hakkında geniş bilgi vermiştir. Ancak el-Lümaʿın Nicholson neşrinde Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî, Ebû Hamza, kâfir olmakla suçlanan meşâyih, Ebû Bekir Ali b. Hasan ve Muhammed b. Mûsâ el-Fergānî bahisleri eksiktir. Arthur John Arberry, Pages From the Kitāb al-Lumaʿ of Abū Nasr al-Sarrāj adlı çalışmasında (London 1947) el-Lümaʿın Bankipûr (nr. 825) yazmasından istifade ederek Nicholson basımındaki eksik kısmı tamamlamış, ayrıca yazarı hakkında bilgi vermiştir. el-Lümaʿ, Abdülhalîm Mahmûd ve Tâhâ Abdülbâkī Sürûr tarafından 1960'ta Kahire'de yayımlanmıştır. Richard Gramlich eseri Almanca'ya tercüme ederek tenkitli

metniyle birlikte neşretmiştir (Schlaglichter über das Sufitum, Abū Naṣr as-Sarrāgs Kitāb al-lumaʿ, Stuttgart 1990). el-Lümaʿ Pîr Muhammed Hasan tarafından Urduca'ya (Pakistan 1994), Hasan Kâmil Yılmaz tarafından Türkçe'ye (İstanbul 1996) çevrilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Serrâc, el-Lümaʿ; Sülemî, Ṭabaḳāt, bk. İndeks; Kuşeyrî, er-Risâle (nşr. Abdülhalîm Mahmûd), Kahire 1395/1966, s. 774; Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb, Tahran 1338 hş., s. 417, 444; Herevî, Ṭabaḳāt, s. 507; Muhammed b. Münevver, Esrârü't-tevḥîd, Tahran 1349 hş., s. 27, 66; Ferîdüddin Attâr, Teẕkiretü'l-evliyâʾ, Tahran 1346 hş., s. 639; Şehâbeddin es-Sühreverdî,

ʿAvârifü'l-maʿârif, Beyrut 1966, s. 285, 307; Zehebî, Târîḫu'l-İslâm: sene 351-380, s. 625-626; a.mlf., el-ʿİber, III, 7; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 324; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Dünbâle-i Cüstücû der Taṣavvuf-i Îrân, Tahran 1369 hş., s. 67-68; A. Knysh, Islamic Mysticism: A Short History, Leiden 2000, s. 118-120; A. Schimmel, İslamın Mistik Boyutları (trc. Ergun Kocabıyık), İstanbul 2001, s. 94; Abdülkerîm Zuhûr Adî, "Ebû Nasr es-Serrâc ve Kitâbühû el-Lümaʿ", MMLADm., LVII/1-2 (1982), s. 35-91; Ahmed Subhi Furat, "Tasavvuf Edebiyatında Kaynak Bir Eser: el-Luma fi't-Tasavvuf", İslâmî Edebiyat, sy. 20, İstanbul 1993, s. 25-28; Abdülhakim Yüce, "Klasiklerimiz: el-Lüma'", Tasavvuf, sy. 3, Ankara 2000, s. 185-195; P. Lory, "as-Sarrād̲j", EI² (İng.), IX, 65-66; a.mlf., "al-Sarradj Abu Nasr", Biographical Encyclopaedia of Sufis: Central Asia and Middle East, New Delhi 2002, s. 421-423; Abdülhamîd Medkûr, "Ebû Naṣr es-Serrâc eṣ-Ṣûfî", Mevsûʿatü'l-ḥaḍâreti'l-İslâmiyye, Amman 1993, s. 320-324.

Süleyman Uludağ

LÜVÂTE

(bk. LEVÂTE).

LÜZUM

(bk. TELÂZÜM).

LÜZUM

(اللزوم)

Akdin bağlayıcılığı, taraflardan birinin tek taraflı iradesiyle feshedilemeyecek nitelikte olması anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte "sabit olmak, devam etmek, ayrılmamak; gerekmek, gerekli olmak" gibi anlamlara gelen lüzûm kelimesinin lizâm ve ilzâm biçimindeki türevleri Kur'ân-ı Kerîm'de beş yerde geçmekte ve sözlük anlamı doğrultusunda kullanılmaktadır (Hûd 11/28; el-İsrâ 17/13; Tâhâ 20/129; el-Furkān 25/77; el-Feth 48/26). Fıkıh ilmi yanında mantık ve belâgat gibi disiplinlerde de terimleşen, mantıkta lüzûm, lüzûmiyye, lüzûm-i zihnî, lüzûm-i hâricî, iltizâm ve telâzüm* şekillerinde, belâgatta ise lüzûmu mâ lâ yelzem şeklinde kullanımları bulunan kelime, bir fıkıh terimi olarak "akdin bağlayıcı olup tarafların tek taraflı iradesiyle feshedilmesinin mümkün olmaması" demektir.

Kendisiyle ulaşılmak istenen amacı güvenli ve istikrarlı bir şekilde gerçekleştirebilmesi için sahih ve nâfiz olarak kurulmuş olan akdin bağlayıcı (lâzım) olması, yani taraflardan birinin tek taraflı iradesiyle bozulmaması kuraldır. Ancak hukuk düzeni, amacı ve yapısı itibariyle her iki tarafın veya taraflardan birinin diğerinin rızâsı olmaksızın vazgeçme hakkına sahip olduğu (gayr-i lâzım) akidleri tanıdığı gibi kural olarak bağlayıcı olan akdin bağlayıcılığının çeşitli sebeplerle askıya alınıp ertelenmesine de imkân vermektedir. Klasik fıkıh doktrininde akdin bağlayıcı olmaması (adem-i lüzûm) durumu genelde iki biçimde söz konusu edilmektedir. Birincisi, yapısı itibariyle bağlayıcı olan bir akdin bir sebeple bu bağlayıcılık niteliğini kazanamaması, diğeri akdin amacı ve yapısı itibariyle bağlayıcı olmamasıdır. Ancak akdin bağlayıcılığını etkileyen, en azından akdin bağlayıcılığı konusuyla birlikte incelenen tartışmalı iki husus daha bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, haklı sebeplerin (özür, mazeret) varlığı durumunda ilgili tarafın fesih hakkına sahip olup olmaması, ikincisi meclis muhayyerliği meselesidir.

A) Yapısı İtibariyle Bağlayıcı Olan Bir Akdin Bu Niteliğini Kazanamaması. Taraflara karşılıklı borç yükleyen, karşılıklar arası dengenin önemli bir ortak özellik olarak ortaya çıktığı satım, icâre gibi akidler kural olarak bağlayıcıdır. Akdin bağlayıcılığı in‘ikad, sıhhat ve nefâz merhalelerinin dışında bir nitelik olup akdin taraflardan birinin tek taraflı iradesiyle feshedilemezliğini ifade eder ve esas itibariyle diğer üç merhaleden farklı şekilde akdin, hukuk düzeninin bu üç aşama için öngördüğü şartları taşıyıp taşımamasıyla doğrudan ilgili değildir. Akdin nefâzının askıda olduğu durumların (mevkuf akidler) lüzum teorisiyle irtibatlandırılmaması, nefâzın ayrı bir merhale olarak değerlendirilmesinin yanı sıra mevkuf akidlerde icâzet ve iptal yetkisinin akdin taraflarına değil tarafların dışında hakkı ilişen üçüncü şahıslara ait olması ve bu sebeple bu hakkın bir fesih yetkisi anlamını taşımamasıdır. Akdin sıhhat şartlarına riayetsizliğin sonucu olan fesad halinin lüzum teorisiyle ilişkilendirilmesi ise dolaylı bir şekilde olmaktadır.

Yapısı bakımından bağlayıcı olan bir akdin bu niteliğini kazanamaması esas itibariyle iki durumda ortaya çıkmaktadır. Bunlardan biri akidde bazı muhayyerliklerin söz konusu olması, diğeri, hukuk düzeninin akdin sıhhati için öngördüğü şartlardan birine riayet edilmemesidir. Her iki durumda da akid fesih ve iptale açık hale gelmekteyse de birinci durumda akdin feshedilmesi bir hak iken ikinci durumda bir görev olmaktadır.

1. Akdin Muhayyerlik Sebebiyle Bağlayıcılık Kazanamaması. Bağlayıcılık vasfına sahip akid kural olarak taraflardan herhangi birinin tek taraflı iradesiyle feshedilemez. Ancak akidde taraflardan biri veya her ikisi için söz konusu olabilen ve akdin bağlayıcılık vasfını kazanmasını engelleyen bir muhayyerlik hakkının bulunması durumunda akdin bağlayıcılık özelliği belli bir süre için kaldırılır. Esasında akdin bağlayıcılığını askıya alıp erteleyen yegâne meşrû sebep budur. Muhayyerlikler genellikle iradenin sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesini sağlamak amacına yönelik olup bazısını hukuk düzeni re’sen tanımış (rü’yet muhayyerliği), bazıları da tarafların karşılıklı rızâ ile açıkça kararlaştırmaları yoluyla (şart ve tayin muhayyerlikleri) veya delâleten (ayıp muhayyerliği) sabit olmuştur.

İcap ve kabulün hukuk düzenince öngörülen şartlara uygun olarak buluşması halinde akid kurulur ve hukukî sonucunu (hüküm) kesin biçimde

doğurur. Borçlar hukukunun model akdi olan satım akdi üzerinden söylenecek olursa akdin hükmü olan mülkiyetin illeti akdin kendisidir. Muhayyerlikler akdin hükmünün gerçekleşmesine çeşitli mertebelerde engel olur. Şart muhayyerliği ve tartışmalı olmakla birlikte tayin muhayyerliği illetin gerçekleşmesinden, yani akdin kurulmasından sonra hükmün başlamasına, rü'yet muhayyerliği sabit olmuş hükmün tamamlığına, ayıp muhayyerliği de hükmün bağlayıcılığına engel olur. Denilebilir ki ayıp muhayyerliği akdin zâhiren kazandığı bağlayıcılık vasfını yitirmesine sebep olurken diğerleri akdin başlangıçta bağlayıcılık vasfını kazanmasına engel olmaktadır. Abdürrezzak Ahmed es-Senhûrî, şart muhayyerliğiyle tayin muhayyerliğini Batı hukukundaki durdurucu şarta, rü'yet ve ayıp muhayyerliklerini feshedici şarta benzetmekte, ancak Şâfiî'nin şart muhayyerliğini de feshedici şart olarak değerlendirdiğini belirtmektedir (Mesâdirü'l-ḥaḳ, IV, 198). Bu muhayyerliklerden sadece şart ve ayıp muhayyerlikleri bütün fıkıh ekollerince kabul edilmiş olup diğerlerinin meşruiyeti tartışmalıdır. Ayrıca sözü edilen muhayyerliklerin hangi akidlerde geçerli, hangilerinde geçersiz olduğu konusunda da ekoller arasında görüş ayrılıkları bulunmaktadır (bk. MUHAYYERLİK).

Muhayyerliklerin ihtiyarî veya zorunlu olarak son bulmasıyla birlikte akid bağlayıcılık kazanır. Şart muhayyerliğinin

ihtiyarî olarak sona ermesinin yegâne şekli icâzet, yani yapılmış olan akdi onaylamaktır. Zorunlu olarak son bulması ise muhayyerlik süresinin dolması veya satıcının muhayyerlik süresi içerisinde ölmesiyle gerçekleşir. Şart muhayyerliğinin fesih için değil icâzet için konulduğunu düşünen İmam Malik'e göre muhayyerlik süresinin dolması durumunda akit münfesih olur. Ayıp ve rü'yet muhayyerliklerine dayalı olarak gerçekleşen feshin ihtiyarî şekli hak sahibinin akdin feshine dair beyanı, zorunlu şekli ise akdin konusu olan şeyin kabzdan önce helâkidir (Kâsânî, V, 298).

2. Akdin Fesad Yüzünden Bağlayıcılığını Yitirmesi. Yapısı itibariyle bağlayıcı olan akidlerin bağlayıcılık özelliğini kaybetmesinin ikinci sebebi, hukuk düzeninin akdin sahihliği için öngördüğü şartlara riayet edilmemesi ve bundan dolayı akdin fâsid olmasıdır. Fakihler arasında ayrıntıda görüş farklılığı bulunsa da garar, bilinmezlik, ikrah, müfsit şart, ribâ gibi taraflardan birinin akid kurucu iradesini sakatlayan bir durumun varlığı

veya akdin hukuk düzenine kısmen aykırı oluşu fesad sebebi olarak görülür (bk. FESAD).

Fesad akdin bağlayıcı olmasının ikinci temel engelidir. Akdin fâsid olması durumunda taraflardan her birinin, ayrıca hâkimin akdi feshetme yetkisi, daha doğrusu yükümlülüğü vardır. Çünkü bu akid, içerdiği fesad sebebiyle özü bakımından bağlayıcı olmayıp feshedilmeyi hak etmiştir. Fâsid akdin feshiyle muhayyerlik hakkı bulunan bir akdin feshi arasındaki en önemli fark birincisinde fesih, akdin bağlayıcı olup olmamasının ötesinde hukuk düzeninin akdin yapılışı / yapısı dışındaki bir sebeple öngördüğü bir yükümlülük iken diğerinde onun yerine getirilmemesi dinî-uhrevî bir sorumluluk yüklemeyen bir hak olmasıdır.

Fâsid akid kabzdan önce mülkiyet sonucunu doğurmadığı için kabzdan önceki fesih kabulden kaçınma veya icaptan dönme mesabesinde olup her iki tarafın şart muhayyerliğindekine benzer şekilde akdi feshetme hakkı vardır. Hanefî ekolünde ağırlıklı görüş, tarafların fesih hakkının kabzın gerçekleşmesinden sonra da bulunduğu yönündedir. Ancak bazı fakihler, fesadın bedele râci olup olmaması durumu arasında ayırım yaparak ikincisinde fesadın güçlü olmadığı, dolayısıyla akdin düzeltilme imkânı bulunduğu gerekçesiyle sadece ilgili taraf için fesih hakkı tanıma eğilimi göstermişlerdir. Fesadın bedele ilişkin olmaması, taraflardan biri için akdin gerektirmediği ilâve bir menfaatin şart koşulması gibi durumlardır.

B) Akdin Yapısı İtibariyle Bağlayıcı Olmaması. Bağlayıcılık açısından yapılan taksimin temel kriteri, akdin her iki tarafa borç yükleyici olup olmaması ve bedeller arası dengedir. Yapısı gereği karşılıklı borç yüklemeyen, dolayısıyla bedeller arası dengenin gözetilmesi sorununun ortaya çıkmadığı akidler amaç ve yapı itibariyle bağlayıcı olmayan akidler grubunda yer alır. Burada akdin bağlayıcı olmaması doğrudan akdin yapısından kaynaklanan bir durumdur. Bağlayıcı olmama durumunun genellikle sabit bir nitelik olduğu akid “gayr-i lâzım akid” veya “câiz akid” olarak adlandırılır. Bu tür akidlerde taraflardan biri veya her ikisi, karşı tarafın rızâsı aranmaksızın akdi feshederek akid râbıtasını tek taraflı iradesiyle kaldırabilir.

Akidler bağlayıcılık açısından genel olarak üç kısımda incelenmektedir:

Her iki taraf için bağlayıcı olan akidler, taraflardan yalnızca biri için bağlayıcı olan akidler, taraflardan hiçbiri için bağlayıcı olmayan akidler. Hangi akdin bu gruplardan hangisinde yer alacağı fıkıhta genellikle belli olmakla birlikte bakış açısına, akde atfedilen anlam ve amaca bağlı olarak farklı gruplara yerleştirilen akidler de bulunmaktadır. Her iki taraf için bağlayıcı olan akidler feshe elverişli olup olmama bakımından ikiye ayrılır. Nikâh ve hul‘ feshe elverişli olmayan akidler grubunda, alım satım ve icâre gibi karşılıklı malî yükümlülük doğuran bedelli (muâvazalı) akidler feshe elverişli olan akidler grubunda yer alır. Akdin bağlayıcılık niteliğini kaldıran muhayyerlikler, feshe elverişli olan ve tamamlığı kabz işleminin gerçekleşmesine bağlı olmayan bedelli akidler için söz konusudur. Bu bakımdan tamamlanması kabz işleminin gerçekleşmesine bağlı olan sarf ve selem gibi akidler bedelli olmasına rağmen yapıları gereği şart muhayyerliğine uygun değildir. Nikâh akdi de yapısı itibariyle muhayyerliklere el-verişli sayılmaz. Bunun bir istisnası bülûğ muhayyerliğidir (hul‘un şart muhayyerliğine elverişli olduğu hakkında bk. Kadri Paşa, md. 329; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, IV, 201; kefâet şartına riayetsizliğin akdi veliler bakımından bağlayıcı olmaktan çıkarıp çıkarmayacağı tartışması için bk. KEFÂET).

Taraflardan yalnız biri için bağlayıcı olan akidlerin örneği rehin ve kefalettir. Rehin rehin verene, kefalet de kefile nisbetle bağlayıcıdır. Taraflardan hiçbiri için bağlayıcı olmayan akidler, karşı tarafın rızâsına gerek olmaksızın tek taraflı iradeyle feshedilebilen akidlerdir. Bağlayıcı olmayan akidlerde feshin geriye dönük bir tesiri bulunmamaktadır (Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, IV, 198). Meselâ vekilin azledilmesi azilden önceki tasarruflarına zarar vermez. Bu grupta yer alan akidleri çağdaş İslâm hukukçularından Muhammed Ebû Zehre vekâlet, teberru akidleri ve şirket akidleri (M. Ebû Zehre, s. 383), Senhûrî vekâlet, şirket, hibe, vedîa ve âriyet akidleri olarak örneklendirir (Meṣâdirü’l-ḥaḳ, IV, 198). Zerkā ise bağlayıcı olmayan akidler kapsamında dokuz akid bulunduğunu belirtir ve bunları bağlayıcı olmama durumunun mutlak veya mukayyed, aslî veya istisnaî oluşuna göre üçe ayırır. Birinci tür her iki taraf açısından mutlak olarak bağlayıcı olmayan akidler olup vedîa, âriyet ve şirket (mudârebe dahil) olmak üzere üç adettir. Bu akidlerin bağlayıcı olmama sonucunu doğuran ortak özelliği emanet esasına göre kurulmalarıdır. Bağlayıcı olmayan akidlerin ikinci türü, asıl itibariyle bağlayıcı olmamakla

birlikte bazı durumlarda bağlayıcı olabilen akidlerdir. Bunlar vekâlet, tahkîm, vasiyet ve hibedir. Bir kimsenin başka birine kendi adına tasarrufta bulunma yetkisi vermesinden ibaret olan vekâlet akdinde taraflar kural olarak istedikleri zaman vekâlet akdini feshetme hakkına sahiptirler. Fesih ve azil hakkının tek istisnası vekâlet akdine üçüncü şahısların hakkının ilişmesidir. Vekâlet bağlayıcı olmadığı için bu akidde şart muhayyerliği de yoktur. Ancak vekâletin ücret mukabilinde olması halinde bağlayıcı olacağı yönünde görüşler öne sürülmektedir. Tahkîm işleminde de taraflar hakemin hüküm vermesinden önce işlemi feshedebilirler, fakat hükmün verilmesinden sonra işlem bağlayıcılık kazanmış olur. Vasiyet tek taraflı iradeyle tesis edilen bir hukukî işlem olup vasînin ölmeden önce bundan vazgeçmesi mümkündür. Vasiyet, vasiyet edenin ölümüyle birlikte terekenin üçte biri açısından bağlayıcı olur. Hibe akdinde, hibeden dönmeyi engelleyen sebeplerin oluşmamış olması durumunda hibe eden kişinin hibeden dönme hakkı bulunduğu kabul edilmektedir. Ancak hibeden dönmenin hibe edenin tek taraflı iradesiyle olup olmayacağı, diğer bir ifadeyle karşı tarafın rızâsına veya mahkeme kararına gerek bulunup bulunmadığı tartışmalıdır. Zerkā’ya göre bağlayıcı olmayan

akidlerin üçüncü türü, esas itibariyle bağlayıcı olmakla birlikte bazı özel durumlarda yapısından kaynaklanan sebeplerle bağlayıcı olmayan akidlerdir. Bunlar icâre ve müzâraadır. Zerkā, klasik Hanefî doktrininde bağlayıcı olmayan istisnâ‘ akdini (eser sözleşmesi) ayrıca değerlendirmektedir.

C) Mazeret Sebebiyle Akdin Bağlayıcılığının Kalkması. Mazeret akdin ifasının süreyi gerektirdiği akidlerde, kısmen müzâraa ve müsâkātta, özellikle de günümüzdeki kira ve iş akdine tekabül eden icâre akdinde söz konusu olan, akdin sürdürülmesinin kiracı / iş veren açısından öngörülmeyen ve bizzat akid sebebiyle hak edilmeyen bir zarara yol açması durumunda kiracıya akdi feshetme hakkı tanıyan bir durumdur. Muâvazalı bir akid olması sebebiyle icârenin taraflardan birinin tek taraflı iradeyle feshedemeyeceği bağlayıcı bir akid olduğu genelde kabul edilir. Kiralanan değirmenin suyunun kesilmesi, işçinin kötü ifası gibi akidden beklenen yararı tamamen veya kısmen yok eden ve doktrinde “ayıp” olarak adlandırılan durumlar fesih sebebidir. Hanefî fakihleri ve İbn Hazm, diğer ekollerden farklı olarak hacca gitmek için binek kiralayan kimsenin yola

çıkmadan önce hasta olması, yolculuk için hayvan kiralayan kimsenin yolculuktan vazgeçmesi, kiracının başka bir şehre taşınması, düğün için bir salon kiralayan veya aşçı tutan kimsenin gelin adayının ölümü vb. bir sebeple düğün yapmaktan vazgeçmesi gibi, akdin yapılmasından sonra ortaya çıkan ve akdi yapmaya sevkeden etkeni ortadan kaldırarak kiracı veya iş vereni hak etmediği bir zararla karşı karşıya bırakan haklı bir sebebin bulunması durumunda da karşı tarafın fiilî zararının ödenmesi şartıyla bu kimse için fesih hakkının doğacağı görüşündedir (bk. FESİH; İCÂRE). Hanefîler'in temel gerekçesi, geçerli bir mazeretin olduğu durumlarda akdin bağlayıcılığını ileri sürerek tarafları anlamı ve varlık sebebi ortadan kalkmış bir akdi ifaya zorlamanın doğru olmayacağıdır (ifanın sübjektif imkânsızlığı). Karşı çıkanlar ise aynı hakkın kiralayan / işçi için de geçerli kılınmasının akdin amacına, hukukî güven ve istikrara aykırılık gibi sebeplerle mümkün olmadığı, dolayısıyla bir tarafa böyle bir hakkı tanımanın akdin tarafları arasında eşitsizliğe yol açacağıdır (İbn Kudâme, V, 332-333; müzâraa akdinde fesih için mazeret sayılan haller için bk. Lisânüddin İbnü'ş-Şıhne, s. 407).

D) Meclis Muhayyerliğinin Akdin Bağlayıcılığına Etkisi. Akdin bağlayıcılığıyla yakından ilişkili bir husus da meclis muhayyerliğidir. Tarafların akid meclisinden ve birbirinden bedenen ayrılmadıkları sürece akidden vazgeçme hakkına sahip olmalarını ifade eden meclis muhayyerliği, akid ilişkisine giren tarafların birbirinden ayrılmadıkça muhayyer olduklarını bildiren hadisi, sözlerle ayrılma olarak yorumlayıp icapta bulunan tarafa karşı tarafın kabulünden önce vazgeçme muhayyerliği (hıyâru'r-rücû'), icaba muhatap olan tarafa da bunu kabul edip etmeme muhayyerliği (hıyârü'l-kabûl) tanıyan Hanefî ve Mâlikî ekolleri açısından olmasa bile, sözü edilen hadisi bedenen ayrılma olarak yorumlayan ve icap ve kabulün buluşmasına rağmen tarafların birbirinden bedenen ayrılmadıkça akidden vazgeçme muhayyerliğine sahip olduklarını savunan Şâfiî ekolü açısından akdin bağlayıcılık kazandığı anla ilgilidir. Kısaca ifade etmek gerekirse meclis muhayyerliği kabul edenler açısından akdin bağlayıcılığı ile, kabul etmeyen veya onu rücû' ve kabul muhayyerlikleri olarak yorumlayanlar açısından ise akdin in'ikadı ile alâkalıdır (bk. MECLİS).

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “lâzım”, “lüzûm”, “mülâzemet” md.leri; Tehânevî, Keşşâf, II, 1304-1305; Serahsî, el-Mebsûṭ, XVI, 2-4, 6; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 228, 261-306; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, İstanbul 1985, II, 129-130, 154, 174-178; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1389/1969, III, 482-506; V, 332-333, 347; Şehâbeddin ez-Zencânî, Taḫrîcü’l-fürûʿ ʿale’l-uṣûl (nşr. M. Edîb Sâlih), Beyrut 1402/1982, s. 148-150; Ebû Bekir el-Haddâd, el-Cevheretü’n-neyyire, İstanbul 1301, I, 224-252, 315-333; Molla Hüsrev, Dürerü’l-ḥükkâm, İstanbul 1317, II, 151-168; Abdurrahman Şeyhîzâde, Mecmaʿu’l-enhur, İstanbul 1328, II, 23-53; Lisânüddin İbnü’ş-Şıhne, Lisânü’l-ḥükkâm (Alâeddin et-Trablusî, Muʿînü’l-ḥükkâm ile birlikte), Kahire 1393/1973, s. 407; el-Fetâva’l-Hindiyye, IV, 458, 461; Kadri Paşa, Mürşidü’l-ḥayrân, md. 328-341; Mecelle, md. 114, 514; Ali Haydar, Dürerü’l-hükkâm, İstanbul 1330, I, 739-740, 828; Subhî Mahmesânî, en-Naẓariyyetü’l-ʿâmme li’l-mûcebât ve’l-ʿuḳūd, Beyrut 1948, s. 270-275, 485-504; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü’l-İslâmî fî s̱evbihi’l-cedîd, Dımaşk 1967-68, I, 444-461, 577-578; Bilmen, Kamus2, VI, 55-78, 211; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, Meṣâdirü’l-ḥaḳ fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Beyrut, ts. (el-Mecmau’l-ilmiyyü’l-Arabiyyü’l-İslâmî), IV, 130-131, 198-261; M. Ebû Zehre, el-Milkiyye ve naẓariyyetü’l-ʿaḳd fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Kahire 1977, s. 379-383, 408-409; M. Yûsuf Mûsâ, el-Emvâl ve naẓariyyetü’l-ʿaḳd fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Kahire 1987, s. 496-502; Hayreddin Karaman, Mukayeseli İslâm Hukuku, İstanbul 1987, II, 283-300, 308; “Lüzûm”, Mv.F, XXXV, 234-240.

H. Yunus Apaydın

LÜZÛM-ı MÂ LÂ YELZEM

(لزوم ما لا يلزم)

Şiirde ve sanatlı nesirde kafiye harfinden önce birkaç harf veya harekenin aynen tekrar edilmesi.

Sözlükte "gerekmeyenin gerekliliği" anlamına gelen bu tabir, söz diziminde lafza güzellik katan edebî sanatlardandır. Bu türde şair veya nâsir, kafiye ve secide bir tek harfin (revî) benzerliği gerekli ve yeterli iken bununla yetinmeyerek kafiyenin son harfinden önce birkaç harf ve harekenin benzer olması ve bu suretle eserdeki ses ve lafız armonisini daha ileriye götürme çabası içine girer; böylece eserini telifte külfetli bir yol seçer. Türe bu adın verilmesi de buradan kaynaklanır. Bu sanat için ayrıca iltizâm (gerekmeyeni ilke edinme), i'nât (kendini meşakkate sokma), tazmîn (boynunun borcu), tazyîk ve teşdîd (kendini sıkıntıya sokma) terimleri de kullanılmıştır.

Lüzûm-ı mâ lâ yelzem şairin ve nâsirin dile hâkimiyetini, söz dağarcığının zenginliğini, düşünce ve hayal ufkunun enginliğini, belâgat ve fesahatteki kudretini gösterir. Kafiye ve aruz meselesini inceleyen âlimler beyit, seci ve fâsıla (durak) sonlarına gelen "ـه، هما، هم، ك، كم" gibi bitişik zamirlerle "ـة، ت" dişil eklerini genellikle kafiye ve iltizam harfleri olarak görmezler; revî ve iltizam harfleri bunlardan önceki harflerdir. Onlar, revîden sonra gelen bitişik zamir ve dişil eklerine "vasıl" adını verirler. Meselâ "عاجلها- آجلها" beyit sonu kelimelerinde هاvasıl,ل revî,ج iltizam harfidir. İbn Cinnî, Ebü'l-Alâ el-Maarrî ve İbn Ebü'l-İsba' gibi âlimler ise bunları kafiye ve iltizama dahil ederler. Yine beyit sonlarındaki aynı cihetten şeddeli harflerden sonuncusunu kafiye (revî), birincisini iltizam harfi sayanlara karşılık bunu tek harf gibi görenler de olmuştur. Revîden önceki uzun sesliler (med harfleri:ا، و، ي) çoğunluğa göre iltizam harfi sayılmazken bazı yazarlar bunları iltizam harfi kabul etmişlerdir. İbnü'l-Esîr, med harfi "yâ"yı iltizam harfi sayarak Kur'an'daki "نعيم- جحيم" ikilisini türe örnek diye verenleri eleştirdiği gibi "جَيش - عَيش"deki gibi lîn harflerini iltizama dahil edenleri de eleştirmiştir (el-Meselü's-sâ'ir, I, 267-278). Çünkü revîden önce gelen bu uzun seslilere "ridf" adı verilir ve şiirin tamamında buna riayet zorunludur.

Ancak Âdiyât sûresindeki"كنود - شهيد- شديد" gibi sadece vâv ile yâ değişimli gelebilirken elifte bu söz konusu değildir. Halbuki

iltizamda güzel olan, ancak zorunlu olmayan bir şeyin şahsî bir zorunluluk olarak benimsenmesidir. İbnü'l-Esîr, "جَيش - عَيش"deki gibi lîn harfini iltizama dahil edenleri eleştirirken "عُزيرْ- زُبيرْ"deki gibi bir lîn harfi olan revîden önceki tasgīr "yâ"sını iltizama ilhak eder. Aslında bunu ilk söyleyen İbn Cinnî'dir. Kazvînî ile onun et-Telḫîṣ'ini şerhedenlere göre iltizam beyit aralarında da gelebilir; "وما اشتار العَسَلْ، من اختار الكَسَلْ" secisindeki "ت" gibi. Kafiye nazariyecileri, şiirlerde revî veya iltizam harfi olarak sıkça gelen "ر، ل، م، ن" harfleri arasındaki karşılıklı değişime temas etmemişlerdir.

Lüzûm-ı mâ lâ yelzemi "i'nâtü'ş-şâir nefsehû fi'l-kavâfî ve tekellüfühû min zâlike mâ leyse lehû" adıyla ilk ele alan İbnü'l-Mu'tez, onu söz güzelliklerinden saymıştır (el-Bedîʿ, s. 74-75). Bundan sonra i'nât adıyla tanınan türün adında Ali b. Halef "i'tâb", İbn Ebü'l-İsba' "i'tâbü'l-mer'i nefsehû" şeklinde hata (tashîf) yapmıştır. Bâkıllânî türe "tarsî maa't-tecnîs" adını vermiş, Hârizmî i'nâtı "şairin kendine ilke edindiği kurallara nazmında riayet etmesi" şeklinde örneksiz tanımlamıştır. İbn Cinnî türe "tatavvu' bi-mâ lâ yelzem" demiş, beyit sonlarındaki muttasıl zamirlerle tasgīri revî ve iltizam kapsamında görmüştür.

Bedî' âlimleriyle bedîiyyât şair ve şârihleri arasında iltizam genellikle kafiyeye has bir lafız sanatı olarak görülmüştür. Ebü'l-Alâ el-Maarrî'nin Lüzûmü mâ lâ yelzem (Lüzûmiyyât, el-Lüzûm) adlı hacimli divanıyla birlikte lüzûmü mâ lâ yelzem ve iltizam terimleri yaygınlık kazanmış ve kapsamı genişlemiştir. Maarrî, 11.000 beyitten oluşan divanında bu sanatı baştan sona çeşitli incelikleriyle uyguladığı gibi girişte ele aldığı kafiye ve iltizam meseleleriyle de bu türün teorisiyle ilgili önemli açıklamalara yer vermiştir. Divanında alfabenin her harfinin ref', nasb, cer ve cezim hallerine göre kafiyeler düşünülerek 113 fasıl halinde tertibi, aruz bahirlerinin çoğunun kullanılması, kafiye harfinden önce sayıları bazan dörde kadar çıkabilen iltizam harflerinin tekrarına riayet edilmesi gibi zorunsuz ilkeler iltizam sanatının kapsamına girmiştir. Daha sonra her tür lugaz, muamma, belâgī söz oyunu, dudaksılları kullanmadan şiir yazmak, bir beyitte alfabenin bütün harflerini kullanmak, sadece bitişik veya sadece ayrı yazılan, sadece noktalı yahut noktasız harflerle şiir yazmak gibi ilkeleri de

kapsamıştır.

Maarrî’nin, ruhî kemale ermek amacıyla hayatı boyunca et, bal ve kadını nefsine yasaklayan çileli hayat felsefesinin sanatına yansıması olan bu iltizam şiirlerinin çoğu kısa kıtalar halinde, bazıları ise uzuncadır. Tabii ve akıcı, çok azı tekellüflü olan bu şiirlerde ahlâk-toplum-aile, din-dünya, akıl-gayb, akıl-iman, akıl-nefis, hayır-şer gibi konulara dair felsefî görüşlerini dağınık ve zaman zaman çelişkili bir biçimde ifade etmesi şairin zındıklıkla suçlanmasına sebep olmuştur. Dil, edebiyat, aruz, fıkıh, tıp ve felsefe terimleri, hikmetli sözler ve emsalle dolu olan bu şiirler şairin lugat, dil, aruz, belâgat ve felsefe kudretinin delilidir. İbnü’l-Murahhal’in yirmi dokuz kasideden oluşan el-Muʿaşşerâtü’l-lüzûmiyye’si de bu sanatın uygulandığı bir diğer eserdir. Eşterkûnî, el-Maḳāmâtü’l-lüzûmiyye’sinde bu sanatı nesre uygulamıştır. Eski Arap şairlerinde Kur’an ve hadislerde iltizam örnekleri az, fakat tabii ve akıcıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Ahfeş el-Evsat, Ḳitâbü’l-Ḳavâfî (nşr. İzzet Hasan), Dımaşk 1390/1970, s. 18-21; İbnü’l-Mu‘tez, el-Bedîʿ (nşr. I. Y. Kratchkovsky), London 1935, s. 74-75; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd, I, 48-53; V, 499-506; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîḥu’l-ʿulûm (nşr. G. Van Vloten), Leyden 1895, s. 96; İbn Cinnî, el-Ḫaṣâʾiṣ (nşr. M. Ali en-Neccâr), Kahire 1371-76/1952-56, II, 234-265; Bâkıllânî, İʿcâzü’l-Ḳurʾân (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1374/1954, s. 145-146; Ebü’l-Alâ el-Maarrî, Şerḥu Lüzûm mâ lâ yelzem (nşr. Tâhâ Hüseyin v.dğr), Kahire, ts., I, 35-39, 50-51; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde, Kahire 1353/1934, I, 133, 135-138; Ziyâeddin İbnü’l-Esîr, el-Mes̱elü’s-sâʾir (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1379/1959, I, 267-278; İbn Ebü’l-İsba‘, Taḥrîrü’t-Taḥbîr (nşr. Hafnî M. Şeref), Kahire 1383, s. 517-519; Hatîb el-Kazvînî, el-Îżâḥ fî ʿulûmi’l-belâġa (nşr. M. Abdülmün‘im el-Hafâcî), Kahire 1368-70/1949-51, VI, 115-117.

İsmail Durmuş

TÜRK EDEBİYATI.

Kafiye ve seci ile ilgili sanatlardan olan lüzûm-ı mâ lâyelzem, Türk edebiyatında Arap ve Fars belâgat kitaplarındaki gibi müstakil başlık altında zikredilmekle beraber Muallim Nâci'nin Istılâhât-ı Edebiyye'siyle Reşid Bey'in Nazariyyât-ı Edebiyye'si gibi Türkçe belâgat kitaplarında daha çok kafiye bahsi içinde ve onun alt başlığı olarak "kāfiye-i mukayyede" adıyla ele alınmıştır. Kaya Bilgegil ise konuyu Cevdet Paşa gibi "Sec'e Bağlı Sanatlar" bahsinde işlemiştir. Terim, "manzum veya mensur eserlerde beyit yahut cümle sonlarında yer alan kafiye ve secilerde kafiyeyi meydana getiren revîlerden veya onların yerini tutan harflerden önce aynı cinsten ve eşit sayıda harf bulunması" şeklinde tanımlanabilir. "Kirâm" ve "benâm" kelimeleri seci yahut kafiye olarak kullanıldığında son harfleri olan "mîm / me"ler yeterli birer revî harfi iken gerekli olmasa da âhengi arttırıcı tesirleri dolayısıyla bundan önceki "elif / â" harflerinin âhengiyle metni güzelleştirmek lüzûm-ı mâ lâ yelzem sayılmış, bunu gerçekleştirmek için şairin kendini bir nevi zorladığı düşünülerek bu işe "san'at-ı teşdîd" veya "san'at-ı i'nât" denilmiştir.

Nâmık Kemal'in, "Görüp ahkâm-ı asrı münharif sıdk u selâmetten / Çekildik izzet ü ikbâl ile bâb-ı hükûmetten" beytinde "selâmet" ve "hükûmet" kelimelerindeki "te" revî harfi, ondan önceki "mîm / me" i'nât (teşdîd) örneğidir. Secili nesrin en kuvvetli temsilcilerinden Sinan Paşa'nın Tazarrûnâme'sinde mevcut sayısız örnekten biri olan, "Aşk bir zevktir, onun da başka bir dili var; aşk bir şevktir, onun da ayrı ehli var" cümlesindeki "zevk" ve "şevk" kelimelerinde, bir taraftan "kāf / ka"nın revî harfi olarak tekrar edilmesi dolayısıyla seci ortaya çıkmakta, diğer taraftan bu kelimeler aynı vezinde olduğundan müvazi / mütevazi seci örneği teşkil etmektedir. Burada ayrıca revîden önceki "vâv / ve" harfleri dolayısıyla iltizam sanatı da mevcuttur. Bu örnek müvazi secilerin aynı zamanda iltizam örneği olduğunu da gösterir. Buna göre her iltizam örneği müvazi seci değildir, fakat her müvazi secide iltizam vardır denilebilir.

Mısralarında esas kafiyesinden başka bir kafiyesi daha olan ve Türk şiirinde "zülkāfiyeteyn" olarak adlandırılan manzumelerle esas kafiyesinden başka ikiden fazla kafiyesi bulunduğu için "zülkavâfî" denilen nazım parçalarındaki kafiyelerde de bu sanat vardır. Sâmî'nin, "Cûşiş-i eş-ke dil-i

pürhun bir mecrâ iki / Hayf kim fülk-i dil-i meşhûn bir derya iki" matla'lı gazeli bu tarzda yazılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ali Cemâleddin, Arûz-ı Türkî, İstanbul 1291, s. 107, 130; Ahmed Cevdet Paşa, Belâgat-i Osmâniyye, İstanbul 1299, s. 174-175; Muallim Nâci, Istılâhât-ı Edebiyye, İstanbul 1307, s. 206-208; Manastırlı Mehmed Rıfat, Mecâmiu'l-edeb, İstanbul 1308, IV, 332-333; VI, 54; Reşîd, Nazariyyât-ı Edebiyye, İstanbul 1328, I, 108; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügatı, İstanbul 1973, s. 63, 93-94; M. Kaya Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri, Ankara 1980, s. 340; M. A. Yekta Saraç, Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat, İstanbul 2000, s. 232-233.

Mustafa Uzun

LYALL, Charles James

(1845-1920)

İngiliz şarkiyatçısı.

Cambridge ve Oxford üniversitelerinde öğrenim gördü. Yirmi iki yaşında iken İngiliz hükümetinin Bengal Sivil İdaresi’nde devlet memuriyetine başladı. Hindistan’da önemli resmî görevlere getirildi, valilik statüsündeki merkez vilâyetleri baş temsilciliğine yükseldi. Üç yıl bu görevde kaldıktan sonra Londra’ya döndü. Burada 1898’den itibaren Hindistan Dairesi Hukuk ve Kamusal İşler Bölümü sekreteri olarak emekliye ayrılıncaya kadar (1910) çalıştı. Hindistan’da görev yaparken Arap dilini öğrenen ve eski Arap şiirine özel ilgi duyan Lyall, bir tatil devresinde geldiği Avrupa’da Strasburg Üniversitesi’nde Theodor Nöldeke’ye öğrenci olma fırsatını buldu ve ondan çok yararlandı. Bu sebeple eski Arap şiirine dair yayımladığı iki divanı Nöldeke’ye ithaf ederek mukaddimesinde söz konusu neşirdeki başarıları kendisine borçlu olduğunu belirtti. Royal Asiatic Society’nin çalışmalarına aktif olarak katılan Lyall, Londra Üniversitesi’ndeki şarkiyat çalışmalarına da iştirak etti. Ayrıca uzun süre Londra Üniversitesi Şark Dilleri ve Edebiyatları Araştırma Komisyonu’nun başkanlığını yaptı. 1898’den sonra düzenlenen milletlerarası şarkiyat kongrelerine düzenli olarak katıldı. Neşre hazırladığı el-Mufaḍḍaliyyât’ın basımıyla meşgul olurken Londra’da öldü (1 Eylül 1920).

Eserleri. 1. Translations of Ancient Arabian Poetry, Chiefly pre-Islamic (London 1885). Journal of Asiatic Society of Bengal dergisinde İngilizce tercümeleriyle birlikte 1877, 1878 ve 1881 yıllarında yayımladığı eski Arap şiirlerini topladığı eseridir. 2. A Commentary on Ten Ancient Arabic Poems (Calcutta 1894). Hatîb et-Tebrîzî tarafından yedi muallaka kasidesiyle Meymûn b. Kays el-A‘şâ, Nâbiga ez-Zübyânî, Abîd b. Ebras’a ait kasideler üzerine yapılan ve Şerḥu’l-Ḳaṣâʾidi’l-ʿaşri’l-Câhiliyye (Şerḥu’l-Muʿallaḳāti’l-ʿaşri’l-müẕehhebe) adını taşıyan eserin neşridir. 3. The Dīvāns of ʿAbīd Ibn alAbras and ʿĀmir Ibn aṭ-Ṭufail and ʿĀmir Ibn Ṣaʿṣaʿa (Dîvânü ʿAbîd bin el-Ebraṣ el-Esedî ve ʿÂmir bin eṭ-Ṭufeyl ve

ʿÂmir bin Ṣaʿṣaʿa) (Leiden-London 1913). Anılan üç divanın -ikincisi İbnü'l-Enbârî şerhiyle birlikte-notlar ve açıklamalar ilâve edilerek İngilizce tercümeleriyle beraber ilk defa yapılmış neşirleridir. 4. The Poems of Amr Son of Qamī'ah (Ḳaṣâʾidü ʿAmr b. Ḳamîʾe). Amr b. Kamîe'nin kasidelerinin İngilizce tercümeleriyle birlikte yayımıdır (Cambridge 1919). 5. Mufaḍḍaliyyât. Mufaddal ed-Dabbî'nin derlediği seçme şiirleri içeren el-Mufaḍḍaliyyât'ın önemli notlar eklenerek yapılmış neşri olup Lyall'in, Arap dili ve metin tenkidiyle eski Arap şiiri, özellikle Câhiliye devri şiiriyle ilgili kaynaklara olan derin vukufunu gösteren en önemli ve en hacimli eseridir. Uzun yıllar süren bir çalışmayla neşre hazırlanan üç ciltlik eserin basımı I. Dünya Savaşı'na rastlamış, basımı üstlenen Beyrut'taki matbaa harap olmuş, ilk formaları tashih için İngiltere'ye götürmekte olan gemi vurulmuş ve formalar kaybolmuştu. Savaş bittikten sonra basılan ve eserin büyük bir kısmını teşkil eden formalar tashih için Londra'ya getirildiğinde Lyall ölmüştü. Basım ve tashih işlerini Antoni Bevan tamamlamıştır (Beyrut 1920). Lyall'in eski Arap şiiri ve şairleri hakkında Journal of the Royal Asiatic Society'de (JRAS) birçok makalesi yayımlanmıştır (Necîb el-Akīkī, II, 68).

BİBLİYOGRAFYA

Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 68; Abdurrahman Bedevî, Mevsûʿatü'l-müsteşriḳīn, Beyrut 1984, s. 353-354; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 85; "Sir Charles Lyall", BSOAS, II (1921-23), s. 175-176.

Zülfikar Tüccar

MÂ

(bk. SU).

MÂ BA‘DE’t-TABÎA

(ما بعد الطبيعة)

Aristo’nun (ö. m.ö. 322) Metafizika’sının İslâm literatüründeki adı; varlık ve bilgi problemleriyle felsefenin bu problemleri inceleyen disiplini için kullanılan felsefe terimi.

Felsefenin en temel disiplini sayılan varlık sorununu bütün boyutlarıyla araştıran Aristo, varlık olarak varlığı bahis mevzuu yapmanın başlıca bir bilim (ontoloji) olduğunu ortaya koymak üzere kaleme aldığı, sonradan Metafizika adıyla anılacak olan eserinde “sophia” (hikmet, bilgelik), “philosophia” (felsefe), “prote philosophia” (ilk felsefe) ve “theologia” (teoloji, ilâhiyat) tabirlerini bunu ifade etmek için kullanmaktadır (Metafizik, s. 81, 296, 454, 463). Ancak milâttan önce I. yüzyıla gelinceye kadar bu eser Prote philosophia adıyla anılmaktaydı. Bir Aristocu olan Rodoslu Andronikos’un filozofun eserlerini yeni baştan sıralayıp düzenlerken Prote philosophia’yı onun Physika (fizik) adlı kitabından sonraya koyması, o tarihten itibaren eserin Meta ta physika (metafizik-fizikten sonra) olarak anılmasına sebep olmuştur (Kaya, s. 203). Bir tesadüf neticesi ortaya çıkan bu tabir daha sonra fizik âlemin ötesinde, duyu ve deneye konu olmayan soyut ve küllî kavramları konu alan bir felsefe disiplininin adı olarak literatüre geçmiştir.

IX. yüzyılda devam etmekte olan tercümeler esnasında filozof Kindî Metafizika’yı eski İskenderiye patriği olan Ustas’a tercüme ettirmişti. On dört bölümden oluşan ve Grek alfabesindeki harflerle bölümleri birbirinden ayrılan eserin K, M ve N bölümlerinin dışında tamamı Ustas tarafından Arapça’ya çevrilmiştir. Bu metin, İbn Rüşd’ün Tefsîru Mâ baʿ de’ṭ-ṭabîʿ a adlı çalışması içinde Metafizika’nın günümüze ulaşan tek metni olarak bilinmektedir. X. yüzyılın sonlarına kadar eserin çeşitli bölümleri altı ayrı mütercim tarafından çevrilmişse de tamamının tercümesini yalnız Ustas gerçekleştirmiştir (İbnü’n-Nedîm, s. 312; Abdurrahman Bedevî, s. 9-15; Kaya, s. 231-232).

Aristo’nun, eserin mahiyet ve muhtevasına ilişkin bilgi verirken yerine göre bu çalışmasını farklı isimlerle anmasının klasik İslâm kaynakları ve filozoflarına da yansıdığı ve bu sebeple Metafizika’nın çeşitli adlarla anıldığı görülmektedir. Meselâ Kindî, Aristo’yu takip ederek metafizikle ilgili kitabına el-Felsefetü’l-ûlâ ismini vermekle birlikte Aristo’nun eserlerini tanıtmak amacıyla yazdığı bir başka eserinde metafizik kelimesinin tam karşılığı olmak üzere Mâ baʿde’ṭ-ṭabîʿa’yı (Resâʾil, I, 384), “maddî kâinatın üstünde aklî ve mânevî varlıklar alanını konu alan eser” anlamında da Mâ fevḳa’ṭ-ṭabîʿa’yı (a.g.e., I, 111) kullanmıştır.

İbn Sînâ’ya göre Metafizika’nın, bütün varlığın ve özel bilimlerin ilkelerini içermesinden dolayı değer ve mertebe bakımından ilimlerin hepsinden önce gelmesi gerektiği dikkate alınırsa ona Mâ ḳable’ṭ-ṭabîʿa adını vermek uygun olur (eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât (1), s. 22). Ayrıca bu eser, varlığın en ulvî ve en son gayesi olan Allah’ı ve O’na ait bilgileri de içerdiğinden el-ʿİlmü’l-ilâhî (teoloji), aynı anlama gelmek üzere el-ʿİlmü’r-rubûbî (er-Rubûbiyye) olarak da anılmıştır. Bu sebeple İbn Sînâ’nın eş-Şifâʾ külliyatının metafizik kısmının adı “el-İlâhiyyât”tır. Allah, nefis ve akıl gibi fizik ötesi gayri maddî varlıkların bilgisini içermesi dolayısıyla “Mâ verâʾe’ṭ-ṭabîʿa” şeklinde de adlandırılmıştır. Nihayet bu eserin bölüm başlıkları Grek alfabesinden bir harf ile başladığından bazı kaynaklarda adı Kitâbü’l-Ḥurûf olarak geçmektedir (İbnü’n-Nedîm, s. 312).

Öte yandan Fârâbî, el-İbâne ʿan ġarażi Aristọtâlîs adlı risâlesinde (s. 40) yaşadığı dönemde birçok kimsenin Metafizika’nın konu, mahiyet ve muhtevasını anlayamadığını ve Mâ baʿde’ṭ-ṭabîʿa’yı kelâma dair bir eser sandığını, on birinci bölümün (on ikinci olacak) dışında o konuda bilgi bulunmadığını görünce de şaştığını anlatır. Filozof, bu gibi yanlış anlamalara meydan vermemek için bu risâleyi kaleme aldığını söyleyerek eseri on iki bölüm (makale) halinde kısaca tanıtır. Metafizika’nın on birinci bölümü olan K (kuppa) İbn Rüşd’ün Tefsîr’inde yer almamıştır. Esasen Fârâbî’nin, eserin on ikinci L (lâmda) bölümünü on birinci bölüm olarak göstermesinden filozofun elinde K bölümünün bulunmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca İbn Rüşd’ün eserinde bulunmayan ve idealarla sayılar sistemini konu alan M ve N bölümlerinden Fârâbî’nin haberdar olduğu ve bu iki bölümü tek bölüm olarak on ikinci bölümde tanıttığı söylenebilir.

Helenistik dönemde Metafizika üzerine yazılan şerhlerin bazı bölümleri, özellikle teolojiyi konu alan on ikinci bölümü Arapça'ya tercüme edilmiştir. İbn Sînâ'nın bu bölüme yazdığı şerh günümüze ulaşmış ve yayımlanmıştır (Abdurrahman Bedevî, Arisṭo ʿinde'l-ʿArab içinde, s. 22-33). İbn Rüşd'ün esere yazdığı şerhlerden Tefsîru Mâ baʿde'ṭ-ṭabîʿa adıyla bilinen büyük şerh Maurice Bouyges tarafından üç cilt halinde neşredilmiş (Beyrut 1938-1948), Telḫîṣu Mâ baʿde'ṭ-ṭabîʿa olarak anılan küçük şerhi de Osman Emîn yayımlamıştır (Kahire 1958; İbn Rüşd'ün şerhleri ve bunlarla ilgili diğer çalışmalar için bk. DİA, XX, 271, 278, 283).

Fizik varlıktaki değişimi ve duyularla algılanan nesnelerin çeşitli yönlerini araştırırken metafizik varlığı varlık olarak inceler; o varlık hakkında genel bir teoridir. Aristo metafiziği esas itibariyle iki temel problem üzerinde yürümektedir. Bunlardan biri varlık olarak varlık, diğeri hareket etmeyen, özü itibariyle değişmeyen ezelî varlık yani Tanrı'dır. Bu açıdan bakıldığında metafiziğin bir yönüyle ontolojik, diğer yönüyle teolojik bir mahiyet taşıdığı görülür. Değişenle değişmeyen, görünüşle gerçeklik, birlikle çokluk arasındaki ilişkiyi temellendirmek üzere Aristo varlığı cevher-araz, madde-sûret, güç-fiil bağlamında ele alır. Physika'da (Fizik)

tartıştığı dört sebep teorisini Metafizika'da da gündeme getirerek bunları madde ve sûret (form) olmak üzere ikiye indirgeyip kendi düalist doktrinini bu iki ilke üzerine kurar.

Fizik'in sekizinci bölümünde (kitap) ilk muharrik diye nitelediği Tanrı'yı, O'nun varlığını ve evrenle olan ilişkisini kanıtlamaya çalışan Aristo'nun bu bağlamdaki görüşü kozmolojik bir mahiyet arzederken Metafizika'da ezelî, ebedî, sonsuz, sınırsız, değişmeyen, daima kendisiyle özdeş olan, bir ve mutlak, hayat ve üstün fazilet sahibi, akıl (mutlak bilinç), âkıl (bilen, akleden) ve ma'kūl (akledilen) sıfatlarıyla nitelediği Tanrı varlığın biricik ilkesi ve gaye sebebidir. Ancak bu üstün niteliklere sahip olan Tanrı kâinattan habersiz, yalnız kendi zâtını bilen ve düşünen saf bir fiildir, dolayısıyla O'nda yaratıcılık vasfı yoktur. Kendisi gibi ezelî olan varlığın gayesi olmanın ötesinde varlıkla herhangi bir ilişkisi bulunmadığından Aristo teolojisinde Tanrı pasif (âtıl) bir varlık olma niteliğinden arınmış sayılmaz (Kaya, s. 215-218). Mâ ba'de't-tabîa terimi, felsefenin en temel

konusu olan varlık ve bilgi problemleriyle felsefenin bu problemlerini ele alan disiplini için de kullanılmaktadır (bk. METAFİZİK).

BİBLİYOGRAFYA

Aristoteles [Aristo], Metafizik (trc. Ahmet Arslan), İstanbul 1996, s. 81, 296, 454, 463; Kindî, Resâʾil, I, 111, 384; Fârâbî, el-İbâne ʿan ġaražı Aristọtâlîs fî kitâbi Mâ baʿdeʼṭ-ṭabîʿa (el-Mecmûʿ içinde), Kahire 1325/1907, s. 40; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 312; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât (1), s. 22; Abdurrahman Bedevî, Arisṭo ʿinde'l-ʿArab, Kahire 1947, s. 9-15, 22-33; Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları ve Filozofları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 203, 207-219, 231-232; W. D. Ross, Aristoteles (trc. Ahmet Arslan), İzmir 1993, s. 186-187.

Mahmut Kaya

MA DEXING

(1794-1874)

Çinli müslüman âlim.

Batı Yunnan bölgesinde bulunan Taihe'de (günümüzdeki Xiaguan) doğdu. Ticaretle uğraşan bir ailenin çocuğudur. Daha ziyade Ma Fuchu olarak bilinmekle birlikte Yunnanese müslümanları arasında en yüksek dinî rütbeye sahip olduğu için Ma Lao Baba ve Yûsuf isimleriyle de anılır. Buhârî soyundan Seyyid Ecel Şemseddin'in torunu olduğu, din âlimleri yetiştirmiş olan ailesi tarafından İslâmî geleneklere göre eğitildiği söylenir. Bununla birlikte Batı kaynakları onun mahallî Çin okulunda okuduğunu ve bu sırada Çin klasiklerine vâkıf olduğunu ileri sürer. İslâm dini ve Arapça eğitimine medresede devam ederek "ahung" olan Ma Dexing eğitimini, Shanxi'de Hu Denzhou'nun dördüncü nesil talebesi Zhou Baba'nın yanında sürdürdü, daha sonra öğretmenlik mesleğine başladığı ve çok sayıda medrese açtığı yer olan Yunnan'a döndü.

Ma Dexing, politik ihtirasları olmamasına rağmen 1857'de Doğu Yunnanese müslümanlarının lideri olarak ilân edildi ve bu yüzden 1855-1873 Yunnanese isyanıyla ilişkilendirildi. Ancak İslâm ile Konfüçyanizm'in kan dökmeye karşı olmasından dolayı Ma Dexing silâhlı mücadele verenleri fikirlerinden vazgeçirdi, müslümanların meşrû yollardan hak arayışında bulunmaları gerektiğini savundu. Olaylar esnasında Yunnan'ın Manchu hükümetiyle barışçı bir çözüm arayışında bulunmasına rağmen onlarla mücadele eden müslüman direnişçilere mânevî desteğini de sürdürdü.

Bir müddet sonra liderliği bırakan Ma Dexing kendini dinî hizmetlere adadı; Manchu tarafından Yunnan şeyhülislâmı rütbesiyle ödüllendirildi. Bu teveccühü Manchu'dan bir barış işareti olarak değerlendiren Ma Dexing, Batı Yunnan'da Du Wenhiu başta olmak üzere müslüman direnişçi liderleri ikna etmeye ve Manchu'nun önerdiği ateşkes teklifini kabul ettirmeye çalıştı. Ancak bu öneriyi benimsemeyen Du Wenhiu yenilerek idam edildi. Direnişçilerin Manchu tarafından bastırılması ve müslümanların toplu halde

öldürülmesinden sonra Ma Dexing, Yunnan valisinin uyguladığı zulüm ve baskılara rağmen ülkesini terketmedi. 1874 yılında direnişle doğrudan ilişkisi bulunmakla suçlandı, nihayet camide Kur'an okurken şehid edildi.

Ma Dexing Çin İslâm tarihinde ileri görüşlü, uzlaşmacı ve İslâm'ı savunan bir kişi olarak tanınmıştır. İslâm ile Konfüçyanizm'i uzlaştırma hususunda kendisinden öncekileri takip etmiş ve dünya görüşü evrensel kardeşlik ve yardımlaşma ilkeleri üzerine kurulmuştur. Ona göre İslâm'ın Allah'ı Konfüçyanizm'in Tian'ıdır, çünkü her ikisinin de birliğine ve âlemin tek yaratıcısı olduğuna inanılmaktadır. Ma Dexing, ayrıca İslâmî kozmoloji anlayışını yorumlamak için Song-Ming okulunun metafizik ilkelerinden yararlanmıştır. Ona göre Konfüçyüs ve talebelerinin öğretileri İslâm ile uyuşmaktadır.

Çalışmaları İslâm ile Konfüçyanizm arasında bir uzlaşma vasıtası olarak kabul edilen Ma Dexing'in talebeleri onun çalışmalarının müslüman ve Han topluluklarına barış getirdiğine inanmış, Han Çin âlimleri de Ma Dexing'in ilkelerinin aralarındaki çatışmayı yavaşlatabileceğine kanaat getirmişlerdir. Bu âlimler, onun çalışmalarının tıpkı Konfüçyüs ve Mencius'un ahlâk klasikleri gibi hizmet gördüğünü ifade etmişlerdir. İslâmî inançları savunma esasına dayanan bu uzlaştırma metodu sayesinde Ma Dexing, Çin'e has unsurlar taşıyan bir İslâm anlayışı ortaya koymuştur.

Üretken bir âlim olan Ma Dexing, Arapça ders notlarından Kur'an tefsirine kadar çok çeşitli alanlarda eser kaleme almıştır. Otuzu aşan eserlerinin çoğu müslümanlara dinî inançları ve dinî terimleri öğretmek amacıyla yazılmıştır. Bunların içinde en tanınmışı 1841'de çıktığı hac yolculuğunu anlatan Arapça seyahatnâmesidir. Öğrencisi Ma Anli'nin Chaojin adıyla Çince'ye çevirdiği eser (Yinchuan 1988) Batılı Çin uzmanları tarafından onun en iyi çalışmalarından biri olarak kabul edilir. Eser, Çinli bir müslümanın kaleme aldığı ilk hac seyahatnâmesi olması yanında Ma Dexing'in hayatının en önemli bir safhasını da aydınlatmaktadır. Ma Dexing'in Sidian Yaohui (dört kanunun özeti) adlı eseri (Xining 1988) onun dinî ve ilmî seviyesini göstermesi açısından önemlidir. Müellifin İslâm inançlarını oldukça başarılı bir yöntem ve üslûpla ortaya koyduğu kitap dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm imanın şartları, ikinci bölüm namazın önemi, üçüncü bölüm hayat ve ölüm hakkındadır. Üçüncü bölümde dünya hayatıyla öteki âlemi

anlatan müellif, bu konuda sadece Sünnî anlayışı vererek sapık inanışları reddetmekle kalmamış, ayrıca mevcut Çin kültüründen etkilenen Çinli müslümanların inançlarındaki müphem noktaları da aydınlatmaya çalışmıştır. Eserin dördüncü bölümünde iyi ve kötünün ne olduğu anlatılmaktadır. Burada İslâm'daki çeşitli mezheplerin ve tarikatların doktrinleriyle bunların kaynaklarını açıklayan müellifin bu kitapta ortaya koyduğu İslâm ve Konfüçyanizm hakkındaki tesbitleri, onun kendisinden öncekilerin hiçbir zaman ulaşamadığı dinî ve felsefî derinliğini gözler önüne sermektedir. Eser Çinli müslüman tarihçiler tarafından da takdir edilmiş, İslâmî Çin edebiyatının en kapsamlı ve sistematik ürünü olarak değerlendirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

F. Garnier, Voyage d'exploration en Indo-Chine, Paris 1873, II, 490-492; E. Rocher, La province du Yunnan, Paris 1879, II, 46-47, 338-349; M. G. Deveria, "Origine de l'Islamisme en Chine", Centenair de l'école des languages orientales vivantes: 1794-1895, Paris 1895, s. 305-355; M. Broomhall, Islam in China, London 1910, s. 134-137; Na Guochang, "Isilanjiao Dashi Ma Dexing", Qingdai Zhongguo Isilanjiao Lunji, Yinchuan 1981, s. 133-147; Pin San, "Ma Fuchu Xianshen Shilue", Zhongguo Isilanjiaoshi Cankao Zhiliao (ed. Li Xinghua et al.), Yinchuan 1983, s. 580-590; Bai Shou'i, "Ma Dexing", Zhongguo Musilin, III/4 (1983), s. 2-6; Yao Guonian, "Ma Fuchu Xiangqing Bian", Chuxiong Shizhuan Xuebao, II (1989), s. 8-13.

N. Chang-Kuan Lın

MA HUA-LUNG

(1810-1871)

Nakşibendiyye-Cehriyye tarikatı şeyhlerinden Çinli âlim.

Çin'in kuzeybatısında Ninghsia bölgesinin Lingchou şehrinde doğdu. Künyesi Tabîullah'tır. İlk dinî-tasavvufî eğitimini Kuan Liyeh Abdülkādir ve Şeyh Kin Fu'dan aldı. Daha sonra, Nakşibendî-Cehrî şeyhi olan babası Ma Yite Muhammed Sâfî Hakīkullah'ın yanında tahsilini tamamlayarak "ahung" (âlim) icâzeti aldı. Kısa bir süre Lüch'i denilen taşra polis gücünde kumandan olarak görev yaptı.

Ma Hualung, 1849'da Cehriyye'nin beşinci şeyhi olarak babasının yerine geçtiğinde tarikat geniş bir alana yayılmıştı. Şeyhlik makamına geçmeden önce Çin, Türkistan, Mançurya ve Moğolistan'da ticaretle meşgul olarak büyük bir servet edinen Ma Hualung, posta oturduktan sonra tüccar müridleri vasıtasıyla tarikatı daha geniş bir alana yaymaya çalıştı. Cehriyye mensuplarınca "dört büyük vezir" olarak anılan en yetkin dört halifesinden Kuan Liyeh Fuchiang bölgesinde, Tan Li-yeh Kin-chi bölgesinde, Chang Sanyeh Shu-chou bölgesinde, Tou Tai-yeh Niu-mu bölgesinde irşad faaliyetlerinde bulundu Ma Shih-ling Muhammed Şemseddin ise onun Yunnan bölgesindeki halifesiydi.

Cehriyye mensupları onun liderliğinde kendi "dârülislâm"ını oluşturarak dinî ve ekonomik işlerini cemaat içinde yürütmeye başladılar. Çin hükümeti bu yapılanmayı kendisi için ciddi tehdit oluşturan gizli bir dinî topluluk olarak değerlendirdi. 1862'de T'ungchih'in kuzeybatılı müslümanları isyan ettiğinde Ma Hualung o bölgedeki bütün müslümanların mânevî lideri konumuna geldi. O da kendini, bütün kuzeybatı bölgesi Çinli müslüman topluluklarının lideri anlamına gelen "tsungta ahung" (büyük imam) olarak görmeye başladı. Tarikatın merkezini Ninghsia bölgesindeki Kinchipao'ya kurdu ve başlattığı isyanı oradan yönetti. Bu isyanı, tarikatın kurucusu Ma Minghsin zamanından beri devam eden dinî-politik bir hareket olarak görmek mümkündür. Daha önce Yunnan'da kuzeybatı bölgesindeki Çinli

müslümanlar baş kaldırmış ve Sultan Süleyman Tu Wenhsiu liderliğinde Tali Sultanlığı'nı kurmuşlardı. Ma Hualung'un başında bulunduğu isyanla bu isyan arasında bir bağ vardı. Ma Hualung'un halifeleri Tali Sultanlığı bölgesinde hem dinî meselelerde hem askerî kampanyalarda oldukça etkili olmuşlar, Ma ve Tu birbirlerine bilgi, silâh ve erzak yardımında bulunmuşlardı.

Yeterli silâhlara sahip bulunmamaları ve tarikata mensup olmayan müslümanların hareketten ayrılarak hükümete destek vermeleri sebebiyle Ma Hualung başarıya ulaşmayıp teslim oldu. Taraftarlarının hayatını kurtarmak için aile mensuplarını orduya teslim etti. Ailenin yetişkin erkekleri öldürüldü. Oğlan çocukları iğdiş edilerek kadınlarla birlikte sürgüne gönderildi. Bir kısmı da Han Çinlileri'nin resmî görevlilerine köle olarak satıldı. Ma Hualung'un fedakârlığı Cehrîler'in katliamını önleyemedi. Kendisi de 13 Ocak 1871'de şehid edildi. Kendisinin ve içlerinde büyük oğlu Ma Yaopang'ın da bulunduğu üç halifesinin başları Beijing'e gönderilerek halka açık yerlerde teşhir edildi. On yıl boyunca Çin'in her tarafında teşhir edildikten sonra Lanchou şehrine getirildi. Ma Minghsin'in neslinden gelen şeyh Ma Yuanchang Riyâzüddin Muhammed Nûr Sıddîkullah'ın yerel yöneticiler nezdindeki teşebbüsüyle Ma Hualung'un başı Changchia chuang bölgesinde Wach'uangkou Camii'nin minberinin altına gömüldü. Daha sonra başı ile cesedi birlikte Shuenhuakang'da defnedildi. "Seyyidüşşühedâ" unvanı verilen Ma Hualung'un kabri bugün Kuzeybatı Çin'de türbe haline getirilmiş olup müslümanlar tarafından ziyaret edilmektedir. Ma Hualung'un serveti sebebiyle hiç kimseye üstünlük taslamadığı ve ayrım gözetmeksizin bütün fakir müslümanlara yardım ettiği nakledilir. Ayrıca çok beliğ hutbeler irad etmesi ve gösterdiği kerametler sebebiyle müridleri tarafından büyük bir velî olarak kabul edilmiş, hatta tarikatın kurucusu Ma Minghsin'den bile üstün görülmüştür.

Ma Hualung'dan sonra Cehriyye silsilesi iki kola ayrıldı. Pei-Shan Pai (kuzeytepe) diye adlandırılan kola Ma Minghsin'in torununun oğlu Ma Yuanchang Riyâzüddin Muhammed Nûr Sıddîkullah, Nanchuan Pai (güneynehir) diye adlandırılan kola da Ma Hualung'un sürgüne gönderilen torunu Ma Chincheng Muhammed Sâdık Hilâlüddin şeyh oldu. Bununla birlikte Çin İslâm tarihinin önemli şahsiyetlerden biri olan Ma Hualung'dan

sonra Çinli müslüman liderlerden hiçbiri onun yerini dolduramamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Henri D'Ollone, Recherches sur les musulmans chinois, Paris 1911, s. 263-278; Huimin Chi-yi (ed. Shou-yi Bai), Shanghai 1953, III-IV; Ganning-qing Shilüe (ed. Shouqi Mu), Taipei 1972, VI-VII; Chengzhi Zhang, Xin Ling Shi, jiekai jehelinye de Shengyu zhi Mi, Taipei 1977; Ma Tong, Zhongguo yi-silan Jioapai yu Menhuan Zhidu Shilüe, Yinchuan 1995; Chang-Kuan Lin, Zhongguo Huijiao zhi Fazhang ji qi Yündong, Taipei 1996, s. 99-103, 114-118.

N. Chang-Kuan Lın

MÂ LÂ YESEU’l-MUHADDİSE CEHLÜH

(ما لا يسع جهله)

Meyyânişî (ö. 581/1185) tarafından kaleme alınan usûl-i hadîse dair eser

(bk. MEYYÂNİŞÎ).

MA LIANYUAN

(ö. 1903)

Çinli müslüman âlim ve eğitimci.

1840'larda, Orta Asya (Dayin) menşeli geleneksel "ahung" (din âlimi, hoca) ailesinin çocuğu olarak Yunnan'ın ortalarında bulunan Xinxing ilçesinde (günümüzde Yuxi) doğdu. Diğer Çince ismi Zhiben, İslâmî adı ise Nûrulhak'tır. Kendi ifadesine göre ailesi, Hz. Muhammed'in torunu olan Buhara Sultanı Abdülmelik b. Abdülazîz'in yirmi birinci neslinden gelmektedir.

Çocukluğunda babasının yanında Arapça, Farsça ve Çince kitaplar okuyarak İslâmiyet'i öğrendi. Yirmi iki yaşında Hexi Müslüman Cemaati'nin ahungu olarak tayin edildi ve onlara ileri seviyede İslâmî dersler verdi. Bu dönemde Yunnan'da siyasî karışıklıklar ortaya çıkmış ve pek çok din âlimi cami ve medreselerden ayrılarak hükümetin hizmetine girmişti. Ülkeyi terkeden Ma Lianyuan, 1869'da hocası Ma Dexing'in yolunu takip ederek dayısıyla

beraber hacca gitti. Mekke'de iki yıl kalıp İslâmî bilgisini ilerletti ve çeşitli ülkeleri dolaşarak âlimlerle görüştü. 1872'de ülkedeki İslâmî direnişin sona erdiği bir sırada Yunnan'a döndü. Bu sırada cami ve medreseler kapatılmış, yakılıp yıkılmış ve çok sayıda dinî lider öldürülmüştü. Babasının işini üstlenerek İslâmî eğitimi tekrar ihya etmeye çalışan Ma Lianyuan, bilgisinin derinliği ve gayretleri sayesinde Yunnaneseli müslümanlardan destek gördü. Diğer İslâm ülkelerinde uygulanan eğitimi kendi bölgesinde uygulamaya çalıştı. Daha kapsamlı bir sistem kurarak Yunnan'ı Çin'deki üç önemli İslâm eğitim merkezinden biri haline getirdi (diğer ikisi Shanxi ve Shandong). Modern bir İslâm okulu olarak eğitim veren bu kurum Güneydoğu Çin'den gelen müslüman talebelerin ilgi odağı oldu.

Üç aşamalı eğitim veren okulda temel ve orta eğitim aşamaları genel dinî dersleri içermekte, yüksek sınıfta ise öğrencilere ahung olmaları için özel

bir eğitim verilmekteydi. Altı-on üç yaş arası çocuklara uygulanan temel eğitimin müfredatı Kur'ân-ı Kerîm'in öğretilip ezberletilmesiyle temel dinî derslerden oluşmakta, orta öğretimde Arapça gramer bilgilerinden başlayarak Kur'an âyetleri ve fıkıh öğretilmekteydi. Dört veya altı yıl süren yüksek öğrenim bölümünde ise şu eserler okutulmaktaydı: Tefsîrü'l-Celâleyn, Şerḥu'l-Viḳāye (Sadrüşşerîa), ʿAḳāʾidü'n-Nesefî, el-Beyân (Sekkâkî'nin Miftâḥu'l-ʿulûm'una Sa'deddin et-Teftâzânî'nin yazdığı şerh) ve Molla Câmî (el-Fevâʾidü'ż-Żiyâʾiyye, Abdurrahman-ı Câmî). Yenilikçi bir kişiliğe sahip olan Ma Lianyuan eğitimde klasik metinleri gözden geçirerek basitleştirmeye, dil bilgisi kurallarını sistemleştirmeye çalıştı. Ayrıca kadın eğitimine önem vererek müslüman kadınlar için İslâmî kitapçıklar dizisi hazırladı.

Altmış yaşında Yunnan'dan ayrılan Ma Lianyuan önce Burma'ya gitti, oradan bir süre hocalık yaptığı ve bazı eserlerini Arapça ve Farsça olarak bastırdığı Hindistan'a geçti. 1903 yılında Hindistan'ın kuzeyindeki Kanpûr'da (Cawnpore) vefat etti. Çin'i niçin terkettiği bilinmemekte, bazı kaynaklarda mezhep çatışmaları yüzünden yurdundan ayrılmak zorunda kaldığı ifade edilmektedir. Yunnan'daki İslâm eğitimi kurumları varlığını Ma Dexing'e borçlu olmakla birlikte onları geliştiren ve standart kurumlar haline getiren Ma Lianyuan olmuştur. Onun ayrılmasından sonra Yunnan'da İslâm eğitimi büyük bir gerileme sürecine girmişse de eğitim müessesesi cumhuriyet döneminin sonlarına kadar ayakta kalmıştır. Ma Lianyuan'ın Çin'deki müslüman gençlere İslâmî kimliğin aktarılması idealine önemli katkıları olmuştur. Ma Lianyuan çoğu Arapça ve Farsça olmak üzere yirmi kadar eser kaleme almıştır. Çince yazılmış iki eserinden biri Haitie Shijie başlığını taşımakta ve bazı Kur'an âyetlerinin tefsirini içermektedir. Diğeri ise bir hıristiyan misyonerine karşı yazdığı Bianli Mingzhen Yulu adlı reddiyedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ma Lianyuan, "Da Zhaxue Xu", Zhongguo Islanjiaoshi Cankao Ziliao (ed. Li Xinhua et al.), Yinchuan 1988, s. 593; Na Zhong, "Qingdai Yunnan

Musilin dui Yisilan di Jiaoxue yu Yenjiu”, Qingdai Zhongguo Isilanjiao Lunji, Yinchuan 1981, s. 124-125; Na Guoxiang, “Jintang Jiaoyujia Ma Lianyuan”, Yunnan Huizu Shehui Lishi Diaocha, Kuming 1987, IV, 96-99; Pang Shiqian, “Zhongguo Huijiao Shiyuan Jiaoyu zhi Yiange yu Keben”, Yugong, VII/4 (1937), s. 128-130; Bai Shou’i, “Ma Lianyuan, Wang Kuan, Ma Wanfu”, Zhongguo Musilin, II/3 (1982), s. 3-4.

N. Chang-Kuan Lın

MA MINGHSIN

(1718-1781)

Nakşibendiyye-Cehriyye tarikatının kurucusu Çinli âlim ve mutasavvıf.

Kuzeybatı Çin'de Kansu eyaletinin Jiezhou şehrinde müslüman fakir bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. İslâmî adı İbrâhim Vikāyetullah'tır. Kaynaklarda Azîz veya Muhammed Emîn diye anıldığı da kaydedilir. Henüz doğmadan babası öldü, çocuk yaşındayken annesini kaybetti. İlk eğitimini cami imamı olan amcasından aldı, bu sırada caminin temizlik işlerine yardımcı oldu. 1728'de amcasıyla birlikte hac yolculuğuna çıktığı sırada Buhara'da şiddetli kum fırtınasına yakalandığı, bu sırada amcasını kaybettiği, çaresiz bir haldeyken kendisine bir şeyhin yardım ettiği ve daha sonra da Arabistan'a gönderdiği nakledilir. Bu durumda onun ilk tasavvufî eğitimini Buhara'da gördüğü söylenebilir. Ebû Alamah Abdülkādir (Guan Liye) isimli bir müridi tarafından kaleme alınan yarı biyografik Rashah adlı eserde amcasıyla birlikte güneydeki ipek yolunu kullanarak Çin'in güneybatısındaki Yunnan, Burma ve Hindistan yoluyla Arabistan'a gittikleri kaydedilmektedir.

Öğrenimini tamamlamak için uzun süre İslâm ülkelerinde dolaşan Ma Minghsin'in (Mingxin) hangi ülkelere gittiği ve nasıl bir dinî eğitim aldığı hususunda kaynaklarda yeterli bilgi yoktur. Ancak Yemen'de eğitim gördüğü ve Mısır'a geçerek Ezher'de okuduğu bilinmektedir. Onun Nakşibendiyye tarikatına Orta Asya'da girmiş olabileceği ileri sürülmektedir. Yemen'de iken Abdülhâlıḳ b. Zeyn el-Mizcâcî ile Zebîd bölgesinde temas kurduğu da düşünülebilir. Abdülhâlıḳ'ın tarikat silsilesinin muhtemelen İbrâhim b. Hasan el-Kûrânî vasıtasıyla Medineli Şeyh Ahmed el-Kuşâşî'ye ulaştığı, Kuşâşî'nin birçok tarikatın yanı sıra Nakşibendiyye'den de icâzetli olduğu bilindiğine göre Ma Minghsin'in bu silsileyle Nakşibendiyye'ye bağlandığı da söylenebilir.

Muhammed Hayât es-Sindî, İbrâhim b. Hasan el-Kûrânî, Şah Veliyyullah gibi şahsiyetler tarafından temsil edilen dini ihya hareketinin etkisi altında

kalması muhtemel olan Ma Minghsin on yedi yıl sonra memleketine döndüğünde Çin müslümanlarını, Han Çinlileri'nin dinî geleneklerinin etkisi altında kalıp doğru yoldan sapmakla suçladı. Camilerin Çin ibadethaneleri gibi inşa edilmesine karşı çıktı ve tezyinatının sade olmasında ısrar etti. Mensuplarının Han Çinlileri'nin cenaze âdetlerini uygulamalarını yasakladı. Müslümanın sade bir hayat yaşaması ve hayatını yalnızca İslâm toplumuna adaması gerektiğini vurguladı. Onun bu anlayışı Çin'in mahallî âdetleriyle İslâm'ın sentezini engelledi.

Ma Minghsin'den önce Çin'de Nakşibendiyye tarikatı mensupları hafî zikir icra ediyor, tarikat da bu sebeple Hafiyye diye anılıyordu. Ma Minghsin baş ve kolların sallandığı cehrî zikir uygulamasını benimsemiş, bundan dolayı tarikatına Cehriyye adı verilmiştir. Bazı araştırmacılar onun Ahmed Yesevî'ye ulaşan bir silsilesinin olduğunu ve cehrî zikri Yesevî'nin uyguladığı "zikr-i erre" sebebiyle benimsemiş olabileceğini, hatta onun Çin'de hem Nakşibendiyye hem Yeseviyye kurallarını öğrettiğini ileri sürmüşlerdir. Hafiyye koluna mensup Nakşîler, muhtemelen daha önce bazı Nakşibendiyye kollarında cehrî zikrin uygulandığını bilmedikleri için Ma Minghsin'in bu uygulamasını eleştirmişlerdir.

Kendisini Çin'in en büyük ve en son şeyhi olarak gören, hakikate ancak şeriatla tarikat birleştirildiği takdirde ulaşılabileceğini söyleyen Ma Minghsin, bir tarikat şeyhi olmanın yanı sıra İslâm toplumunun siyasal ve sosyal anlamda lideri kabul edildi. Liderlik için akrabalık yerine

ehliyeti ve liyakati şart koşması ve bunun gerçek İslâmî prensip olduğunu söylemesi, Çin'de müslüman topluluklara karşı bir meydan okuma ve önceki sistemi savunanlara karşı bir hakaret olarak görüldü. Çünkü bu, liderlerin kabile içinden seçilmesi uygulamasını kaldırmak mânasına geliyordu. Onun görüşü Kuzeybatı Çin müslüman topluluğu içinde büyük huzursuzluklara yol açtı. Çin hükümeti de bu yeni anlayışı, sosyal çalkantılara sebep olacak ve yönetime karşı siyasî tehdit oluşturacak gizli bir teşekkül oluşturma gayreti şeklinde değerlendirerek Ma Minghsin'e ağır zulümler uyguladı. Ma Minghsin 27 Mart 1781'de idam edildi. Onun ölümünü mensuplarının katliamı takip etti. Manchu hükümetinin daha fazla zulmüne engel olmak için başyardımcısı Su Sishi-san diğer Cehrîler'le birlikte ayaklandıysa da başarılı olamadı.

Ma Minghsin’den sonra yerine halifelerinden Ma Hsianch’ang Muhammed Zanbanî İmâmülâlem geçti. Onun ardından posta oturan Ma Mat’in Muhammed Celâl Kutbülâlem, Manchu hükümetinin adaletsiz yönetimine karşı yürüttüğü mücadeleden dolayı tutuklanmak üzereyken yerine oğlu Ma Yite Muhammed Safî Hakīkullah’ı geçirmesiyle tarikatın ilkelerine aykırı bir uygulama başlamış oldu. Ancak Ma Yite’den sonra yerine oğlu Ma Hualung’un geçmesinin Ma Minghsin’in liyakat prensibine uygun olduğu kabul edilmektedir. Ma Minghsin’in kurduğu Cehriyye tarikatı benimsediği cihad ruhuyla İslâm’ın Çin’de daha da derinlere kök salmasını sağlamış, kendisinden sonra halifeleri tarikatı bütün Çin’e yaymaya çalışmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Alamah Abdülkādir (Guan Liye), Reshi-ha-er (trc. Yan Wanbao v.dğr.), Beijing 1993; J. F. Fletcher, “Central Asian Sufism and Maminghsin’s New Teaching”, Proceedings of the Fourth East Asian Altaistic Conference (ed. Ch’en Chiehhsien), Taipei 1973, s. 75-96; a.mlf., “Les ‘voies’ (turuq) a soufies en Chine”, Les ordres mystiques dans l’Islam, cheminements et situation actuelle (ed. A. Popovic - G. Veinstein), Paris1985, s. 13-26; a.mlf., “The Naqshbandiyya and the Dhikr-i Arra”, JTS, I (1977), s. 113-119; a.mlf., “The Taylor-Pickens Letters on the Jahri Branch of the Naqshbandiyya in China”, Central and Inner Asian Studies, III/1 (1989), s. 1-35; D. C. Gladney, Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People’s Republic, London 1991, s. 48-53, 59, 165; Ma Tong, Zhongguo Yi-si-lan Jiao-pai yu Menhuan Zhidu Shilue, Yinchuan 1995; J. N. Lipman, Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China, London 1997, s. 85-91, 95, 99, 103-114; Ma Shuezhi, Jehelinye Daotong Xiao-shi: Kitab el-Cehriyye (Ma Zhongjie et al tarafından Çince’ye kısmen tercüme edilmiştir) [baskı yeri ve tarihi yok]; J. Trippner, “Islamische Gruppen und Gräberkult in Nordwest China”, WI, VII (1961), s. 142-171; J. Ford, “Some Chinese Muslims of the 17th and 18th Centuries”, As.Af., V/2 (1974), s. 144-156; A. D. W. Forbes, “Ma MingHsin”, EI² (İng.), V, 850-852.

MA ZHU

(1640-1709 [?])

Çin'de İslâmî hayatın gelişmesine önemli katkılarda bulunan âlim.

Yunnan eyaletinin batısındaki Zardandan eyaletinin başşehri Yongchang Fu'da doğdu. Çinlileşmiş müslüman bir ailenin çocuğudur. Kendi ifadesine göre Cengiz Han'a katılarak Moğollar'ın hizmetine giren, Kubilay Han tarafından Yunnan eyaletine sivil vali olarak tayin edilen ve 1299'da orada ölen Buharalı kumandan Seyyid el-Ecel Şemseddin Ömer'in on beşinci ve Hz. Peygamber'in kırk beşinci dereceden torunudur. İslâmî adı Yûsuf olan Ma Zhu Çinliler tarafından Wen Bing, Zhong Xiu ve Zhinan Loren diye tanınmaktadır.

Küçük yaşta anne ve babasını kaybettiği için düzenli bir dinî tahsil görmeyen Ma Zhu, ilk öğrenimi sırasında camide yapılan din derslerine devam etmiş olmalıdır. 1657 yılında Yunnan'da Ming hânedanının son hükümdarı olan Yungli'nin sarayında kâtip olarak göreve başladı. 1659'da Yunnan'ın Manchu hânedanı tarafından zaptedilip Ming ailesinin ortadan kaldırıldığı dönemde herhangi bir zarar görmediği anlaşılan Ma Zhu, Yunnan'ın küçük bir kasabasında müslüman bir ailenin yanında öğretmenlik yapmaya başladı.

Ma Zhu 1665 yılında, o dönemde Yunnan eyaletinin en bilgili kişisi sayılan He Guanwu'dan öğrenim görmek üzere Kunmingin batısındaki Wuding'e gitti. Burada kısa zamanda tanınan Ma Zhu bilgisi ve başarısı ile etkili oldu. Halk onu geleneksel Çin klasiklerini ve saray hizmetinde kazandığı devlet adamlığı tercübesini gençlere öğretmekle görevlendirdi. Bu maksatla Konfüçyanist teoriye dayanan, İslâm ahlâkı ile de bezenmiş, Jing Quan adlı politika konusundaki iki ciltlik eserini yazdı. Büyük bir ihtimalle bu safhada çevredeki müslüman cemaatle daha yakın ilişkiler kurmaya başladı.

1669'da seyahat amacıyla Yunnan'dan ayrılarak o dönemde Çin'in her tarafından gelen ilim adamlarının buluştuğu bir yer olan Pekin'e gitti. Ma

Zhu’nun Pekin’e gelişi, Yuan hânedanı devrinden itibaren astronomi bürosunu elinde tutan müslüman âlimlerin bu görevlerinin ellerinden alınıp Cizvit papazlarına verildiği bir devreye rastlıyordu. Bunun sebebi papazların hesapların yanlış yapıldığı yolundaki iddiasıydı. Guo Zi Jian adlı imparatorluk akademisinde öğretim görevi alan Ma Zhu, Pekin’deki çalışmaları esnasında bütün gayretini Arapça ve Farsça yazılmış İslâmî literatürü araştırmaya sarfetti, Konfüçyanizm’den uzaklaşarak tamamen İslâm’a döndü. Onun Pekin’de kaldığı on sekiz yıl zarfında “sevgili dedem” diye bahsettiği Hz. Peygamber hakkında araştırmalarda bulunduğu belirtilmektedir.

İslâm inançlarının yeniden hayata geçirilmesi konusunda Wang Tai-Yü’s’ün hayranı olan Ma Zhu, 1685 yılında kendisine asıl şöhretini sağlayan Qingzhen Zhinan (Gerçek dinin rehberi) adlı eserini tamamladı. Ma Zhu yazdığı bu kitapla Wang’ın eserini aşmaya çalıştı. Bulunduğu akademide yakın arkadaşlık kurduğu Manchu hânedanına mensup Yen prensi vasıtasıyla kitabını imparatora sunmak istediyse de muvaffak olamadı. Ming yöneticilerinin Han Çinlileri’nden olmayan halk üzerindeki Çinlileştirme politikasının, müslüman unsurların yavaş yavaş Çin toplumu ile birleşmesi ve onların diğer müslüman milletlerden kopup kendi dinî hüviyetlerini kaybetmesi sonucunu doğuracağının farkında olan Ma Zhu, buna karşı Çin müslümanları arasında İslâmî anlamda bir dirilişi gerçekleştirmek idealini taşıyordu. Önce İslâm’ın rahatça anlatılıp savunulması imkânını elde etmek amacıyla İmparator Kanxi ile görüşüp İslâm’ı resmen tanımasını sağlama teşebbüsünde bulundu. Bunun için İslâm’ın Çin gelenekleriyle bağdaştığı yolundaki tezini ortaya koydu. Kendisini de aralarında saydığı peygamber nesline değer verilmesini istedi ve daha önce Moğol idarecilerinin geçmişlerine gösterilen muamelenin kendilerinden de esirgenmemesi yönündeki önerilerini saraya iletti. İstekleri saray tarafından kabul edilmeyince Pekin’den ayrıldı. Bundan sonraki hayatını yazı yazmak, çeşitli yerlerdeki müslümanlar arasında seyahatte bulunmak ve onları irşad etmekle geçirdi. Onunla ilgili son bilgi, 1709 yılında dedesi Seyyid el-Ecell’in Kunming yakınındaki mezarını tamir ettirmesi ve hâtırasına yazılı bir mezar taşı diktirmesidir. Ma Zhu, Çin toplumuyla birlikte yaşamaktan doğan krizlerin bir yansıması

olarak Çinli müslüman cemaatlerin ortak sosyal problemleri konusunda önemli yorumlar getiren tek âlim olma özelliğini taşır.

Ma Zhu, yukarıda sözü edilen eserini 1702 yılında tamamlamıştır. İki ilâve bölümü ise 1707 ve daha sonraki yıllarda kaleme almıştır. Eser, müslüman olan ve olmayan kimselere İslâm'ı anlatmak amacıyla klasik Çince ile yazılmıştır. Yazarın Çinlileşmiş bir müslüman olması sebebiyle eser Konfüçyanist bir perspektif ortaya koymaktadır. Kitabın ana konuları başta tevhid ilkesi, diğer iman esasları ve fıkha dair meseleler olmakla beraber onuncu bölümü İslâm dünyasında ortaya çıkan bid'at fırkaları, özellikle Hindistan'dan Yunnan'a geçen ve XVIII. yüzyıl başlarında burada gelişen Kalenderiyye gibi sûfî cereyanlarla ilgilidir. Sözü edilen konuları İslâm'ın Çin'deki tarihini inceleyecek kimselerin dikkatine sunan Ma Zhu, müslümanların Çin halk kültüründen farkına varmadan alıp benimsedikleri gayri İslâmî konulara da temas etmiştir. İslâmî literatürün en önemli Çin klasikleri arasında yer alan çalışmalardan biri olarak kabul edilen bu eser, XIX. yüzyılın ikinci yarısında Yunnanlı âlim Ma Fuchu tarafından yeniden gözden geçirilerek dört bölüm halinde özetlenmiştir. Zhinan Yaoyan veya Rehber'in Özeti adı verilen bu eser Çin müslümanları arasında yayılmış ve çeşitli baskıları yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ma Zhu, Qingzhen Zhinan (ed. Yu Zhenguei), Yinchuan 1988, s. 3, 16, 20, 23; P. D. De Thiersant, Mahométisme en Chine et dans le Turkestan oriental, Paris 1878, II, 364-365; M. A. Viessiere, "Ouvrages chinois mahométans", Mission D'Ollone: Resherches sur les musulmans chinois, Paris 1911, s. 396; Muhammed Mekîn, Naẓra câmiʿa ilâ târîḫi'l-İslâm fi'ṣ-Ṣîn ve aḥvâli'l-müslimîn fîhâ, Kahire 1353/1934, s. 38; Fu Tongxian, Zhonggua Huiojiaoshi, Taipei 1972, s. 157; Fehmi Hüveydî, el-İslâm fi'ṣ-Ṣîn, Küveyt 1401/1981, s. 87; D. D. Leslie, Islamic Literature in Chinese, Late Ming and Early Ch'ing: Books, Authors and Associates, Canberra 1981, s. 35, 84; M. Hartman, "Vom chinesischen Islam", WI, I (1913), s. 178-210; J. Ford, "Some Chinese Muslims of the 17th and 18th Centuries",

As.Af., sy. 61 (1974), s. 148; R. Israeli, “Established Islam and Marginal Islam in China: From Eclecticism to Syncretism”, JESHO, XXI (1978), s. 275-304; Bai Shou’i, “Ma Zhu”, Zhongguo Musilin, III (1981), s. 2; Ma Shinien, “Ma Zhu Nienpu”, Gansu Minzu Yenjiu, V (1982), s. 87, 92; Hajji Yusuf Chang, “The Hui (Muslim) Minority in China: An Historical Overview”, JIMMA, VIII/1 (1987), s. 66; Bedreddin V. L. Hay, “el-Müslimûn fi’ṣ-Ṣîn”, Mevsûʿatü’l-ḥaḍâreti’l-İslâmiyye, Amman 1989, s. 188.

N. Chang-Kuan Lın

MAAN

(معان)

Ürdün'de bir şehir.

Ürdün'ün güneyindeki Cebelüşşerât dağ sırasının doğu eteklerinde deniz seviyesinden 1074 m. yükseklikte kurulmuştur; adının Hz. Lût'un oğlu Maan'dan geldiği söylenir. Bugün İsrail, Suriye, Lübnan, Ürdün gibi ülkeleri kaplayan coğrafyaya Bilâd-ı Şam denildiği dönemde bu bölge ile Hicaz arasında bulunan Maan kuzeyden gelen hac kafilelerinin önemli duraklarından birini teşkil etmiştir. İbn Battûta Maan'ı "Bilâdüşşam'ı Hicaz'a bağlayan son nokta" olarak tanımlar. Maan bölgesi tabiat zenginlikleri açısından çok şanslıdır. Civarında şehre su taşıyan Aynüddevâvî, Aynülcitta gibi birçok akarsu vardır. Şehir tarihte, Arabistan'ı Şam bölgesine bağlayan ticaret yolu üzerinde bir ticaret merkezi olarak ortaya çıkmış ve önemini Fenike, Roma, Bizans, Emevî, Abbâsî, Memlük ve Osmanlı dönemlerinde de korumuştur.

Ortaçağ'da Cüzâm kabilesinin yaşadığı Maan ve civarı, son Bizans valisi Ferve b. Amr'ın, İbn Hişâm ve İbn Sa'd gibi müelliflerin eserlerinde anlatıldığına göre Hz. Peygamber zamanında müslüman olması ve Bizanslılar tarafından öldürülmesiyle İslâm tarihinde yer işgal etmeye başlamıştır. Şehir ve çevresi XIV. yüzyılda İbn Battûta ve XVII. yüzyılda Evliya Çelebi tarafından gezilmiştir. Evliya Çelebi "Evsaf-ı menzili kal'â-yı Maan" başlığı altında şehrin hac yolu üzerinde önemli bir durak olduğunu ve bir kale ile güvenliğe kavuşturulduğunu anlatır. O dönemde Kudüs sancağına bağlı bulunan Maan kasabasında üç cami, bir hamam vardı ve burada oturanların asıl görevi hacılara hizmet vermekti. Evliya Çelebi ayrıca yakınlardaki âb-ı hayât dediği su kuyularından bahseder. Maan Osmanlı yönetiminin sonlarına doğru Şam sancağına bağlı bir kaza merkezi, ardından merkezi Kerek olan ve Kerek veya Maan adıyla anılan bağımsız bir sancak haline getirilmiş; Salt, Maan, Tâfile adlarında üç kaza ile bir nahiye ve yirmi beş köyü içine almıştır. Kızıldeniz'in Akabe ve Eyle limanlarında sona eren dünya deniz ticareti Maan üzerinden kuzeydeki

Kerek ve Amman'a, oradan da Irak şehirlerine ulaşma imkânı bulmaktaydı. Ayrıca Hicaz demiryolunun Maan-Tebük üzerinden Medine'ye varması şehrin önemini arttırıyordu. Hac kervanlarının korkulu rüyası olan Urbân soyguncuları Maan ve çevresinde barınırdı. Geç Osmanlı döneminde bunlar genelde hoş tutulmuş ve Mekke-Medine surreleri gibi onlara da Urban surresi dağıtılarak gönülleri alınmıştır.

I. Dünya Savaşı sırasında 1915 yılı Ocak ayında Maan'da toplanan Osmanlı kuvvetleri, kuzeybatıda Bi'rüssebi' ve Kudüs taraflarına doğru kontrolü bir süre elde tutmayı başardılar. Fakat 1916 yazında Osmanlı Devleti'ne karşı isyan eden Mekke Emîri Şerîf Hüseyin ve oğulları Ali, Abdullah, Faysal burayı ele geçirip bir üs olarak kullandılar ve tren hatlarını havaya uçurarak Şam tarafından askerî destek gelmesini önlediler. Daha sonra da Ürdün Kralı Abdullah b. Hüseyin, Medine'yi zaptetmesinin ardından Maan'ı bir süre için üs olarak kullandı. Şerîf Hüseyin'in oğlu Ali devlet idaresini kardeşi Abdullah'a devrettiğinde Maan ve Akabe kesin biçimde Ürdün'e katıldı (1925).

Günümüzde Maan, Ürdün Hâşimî Krallığı'nda aynı adı taşıyan bir idarî bölgenin (muhafaza) merkezidir. Bölge 36.141 km²'lik bir alanı kaplar ve nüfusu 110.000 civarındadır (2003 tah.). Maan şehri ise 32.000 kadar bir nüfusa sahiptir. Kuzeybatısında yer alan, eskiden Nabatîler'in başşehri olan Petra kalıntıları bölgeye önemli sayıda turist çeker.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. F. Wüstenfeld), Göttingen 1858-60, s. 591-592, 792; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 262, 281; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 185; Muhammed b. Abdullah el-Ezdî, Târîḫu fütûḥi'ş-Şâm (nşr. Abdülmün'îm Abdullah Âmir), Kahire 1970, s. 29; İbn Battûta, er-Riḥle, Kahire 1322/1904, I, 80; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 584-585; Abdul-Karim Rafeq, The Province of Damascus: 1723-1783, Beirut 1966, s. 64, 213; Hamed el-Câsir, Fî Şimâli ġarbi'l-Cezîre, Riyad 1970, s. 45, 179; Birinci Dünya Harbinde Türk Harbi: Sina-Filistin Cephesi, Ankara 1979, s. 50-51,

75, 176-177, 192, 797; R. Shick, “The Settlement Pattern of Southern Jordan”, The Byzantine and Early Islamic Near East, New Jersey 1994, s. 133-170; The Middle East and North Africa, London 1997, s. 611-612; Walter E. Kaegi, Bizans ve İlk İslam Fetihleri (trc. Mehmet Özay), İstanbul 2000, s. 109-115; Sa‘d Ebû Diye, “Târîḫ ve uṣûlü’l-ʿaşâʾiri’l-Ürdüniyye min ḫilâli’l-veşâʾiḳi’l-ʿOşmâniyye: Maʿân”, el-Mecelletü’t-târîḫiyyetü’l-ʿArabiyye fi’d-dirâsâti’l-ʿOs̱mâniyye, sy. 11-12, Zağvân 1995, s. 7-30; Kāmûsü’l-a‘lâm, V, 3845; VI, 4318; N. Elisséeff, “Maʿān”, EI² (İng.), V, 897-898.

Mustafa L. Bilge

MAARİF

(معارف)

Sultan Veled’in (ö. 712/1312) Farsça tasavvufî eseri

(bk. SULTAN VELED).

el-MAÂRİF

(المعارف)

İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) tarih ve ensâb ağırlıklı bilgiler içeren ansiklopedik eseri.

Müellif, el-Maʿârif'in mukaddimesinde kitabını belli bir kültür düzeyine yükselen, ilim ve iktidar ehlinin meclislerine katılan kimselerin tarih, ensâb vb. konulardaki ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla kaleme aldığını ifade etmektedir. Eserin, bu alana dair ilk çalışma olmamakla birlikte genel kültüre dair bilgileri el-Maʿârif adıyla içeren ilk telif olduğu belirtilmektedir (el-Maʿârif, neşredenin girişi, s. 63-64).

Muhtevası ve telif ediliş amacı hakkında kısa bilgilerin yer aldığı mukaddimeden sonra kitabı yirmi bölüm halinde incelemek mümkündür. Birinci bölümde Tevrat'ın birinci kitabına, ayrıca Vehb b. Münebbih'ten gelen rivayetlere dayanılarak evrenin yaratılışı hakkında mâlûmat verildikten sonra Hz. Âdem'den itibaren Îsâ'ya kadar otuza yakın peygamberden bahsedilir. Hz. Muhammed'in hayatına ayrılan ikinci bölümde, içlerinde Varaka b. Nevfel ile Kus b. Sâide'nin de bulunduğu bi'set öncesi Hanîf dini mensuplarından sekiz kişinin ismine ve bazı niteliklerine yer verilir, ardından Resûlullah'ın nesebine hazırlık olmak üzere Arap ırkının şeceresi geniş biçimde anlatılır, Resûl-i Ekrem'in baba ve anne tarafından nesebi verilir. Hz. Peygamber'in zevceleri ve çocuklarının isimleri sıralanıp onun hayatı hakkında bir kronolojiden sonra Bedir, Uhud ve Hendek gazveleriyle diğer savaşlara temas edilir.

el-Maʿârif'in üçüncü bölümü ashaba ayrılmış olup aşere-i mübeşşerenin ardından 130 civarında sahâbînin hayatı anlatılmıştır. Kitabın en geniş kısmını teşkil eden bu bölümde sahâbîlerin biyografilerine kısa bakışlar yapılmıştır. Dördüncü bölümde Emevî ve Abbâsî halifelerinin, beşinci bölümde eşraftan veya iktidar sahibi olanlarla bunlara karşı isyan edenlerden kırka yakın kişinin hayatına temas edilmiş, altıncı bölümde tâbiînden ve onlardan sonra gelen meşhur şahıslardan 140 kadarının

biyografisi verilmiştir. Ashâbü'r-re'ye ayrılan yedinci bölümde İbn Ebû Leylâ, Ebû Hanîfe ve bazı öğrencileri, Evzâî, Süfyân es-Sevrî ve Mâlik b. Enes'ten oluşan dokuz şahsiyetin, sekizinci bölümde ashâb-ı hadîsten kabul edilen 100'e yakın kişinin hayat hikâyesi anlatılmıştır. Sonraki bölümlerde kıraat âlimleri, mûsiki icra edenler, neseb âlimleri, şiir râvileri ve meşhur muallimler konu edinilmiştir. el-Maʿârif'in on dördüncü bölümünde birbirine küsüp hayatları boyunca konuşmayan, içlerinde bazı sahâbî ve tâbiîlerin de bulunduğu on dört kişiden söz edilmiş, on beşinci bölümde "el-evâil" başlığı altında çoğu İslâm döneminde olmak üzere tarihte gerçekleştirilen elliyi aşkın "ilk"e temas edilmiş (bu bölüm müstakil bir kitap olarak da yayımlanmıştır [nşr. Muhammed Bedreddin el-Kahvecî, Dımaşk 1407/1987]), aynı bölümde Kâbe, Beytülmakdis, Mescidi Nebevî, Basra, Kûfe ve Dımaşk mescidleri kısaca anlatılmıştır. On altıncı bölümde ilk büyük fetihlerin ve fâtihlerin listesi verilmiş, fetihlerin barışçı yollarla mı yoksa zor kullanılarak mı gerçekleştiği kaydedilmiştir.

Kitabın on yedinci bölümü değişik konulara ayrılmıştır. Bunların içinde ashaptan itibaren otuzu aşkın meşhur kişinin meşgul olduğu zanaat ve meslekler, yine meşhurlardan özürlü olanlar, benzer bazı özelliklere sahip bulunanlar sayılabilir. On sekizinci ve on dokuzuncu bölümlerde on beş kadar itikadî mezhebin kısa tanıtımı yapılmış, yirminci bölüm Yemen, Hîre ve otuz kadar Acem hükümdarının kısa biyografisine ayrılmıştır.

Genel kültür alanında bir el kitabı niteliği taşıyan el-Maʿârif'in kaynakları içinde İbn İshak'ın es-Sîre'si ile Vâkıdî'nin el-Meġāzî'si yer almakta, ayrıca el-Maʿârif ile Muhammed b. Habîb'e ait (ö. 245/860) el-Muḥabber'in muhtevaları arasında önemli benzerlikler olduğu dikkat çekmektedir (el-Maʿârif, neşredenin girişi, s. ş-ḫ, 69-70). Kitabın, mukaddimesinde belirlenen esaslara göre ele alınıp alınmaması gereken konuların seçimi ve ölçülü bilgi verilmesi hususunda başarılı olduğu söylenemez. Eserde yer yer Tevrat'tan ve bol miktarda Vehb b. Münebbih gibi İsrâiliyat türü rivayetler nakleden kişilerden eleştiri süzgecinden geçirilmeden, ayrıca başta Kur'an olmak üzere sağlam İslâm literatürüyle mukayese edilmeden yapılan nakiller tenkit konusu olmuştur (s. 110-115).

el-Maʿârif'in ilk neşrini Ferdinand Wüstenfeld yapmış (Göttingen 1850; Osnabrück 1977), daha sonra bu neşir Muhammed İsmâil es-Sâvî ve Osman

Halîl tarafından tashih edilerek tekrarlanmıştır (Kahire 1353/1934). Kitabın diğer bir neşrini Servet Ukkâşe gerçekleştirmiştir (Kahire 1960, 1969, 1981, 1992). Hasan Ege eseri el-Ma'ârif: Nebîler ve Sahâbîlerin Sîreti adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul, ts.).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe); ayrıca bk. neşredenin girişi, s. ¦-Å, 63-64, 69-70, 110-115; Mes'ûdî, Mürûcü'z̠-z̠eheb (Meynard), II, 442; İshak Mûsâ el-Hüseynî, İbn Ḳuteybe (trc. Hâşim Yâgī), Beyrut 1980, s. 59, 61, 69, 87-94; M. Zağlûl Sellâm, İbn Ḳuteybe, Kahire 1980, s. 48-50; Ahmed Abdülbâkī, Min aʿlâmi'l-ʿulemâʾi'l-ʿArab fi'l-ḳarni's̠-s̠âlis̠i'l-hicrî, Beyrut 1990, s. 137 vd.; Abdülazîz ed-Dûrî, ʿİlmü't-târîḫ ʿinde'l-ʿArab, Beyrut 1993, s. 54; G. C. Anawati, "Textes arabes anciens édités en Egypte au cours des années 1959 et 1960", MIDEO, VI (1959-61), s. 235-240; Hüseyin Varol, "İbn Kuteybe ve Eserleri", EAÜİFD, sy. 6 (1986), s. 147; Bahaüddin Varol, "İbn Kuteybe: Hayatı, Eserleri ve İslam Tarihçiliğindeki Yeri", SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sy. 5, Konya 1999, s. 266-268; Zülfikar Tüccar, "Edebü'l-kâtib", DİA, X, 410-411.

Zülfikar Tüccar

MAÂRİF

(معارف)

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin babası Bahâeddin Veled'in (ö. 628/1231) Farsça tasavvufî eseri.

Bahâeddin Veled'in nasihat ve vaazlarıyla sohbet meclislerinde kendisine sorulan sorulara verdiği cevapların bir araya getirilmesinden oluşan eserin hangi tarihte derlendiği bilinmemektedir. Ancak Bahâeddin Veled ders vermeye başladığı sıralarda yirmi beş-otuz yaşlarında olduğuna göre 575-586 (1179-1190) yılları arasında yazıldığı söylenebilir. Eserin 156. bölümünün 603-606'da (1206-1209), 227. bölümünün 600'de (1203) kaleme alındığı anlaşılmaktaysa da bölümlerin düzenlenmesine ne zaman ve kimin tarafından başlandığı belli değildir. Bununla birlikte Mevlânâ'nın da eseri okuduğu dikkate alınarak bu dönemde bir bölümünün derlenmiş olduğu söylenebilir. Bahâeddin Veled'in sözleri önceleri tek cilt halinde toplanmışken 965'te (1558) Alâyî b. Muhib eş-Şîrâzî adlı İranlı bir Mevlevî dervişi diğer metinleri de bir araya getirerek 268 bölümden meydana gelen üç ciltlik bir eser ortaya koymuştur.

Maʿârif'in her bölümünde bir veya birkaç âyetin işârî tefsiri yapılmıştır. Meclise katılanların konuyu anlamasını kolaylaştırmak için âyetler açık ibarelerle ve temsiller verilerek yorumlanmıştır. Bahâeddin Veled'in bu metodu kendisinden önce Sülemî ve Kuşeyrî, kendisinden sonra Sadreddin Konevî ve Abdürrezzâk el-Kâşânî gibi mutasavvıfların metodundan farklılıklar gösterir. Eserin önemli bir yönü de kelâm meselelerinin mutasavvıf gözüyle çözülmeye çalışılmış olmasıdır. Bu konuların daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla temsilî örnekler verilip kelâm ilminin zor meseleleri kolay hale getirilmeye gayret edilmiştir. Kitapta yetmişe yakın hadis zikredilmiş ve yorumları yapılmıştır.

Kendini sürekli Allah ile mânevî ilişki içinde hisseden Bahâeddin Veled'in bazan kusurlarını da itiraf etmesine rağmen ifadelerinde Mevlânâ gibi alçak gönüllü ve hoşgörülü olmadığı, felsefe âlimleri ve kelâmcılara karşı çok sert

davrandığı, o dönemde felsefe ve kelâmı temsil eden Fahreddin er-Râzî'yi ağır bir şekilde eleştirdiği görülmektedir. Yeri geldikçe anlattığı bazı olaylar eseri dönemin tarihi bakımından da önemli kılmaktadır.

Maʿârif her tabakadan insanın katıldığı meclisleri yansıttığı için ifade yönünden sade ve konuşma üslûbuna yakındır. Nesirde dönemin Belh Farsçası çok güzel kullanılmış, çeşitli terkip ve tabirlerle zenginleştirilmiştir. Eserin üslûbuna özellikle dikkat çekilmiş, bu üslûpla yazılmış başka bir Farsça eserin bulunmadığı kaydedilmiştir.

Ahmed Eflâkî, Şems-i Tebrîzî ile tanışıncaya kadar Maʿârif'in Mevlânâ'nın elinden düşmediğini (Âriflerin Menkıbeleri, I, 168), ancak Şems'in ona eseri okumasını yasakladığını (a.g.e., II, 82) kaydeder. Bununla birlikte Mevlânâ'nın eserde yer alan düşünceleri Mes̱nevî'de geniş şekilde işlediği görülmektedir. Bu açıdan kitap Mes̱nevî'nin kaynakları arasında sayılabilir.

Maʿârif, Süleymaniye (Ayasofya, nr. 1716) ve İstanbul Üniversitesi (FY, nr. 602, 1274) kütüphanelerindeki nüshalarına dayanılarak Bedîüzzaman Fürûzanfer tarafından Maʿârif Mecmûʿa-i Mevâʿiẓ ü Süḫan-ı Sulṭânü'l-ʿulemâʾ Bahâʾeddîn Muḥammed b. Ḥüseyin Ḫaṭîbî-yi Belḫî adıyla ve geniş bir önsözle birlikte yayımlanmıştır (I, Tahran 1333 hş.; II, 1338 hş.). Bu neşirde I. cilt üç bölümden meydana gelmektedir. Fürûzanfer II. cildin muhtevasını dördüncü bölüm diye adlandırmış ve bu bölümün gerçekte Maʿârif'in en önemli bölümü olduğunu ve diğer üç bölümün çekirdeğini oluşturduğunu belirtmiştir. Eser daha sonra yeniden basılmıştır (Tahran 1352 hş.).

BİBLİYOGRAFYA

Bahâeddin Veled, Maʿârif (nşr. Bedîüzzamân Fürûzanfer), Tahran 1333-38 hş.; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 1-42; Eflâkī, Âriflerin Menkıbeleri, I, 168; II, 82; Safâ, Edebiyyât, II, 1019-1022; Abdülbaki Gölpınarlı, Mevlânâ Celâleddin, İstanbul 1985, s. 22-26; M. Nüvid Bâzargân - Enîse Berhâh, "Bahâʾeddîn Muḥammed Veled", Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1377

hş., IV, 675-677; Bedîüzzaman Fürûzanfer, Mevlâna Celâleddin (trc. Feridun Nafiz Uzluk), İstanbul 1997, s. 450-456; Nazif Şahinoğlu, “Bahâeddin Veled”, DİA, IV, 462.

Rıza Kurtuluş

MAÂRİF

(معارف)

1891-1896 yılları arasında yayımlanmış haftalık fen ve edebiyat dergisi.

Türk matbaacılığında ve yayın hayatında önemli bir isim olan Kaspar'ın, ilk sayısını 26 Muharrem 1309'da (1 Eylül 1891) neşrettiği Maârif, II. Abdülhamid döneminin diğer dergileri gibi "siyâsiyattan mâada her şeyden bahseden" bir dergidir. Perşembe günleri çıkan ve Ahmed Nâci'nin imtiyaz sahibi göründüğü dergi genellikle on altı, Kaspar'ın ölümünden sonra (sy. 135) sekiz sayfa olarak ve çift sütun üzerine çıkmış, otuz beş sayılık son dönemde yine on altı sayfa yayımlanmıştır. Son sayısı 10 Eylül 1896'da çıkan derginin yirmi altı sayı kabul edilen her cildinde sayfa numaraları teselsül ederek 204 + 35 = 239 sayıda 3400 sayfaya yaklaşan bir koleksiyon oluşturmuştur.

II. Abdülhamid döneminin maarif politikası paralelinde Batı dünyasındaki keşifler, icatlar, sergiler; astronomi, tıp vb. teknik alanlardaki gelişmelerle ekonomi, eğitim, psikoloji, spor konularına da yer veren Maârif'te, özellikle Kaspar'ın ölümünden sonra İbnürrıfat Sâmih (Sâmih Rıfat) ve İsmâil Safâ'nın yönetiminde edebiyat meseleleri ağırlık kazanmıştır. Dergide şiir, mensur şiir, hikâye ve edebî mülâhazaları çıkan başlıca yazarlar şunlardır: Mehmed Celâl, İbnürrıfat Sâmih, İsmâil Safâ, Abdülhak Hâmid, Recâizâde Mahmud Ekrem, Cenab Şahabeddin, Tevfik Fikret, Ahmed Vefâ, Fâik Esad, Mehmed Ali Ayni, Müstecâbîzâde İsmet, Midhat Bahârî, Muallim Nâci, Muallim Feyzi, Muhyiddin Râif (Yengin), Ahmed Remzi (Akyürek), Receb Vahyi, Rıza Tevfik, Ahmed Râsim, Ali Kâmî (Akyüz), Nazîmâ, Ali Nusret, Âvanzâde Süleyman.

Fransız yazarlarından Guy de Maupassant, G. Ohnet, Emil Zola, Abbé Prévost'dan tercüme hikâye ve romanların da yer aldığı dergide Mehmed Atâ Bey'in Paul et Virginie tercümesi Fransızca orijinal metniyle beraber verilmiştir. Yerli ve yabancı yazarların biyografileri, edebiyat üzerine teori ve tenkit yazıları yanında Maârif imzasıyla sekiz sayı süren "Ural ve Altay

Lisanları” ve İsmâil Safâ’nın “Mülâhazât-ı Edebiyye”leri de yayımlanmıştır. Dinî konular arasında ramazan ve bayram özel sayıları dışında mezhep imamlarının hayatı, fıkhî bahisler, Rıza Tevfik’in Ali Rıza Tevfik imzasıyla İbn Haldûn üzerine yedi sayı, A. Şâkir ve Nüzhet imzalarıyla yirmi sekiz sayı süren Seyyid Şerîf el-Cürcânî’den “Ta‘rîfât-ı Seyyid” tercümesi bulunmaktadır.

Bütün koleksiyonda yerli ve yabancı şahsiyetlere, ilginç olaylara, hikâye ve roman illüstrasyonlarına, şehirlere ve meşhur yapılara, fennî konulara ait olmak üzere 500’den fazla gravür ve çizim vardır. Maârif’in, çoğu dergide yayımlanmış yazı ve tefrikalardan oluşan “Küçük Kitaplar” adlı bir yayın serisi de olmuştur. Derginin tam koleksiyonu Hakkı Tarık Us Kütüphanesi’nde bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Erdoğan Erbay, Maârif Mecmuası Tafsilli Fihrist ve Bütün Şiirler (yüksek lisans tezi, 1991), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ali Birinci, “Kitapçılık Tarihimizden Bir İsim: Kaspar Efendi”, Kebikeç, sy. 1, Ankara 1995, s. 32-33 (aynı yazı için bk. Ali Birinci, Tarihin Gölgesinde Meşâhir-i Meçhuleden Birkaç Zat, İstanbul 2001, s. 272-274); Tanju Oral, “Maârif”, TDEA, V, 108.

M. Orhan Okay

MAÂRİF-i UMÛMİYYE NEZÂRETİ

Osmanlı Devleti'nde 1857'de kurulan ve Cumhuriyet döneminde Maarif Vekâleti adını alan teşkilât.

Nezâretin tarihî gelişimi II. Mahmud dönemine kadar iner. II. Mahmud, 1824 yılında ilköğretimi mecburi hale getirmişse de hemen ardından çıkan iç karışıklıklar yüzünden bu karar uygulanamadı. 1838'de konu daha etraflı bir şekilde ele alındı. Sıbyan, rüşdiye ve mekâtib-i âliye olmak üzere üç aşamalı olarak düzenlenmesi düşünülen eğitimin koordinasyonunu sağlamak için kurulan Mekâtib-i Rüşdiyye Nezâreti'ne İmamzâde Esad Efendi tayin edildi. Bu sırada herhangi bir rüşdiye mektebi mevcut değildi. 1839'da devlet memuru yetiştirmek amacıyla Mektebi Maârif-i Adliyye ve Mektebi Ulûm-i Edebiyye açılarak İmamzâde'nin yönetimine verildi.

Sultan Abdülmecid, 1845'te Bâbıâli'yi ziyaretinde askerî olanların dışında hiçbir reformun istenilen düzeyde olmadığını belirterek bu meselenin çözümü için okulların açılmasını istedi. Bunun üzerine Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye, mahalle mekteplerinin düzene konmasıyla ilgili ayrıntıları görüşmek amacıyla Meclisi Muvakkat'in kurulmasını kararlaştırdı (1 Mart 1845). Haftada iki gün toplanan meclisin çalışma yeri Bâbıâli'ydi. Meclis, biri eğitimin temelini oluşturan sıbyan mekteplerinin ıslahına, diğeri orta dereceli okulları oluşturmak üzere rüşdiye mekteplerine ve üçüncüsü yüksek ilimlerin tahsil edileceği bir dârülfünun kurulmasına dair üç lâyiha hazırladı; ayrıca eğitim işleriyle ilgilenmek üzere Bâbıâli'de dâimî bir meclisin kurulmasını önerdi (BA, İrade-Dahiliye, nr. 5710). Eğitimin ıslahı programının ana hatlarını bu şekilde belirledikten sonra yerini Meclisi Maârif-i Umûmiyye'ye bıraktı. Mühendis Emin Mehmed Paşa'nın başkanlığındaki yeni meclis Meclisi Vâlâ ile Hariciye Nezâreti'nin ortak denetimi altındaydı. Meclis, ayda bir defa daha geniş bir katılımla Meclisi Umûmî-i Maârif adıyla toplanmakta ve Meclisi Maârif'in bir ay zarfında görüştüğü konularla bir sonraki ay yapmayı düşündüğü faaliyetleri ele almaktaydı.

Bu düzenlemeyle kurulan Mekâtib-i Umûmiyye Nezâreti'ne Şeyhzâde Esad Efendi tayin edildi. Eğitim konusunda yetkili kurum Meclisi Maârif'ti. Nezâret ise meclisin bir icra organı niteliğinde olup meclise karşı sorumluydu. Harbiye ve Tıbbiye gibi askerî okullar özel durumları göz önünde bulundurularak seraskerlik bünyesinde bırakıldı. Nâzırın maiyetine biri sıbyan, diğeri rüşdiye mekteplerini denetlemekle görevli iki yardımcı verildi. Emin Paşa'nın Rumeli ordusu müşirliğine tayini üzerine yerine Şeyhzâde Esad Efendi getirildi. Nezâret müdürlüğe dönüştürülerek muavin Kemal Efendi'ye tevcih edildi (27 Aralık 1847). Ancak Kemal Efendi yeni okullar kurarak buralarda başarılı çalışmalar yapınca müdürlük tekrar nezârete dönüştürüldü.

İmamzâde Esad Efendi, Meclisi Vâlâ üyeliğine tayin edildiğinde uhdesinde bulunan Mektebi Maârif-i Adliyye ve Mektebi Ulûm-i Edebiyye de nezârete bağlandı. Rüşdiyelerin yaygınlaşması üzerine buralarda yeni usule göre ders verebilecek öğretmenler yetiştirmek amacıyla 1848'de bir dârülmuallimîn açıldı. 1851'de, kurulması düşünülen dârülfünun öğrencilerinin ve halkın ihtiyacı olan telif ve tercüme eserleri hazırlamak için Encümen-i Dâniş adıyla bir ilim heyeti oluşturuldu ve 1862 yılına kadar faaliyetlerini sürdürdü.

Islahat Fermanı'nın ilânından sonra, eğitimi din ve mezhep farkı gözetmeksizin bütün halkın yararlanacağı bir konuma getirmek üzere yapılacak düzenlemeleri görüşmek amacıyla müslüman ve gayri müslim bütün tebaa temsilcilerinin katılacağı bir Meclisi Muhtelit'in tesisi kararlaştırıldı (19 Haziran 1856). Bu meclis başlangıçta müslüman, Rum, Ermeni, Katolik, Protestan ve yahudi temsilcilerinden olmak üzere toplam altı üyeden oluşurken daha sonra bu sayı artmıştır. Yeni düzenlemeyle birlikte eğitim işlerine bakan meclislerin sayısı ikiye çıktı: Meclisi Maârif ve Meclisi Muhtelit-i Maârif. Meclisi Maârif daha ziyade dinî ilimlere, diğeri ise karma eğitime dair konuları görüşecekti.

Bu düzenlemeler yapılırken eğitim işlerinin yeniden yapılanmasını organize etmekle görevli bir Maârif-i Umûmiyye Nezâreti'nin kurulması, hem Meclisi Maârif hem de Meclisi Tanzimat lâyihalarında söz konusu edilmişti. Bu teklifler üzerine 18 Receb 1273'te (15 Mart 1857) kurulan nezârete

Abdurrahman Sâmi Paşa tayin edildi (BA, İrade-Dahiliye, nr. 24663). Böylece maarif teşkilâtı, bir yanda şeyhülislâmlığa bağlı olan Mekâtib-i Umûmiyye Nezâreti, diğer yanda laik ve daha geniş bir katılımla mekteplerin nezâretini ele alan Maârif-i Umûmiyye Nezâreti'nin mevcudiyetiyle iki başlı bir görünüm kazandı. Ancak bu durum kısa sürdü; aradan bir ay bile geçmeden 20 Nisan 1857'de Mekâtib-i Umûmiyye Nezâreti, Maârif-i Umûmiyye Nezâreti Müsteşarlığı'na dönüştürüldü (BA, İrade-Dahiliye, nr. 24779). Nezâretin yazışmalarını yürütmek üzere Maârif Mektupçuluğu kurularak maiyetine gerektiği kadar memur verildi (BA, İrade-Dahiliye, nr. 24518). Nezâretin çalışma yeri Takvimhâne Dairesi'ydi. Böylece II. Mahmud döneminde başlayan eğitimi merkezîleştirme çabaları, Meclisi Maârif ve Maârif-i Umûmiyye Nezâreti'nin kurulmasıyla devam ederek bu alanda devletin kontrolü sağlandı. Ayrıca modern devletlerde olduğu gibi eğitim artık hükümette nâzır düzeyinde temsil edilmeye başlandı. Bu gelişmeyle birlikte gayri müslim okullarının maarif çatısı altına alınıp denetlemeye tâbi tutulması son derece önemlidir.

Meclisi Maârif'le Meclisi Muhtelit'in birlikte mevcudiyeti, eğitimde çift başlı bir görüntü yarattığı gibi Meclisi Muhtelit gereği gibi toplanıp çalışma yapamıyordu. Bunun üzerine 10 Şubat 1864'te ikisi de lağvedilerek İslâm'a dair kitapların incelenmesiyle ilgilenen Mekâtib-i Sıbyân-ı Müslime ve bütün tebaanın çocuklarının eğitimiyle ilgilenen Mekâtib-i Rüşdiyye ve İlmiyye adıyla iki komisyondan oluşan ve nâzırın başkanlığında bulunan yeni bir maârif-i umûmiyye heyeti teşkil edildi. Bir yıl sonra okulların ve halkın ihtiyacı olan kitapları tercüme etmekle görevli Tercüme Cemiyeti kuruldu. 1 Eylül 1869'da çıkarılan Maârif-i Umûmiyye Nizamnâmesi'nin nezâretin merkez teşkilâtı açısından da büyük önemi vardır. Nizamnâmeyle, nâzırın başkanlığında dâire-i ilmiyye ile dâire-i idâreden oluşan Meclisi Kebîr-i Maârif ihdas edildi. Dâire-i ilmiyye kitap telif ve tercüme işlerinin yanında ruûs imtihanlarıyla, müslüman ve gayri müslim üyelerden oluşan dâire-i idâre ise okul, müze, kütüphane, matbaaların yönetimi, personel, muhâkeme ve nizamlarla ilgili tasarılarla uğraşmaktaydı. Yeni okullar yavaş yavaş taşraya yaygınlaştırıldığı için eğitimin bu kısmı da ele alınarak

vilâyetlerde maarif meclisleri oluşturuldu. 1870'te Telif ve Tercüme Nizamnâmesi yayımlandı. 1872'de daireler kaldırılarak Meclisi Kebîr-i Maârif tek meclis haline getirildi ve üye sayısı azaltıldı.

Maârif Nezâreti, Temmuz 1879’da yapılan esaslı bir düzenlemeyle mekâtib-i âliye, mekâtib-i rüşdiyye, mekâtib-i sıbyâniyye, telif ve tercüme ve matbaalar olmak üzere beş ana daireye ayrıldı. Dairelerin her birinin başına Meclisi Kebîr üyelerinden biri tayin edildi. Ayrıca Müze-i Osmânî ve rasathâne de nezârete bağlandı. 1882’de Telif ve Tercüme Dairesi’nin yerine Encümen-i Teftiş ve Muayene adıyla bir nevi sansür vazifesi gören bir birim oluşturuldu; matbaalar dairesi kaldırıldı ve Mekâtib-i Sıbyâniyye Dairesi Mekâtib-i İbtidâiyye’ye dönüştürüldü. Meclisi Maârif bir ara bir encümen durumuna sokulduysa da işler gereği gibi yürümediğinden 15 Kasım 1884’te tekrar açıldı. 1886’da bütün yabancı okulları teftiş etmekle görevli Mekâtib-i Gayr-i Müslime ve Ecnebiyye Müfettişliği kuruldu.

Orta öğretim güçlendirilmeden yüksek öğretim için yapılacak çabaların boşa gideceği düşüncesinden hareketle 1892’de Mekâtib-i Âliye Dairesi kaldırılıp Mekâtib-i İdâdiyye Dairesi, iki yıl sonra da mektûbî kalemine bağlı olarak istatistik ve memurların özlük kayıtlarını tutmakla görevli sicill-i ahvâl şubeleri kuruldu. 1896’da Encümen-i Teftiş ve Muayene’nin üzerinde ve nâzırın maiyetinde yer alan ikinci bir sansür heyeti olarak Tedkîk-i Müellefât Komisyonu devreye sokuldu. 1898’de dava vekilliği, tercümanlık ve mimarlık, bir yıl sonra Mekâtib-i Mülkiyye Sıhhiye Müfettişliği birimleri oluşturuldu. 1903’te dinî kitapların incelenmesi işi Encümen-i Teftiş ve Muayene’den alınarak yeni kurulan Kütüb-i Dîniyye ve Şer‘iyye Tedkik Heyeti’ne verildi.

II. Meşrutiyet’ten sonra yapılan genel düzenleme ve tensîkattan Maarif Nezâreti de nasibini aldı ve Meclisi Kebîr-i Maârif dâimî bir encümene dönüştürüldü. Nezâretin merkez birimleri tedrîsât-ı tâliyye, tedrîsât-ı ibtidâiyye, mekâtib-i husûsiyye, tahrirat, muhasebat, sicill-i ahvâl, istatistik, levâzım ve evrak daireleriydi. 1910’da bunlara Tedrîsât-ı Âliye Dairesi ilâve edildi; ayrıca müstakil bir kütüphaneler müfettişliği kuruldu. 9 Mart 1912’de yayımlanan bir nizamnâmeyle nezâretin yapısı yeniden düzenlendi. Dâimî Meclisi Kebîr-i Maârif kurulduğu gibi öğretim daireleri de âliye, tâliye ve ibtidâiye olarak üçe indirildi. Yine ilk öğretim için Tedrîsât-ı İbtidâiyye Encümeni ve okul yapım ve onarım işleri için Mebânî-i Tedrîsiyye Encümeni oluşturuldu. Ayrıca belirli sayıda vilâyet maarif ve okul müdürleriyle öğretmenler ve dışarıdan sınırlı sayıda uzmanın

katılımıyla Meclisi Kebîr'in yılda bir kere toplanması kararlaştırıldı. Bu girişim bugünkü Millî Eğitim şûralarının temeli olarak kabul edilebilir.

Meclisi Kebîr 1914'te lağvedildi. Ayrıca ihsâiyat kalemi, mimari şubesi, hıfzısıhha-i mekâtib dairesiyle levâzım kalemi, bir süre sonra da Telif ve Tercüme Heyeti kuruldu. Yetim çocukları barındırmak ve eğitmek için ihdas edilen dârüleytamları yönetmek amacıyla Dârüleytamlar Müdüriyyeti Umûmiyyesi tesis edildiyse de bu birim 1920'de Dahiliye Nezâreti'ne nakledildi. Mütareke döneminde Meclisi Kebîr yeniden ihdas edildi, Telif ve Tercüme Heyeti ise kaldırıldı.

Maarif teşkilâtı, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin açılması ve 4 Mayıs 1920'de Ankara'da Maarif Vekâleti'nin kurulmasıyla iki başlı bir görünüme sahip oldu, bu durum 1 Kasım 1922'de saltanatın kaldırılmasına kadar devam etti. Nezâret, kurulduğu tarihten 1922 yılına kadar altmış beş defa el değiştirmiş ve toplam otuz altı nâzır görev almıştır. Son maarif nâzırı Said Bey'dir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, İrade-Dahiliye, nr. 5710, 24518, 24663, 24779; "Maarif Nezâretinin Tarihçesi", Sâlnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiyye: sene 1319, İstanbul 1319, s. 1-17; Mahmud Cevad, Maârif-i Umûmiyye Nezâreti Târihçe-i Teşkîlât ve İcrââtı, İstanbul 1338, tür.yer.; Türkiye Maârif Tarihi, II-IV, tür.yer.; Faik Reşit Unat, Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış, Ankara 1964, s. 18-26; Millî Eğitimle İlgili Mevzuat: 1857-1923 (der. Reşat Özalp), İstanbul 1982, tür.yer.; Bayram Kodaman, Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi, Ankara 1988, s. 18-36, 40; Hasan Ali Koçer, Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi (1773-1923), İstanbul 1991, tür.yer.; Ali Akyıldız, Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform (1836-1856), İstanbul 1993, s. 222-250; Teyfur Erdoğdu, Maârif-i Umumiye Nezareti Teşkilâtı (yüksek lisans tezi, 1995), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, I, tür.yer.; Yahya Akyüz, Türk Eğitim Tarihi, İstanbul 1999, tür.yer.; M. Winter, "Maʿārif", EI² (İng.), V, 902-905.

Ali Akyıldız

MAÂRİFNÂME

(معارف نامه)

Sinan Paşa’nın (ö. 891/1486) Nasîhatnâme adıyla da bilinen mensur ahlâk kitabı

(bk. SİNAN PAŞA).

MAARRETÜNNU‘MÂN

(معرّة النعمان)

Suriye’nin kuzeybatısında tarihî bir şehir.

Halep’in 70 km. güneyinde, üstünde birçok arkeolojik kalıntılar bulunan Zâviye dağlarının doğusunda, Halep’i Hama üzerinden Humus’a bağlayan tarihî yol üzerinde yer alır. Eski Arrâ’nın yerine kurulmuş olduğu düşünülen şehrin tarihi milâttan önce I. binyıla kadar uzanır. Adı Asur metinlerinde Ara, Hellen-Romen döneminde Arra olarak geçer. Strabo’nun Megara diye adlandırdığı şehrin ismi Latin tarihçiler tarafından Marra şeklinde kaydedilmiştir. Maarre’ye eklenen Nu‘mân ismiyle ilgili farklı rivayetler vardır. İslâm tarihçilerinin çoğu Nu‘mân b. Beşîr el-Ensârî adlı sahâbeye izâfeten şehre bu adın verildiği, bazıları ise Tenûh kabilesinden Nu‘mân b. Adî b. Gatafân es-Sâtı‘dan geldiği görüşündedir. Kavşak noktasında bulunmasından dolayı kuruluşundan itibaren faal bir ticaret merkezi olan şehir İslâm tarihi kaynaklarında Zâtülkusûr, Maarretühaleb ve Maarretühıms adlarıyla da anılmaktadır.

Ebû Ubeyde b. Cerrâh kumandasında şehre gelen İslâm ordusu halk cizye ve haraç ödemeyi kabul edince şehri barış yoluyla teslim aldı (16/637). Hulefâ-yi Râşidîn devrinde Halep’e bağlı olan Maarretünnu‘mân Muâviye zamanında Hıms’a bağlandı. Hârûnürreşîd döneminde Avâsım’a dahil edildi. Me’mûn’un Suriye valisi Abdullah b. Tâhir, âsi Nasr b. Şebes’e karşı giriştiği mücadele sırasında şehrin surlarını ve birçok küçük kaleyi yıktırdı. 290 (903) yılında Karmatîler şehri yağmalayıp binlerce kişiyi öldürdüler, kadın ve çocukları esir aldılar. 325’te (937) Suriye’ye girip Maarretünnu‘mân’a yönelen Benî Kilâblı göçebelerle çatışmaya giren şehrin kumandanı Muâz b. Saîd esir düştü. Şehir 333’te (945) Hamdânîler’den Seyfüddevle’nin hâkimiyetine girdi. Aynı yıl İhşîd unvanı ile tanınan Mısır Valisi Muhammed b. Tuğç, Dımaşk’tan hareketle Maarretünnu‘mân üzerine yürüyüp şehri ele geçirdi ve esaretten kurtardığı Muâz b. Saîd’i vali tayin etti.

Bizans İmparatoru Nikephoros Phokas, 968 yılı sonunda Suriye'ye yaptığı sefer sırasında Maarretünnu'mân'ı da zaptetti. Şehrin surlarını ve Büyük Cami'yi yıktırdı, halk Bizans'a vergi ödemeyi kabul etmek zorunda kaldı (358/969). Fakat

Bizans'ın bölgede yeterli sayıda askeri bulunmadığından Seyfüddevle'nin oğlu Sa'düddevle el-Hamdânî kısa bir süre sonra şehri yeniden ele geçirdi. 969 Ocağında Bizanslılar tekrar Suriye'de ilerlediler. İmparator Nikephoros, Halep'te yönetimi eline geçiren Kargûye ile (Kargaveyh) anlaşarak Maarretünnu'mân'ın idaresini ona bıraktı. Ancak Sa'düddevle el-Hamdânî, Kargûye'nin hâkimiyetine son verdi. Seyfüddevle'nin memlükü Rummâh, Maarretünnu'mân'da efendisi Saîdüddevle'ye karşı ayaklanınca (386/996) Saîdüddevle Halep Atabegi Lü'lü' ile anlaşıp şehri kuşatmak üzere harekete geçti. Rummâh da Fâtımîler'in hizmetindeki Mengü Tegin'den yardım istedi. Mengü Tegin'in Rummâh'a yardıma geleceğini öğrenen Saîdüddevle ile Lü'lü' Halep'e çekildiler. Lü'lü' 392'de (1002) Fâtımîler'le anlaşarak Maarretünnu'mân'ı ele geçirdi. Ertesi yıl şehrin yakınındaki kaleleri kendisine karşı bir tehlike oluşturmaması için yıktırdı.

XI. yüzyılın ilk çeyreğinde Halep'in hâkimiyetini ele geçiren Mirdâsîler'in tarih sahnesine çıkmasının ardından Maarretünnu'mân sık sık el değiştirmeye başladı. Sâlih b. Mirdâs 418'de (1027) Maarretünnu'mân'ı kuşattı ve şehrin ileri gelenlerinden yetmiş kişiyi tutukladı. Tutuklular şair Ebü'l-Alâ el-Maarrî'nin araya girmesiyle serbest bırakıldı. 434 (1042-43) yılında Emîr Nâsırüddevle el-Hamdânî, Halep hâkimi Mirdâsî Simâl'e karşı yaptığı sefer esnasında şehri ele geçirdi. Mirdâsîler'den Mahmûd 457'de (1065) Halep'e girince Maarretünnu'mân'ı Türk kumandanı Hârûn b. Han'a iktâ etti. Hârûn ertesi yıl şehre girdi. Sıkı disiplin altındaki ordusu halka hiçbir zarar vermedi. 462'de (1070) kuzeyde Bizans topraklarından Halep üzerine yürüyen Türk birlikleri Maarretünnu'mân, Kefertâb, Hama, Hıms ve Refeniye şehirlerine kadar indiler ve bölgeyi tahrip ettiler. Kısa bir müddet sonra Selçuklu Türkleri Kuzey Suriye bölgesinde göründü. 472 (1079-80) yılında Suriye Selçuklu Meliki Tutuş, Maarretünnu'mân ve Sermin'in doğu köylerini yağmaladı. Anadolu Selçuklu Hükümdarı I. Süleyman Şah 478'te (1085) o sırada Ukaylîler'e ait bulunan Maarretünnu'mân'a sahip oldu. 485'te (1092) Tutuş, Maarretünnu'mân dahil bölgedeki bazı yerleri Antakya Valisi Yağısıyan'a iktâ etti. Ancak üç

yıl sonra Halep Meliki Rıdvân Maarretünnu‘mân ve civarını Sökmen b. Artuk’a verdi.

Antakya’yı ele geçirdikten (491/1098) bir süre sonra yolları üzerindeki Maarretünnu‘mân’a gelen I. Haçlı Seferi orduları hemen şehre saldırdılarsa da şehir halkı tarafından geri püskürtüldüler. Onların arkasından Maarretünnu‘mân önüne gelen Bohemund’un birliklerinin de sonuç alamaması üzerine Haçlılar şehrin kuşatılmasına karar verdiler. Bohemund’un teklifiyle halk hayatlarının bağışlanması karşılığında haraç ödemeyi kabul etti. Fakat çok kısa bir süre sonra (14 Muharrem 492 / 11 Aralık 1098) Haçlılar şehri istilâ edip yaklaşık 20.000 kişiyi öldürdüler; her tarafı yakıp yıktılar.

Maarretünnu‘mân ve civarındaki bazı kaleleri Halep Meliki Rıdvân b. Tutuş 496’da (1103) Haçlılar’ın elinden geri aldı. 505 (1111-12) yılında Musul Atabegi Mevdûd b. Altuntegin Halep melikine karşı Dımaşk Atabegi Tuğtegin ile ittifak yaptı ve ardından Maarretünnu‘mân üzerine yürüdü. 513’te (1119) Kudüs Kralı II. Baudouin de Maarretünnu‘mân’a hücum edince Rıdvân onunla bir anlaşma yaparak şehri kendisine verdi. 531’de (1137) Musul ve Halep hâkimi Atabeg İmâdüddin Zengî, Maarretünnu‘mân’ı Haçlılar’dan geri aldı ve Haçlılar’ı şehirden çıkarıp müslümanları yeniden bu topraklara yerleştirdi (İbnü’l-Esîr, XI, 52). 552 (1157) yılında vuku bulan deprem Maarretünnu‘mân’da büyük tahribat yaptı (İbnü’l-Adîm, II, 306).

Selâhaddîn-i Eyyûbî 574’te (1178) Maarretünnu‘mân’a yakın bazı köyleri Emîr Şemseddin İbnü’l-Mukaddem’e iktâ etti. 587 (1191) yılında şehir Eyyûbîler’den el-Melikü’l-Muzaffer Takıyyüddin Ömer’in eline geçti. 589’da (1193) onun elinde bulunan şehir daha sonra zaman zaman Hama ve Halep’e bağlandı. 595 (1198-99) yılında, Hama Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü’l-Mansûr Muhammed döneminde şehre Ebü’l-Fevâris Necâ b. Abdülkerîm bir Şâfiî medresesi inşa ettirdi. 597’de (1201) şehir Halep Hükümdarı el-Melikü’z-Zâhir Gāzî tarafından yağmalandı ve Halep topraklarına katıldı. Ertesi yıl Hama Emîri el-Melikü’l-Mansûr’a verildi. Şehrin 622’ye (1225) doğru Hama Emîri el-Melikü’n-Nâsır’a ve bir ara Dımaşk Emîri el-Melikü’l-Muazzam Îsâ’ya ait bulunduğu kaydedilmektedir (a.g.e., III, 197). 635 (1238) yılında Mısır Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü’l-

Kâmil'in ölümü üzerine Halep Emîri el-Melikü'n-Nâsır Yûsuf Maarretünnu'mân'ı eline geçirdi. Moğollar'ın önünden kaçan Hârizm Türkleri 638'de (1240-41) Fırat'ı geçip Suriye'ye girdiler ve Maarretünnu'mân'a kadar ilerlediler.

Baybars'ın Aynicâlût'ta kazandığı zaferden sonra Memlük Sultanı Kutuz 658'de (1260) Hama, Ba'rîn ve Maarretünnu'mân'ı Hama'nın eski emîri el-Melikü'l-Mansûr'a geri verdi. Bu tarihten itibaren kısa fâsılalar dışında şehir Hama Melikliği'ne bağlı kaldı. Memlükler döneminde Hama Melikliği'ne son verilerek burası bir eyalet haline getirildi, Maarretünnu'mân da bu eyalet içinde bir şehir oldu (742/1341).

Maarretünnu'mân, Yavuz Sultan Selim zamanında Mercidâbık Savaşı'nın ardından Osmanlı Devleti'nin idaresi altına girdi (922/1516). XVII. yüzyılda Kâtib Çelebi Maarretünnu'mân'ın bağımsız bir sancak olduğunu ve eskiden mâmur olan şehrin şimdi büyük bir kısmının harap durumda bulunduğunu kaydeder (Cihannümâ, s. 592).

XIX. yüzyılda Maarretünnu'mân Dımaşk eyaletinin kuzeyinde bir sancak merkeziydi. Daha sonra Halep livâsına bağlı bir kaza merkezi haline getirildi. 1879'da burayı ziyaret eden Sachau'a göre (Reise, s. 94) şehirde 400 kadar ev vardı. Şehir bakımlı bahçelere ve tarıma elverişli topraklara sahipti. Yaklaşık aynı tarihlerde Maarretünnu'mân'a uğrayan Berchem ise burasının sefil görünüşlü büyük bir köy olduğunu kaydeder (Voyage, s. 201 vd.). XIX. yüzyılın sonunda şehirde 1180 ev, on altı cami, on beş mescid, iki medrese, dört hamam, 300 dükkân bulunuyordu, nüfusu da 5900 kişi idi (Cuinet, II, 216). Şehir 1916'da Halep vilâyetinin Antep sancağına bağlanmış, Ekim 1918'de İngilizler tarafından işgal edilmiş, kısa bir süre sonra Fransızlar'a bırakılmıştır. Maarretünnu'mân, Suriye Cumhuriyeti zamanında idarî olarak Halep'e bağlı kalmıştır. Günümüzde Suriye'nin idarî bölümlerinden biri olan İdlîb muhafazasına bağlı bir kaza merkezidir. 1960'ta 12.000 kadar olan nüfusu 2003 yılı tahminlerine göre 60.000'e yaklaşmıştır. Çevresinde tahıl ve pamuk yetiştirildiği için Suriye'nin önemli bir ticaret merkezidir.

Maarretünnu'mân eskiden yedi kapılı bir surla çevriliydi. Ulucami (el-Mescidü'l-câmiu'l-kebîr), Mescidi Yûşâ, Mescidi Şeyh Atâ, Dâvûd

Zâviyesi, Şâfiî (Ebü'l-Fevâris) Medresesi ve Osmanlı döneminde inşa edilmiş olan kervansaray şehrin belli başlı mimari eserleridir. Yûşâ, Şît, Meşhed-i Yûsuf, Abdullah b. Ammâr b. Yâsir ve Şeyh Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Mansûr türbeleri şehrin başlıca ziyaret yerlerini

oluşturur. Ömer b. Abdülazîz'in türbesi de Maarretünnu'mân yakınlarındaki Deyrsem'ân'da bulunmaktadır.

İbnü'l-Adîm şehir halkının üstün zekâlarıyla tanındığını söyler. Ortaçağ'da Maarrî nisbesiyle anılan çok sayıda âlim ve şair yetişmiş olup bunlardan bazıları şunlardır: Şair ve filozof Ebü'l-Alâ el-Maarrî ile fakih, edip, şair ve tarihçi Zeynüddin İbnü'l-Verdî, Sirâcüddin İbnü'l-Verdî, muhaddis Ebü'l-Behî Meymûn b. Ahmed, muhaddis Ebû Husayn et-Tenûhî, İbnü'l-Müneccâ, Kādî el-İmâm Ebü'l-Beyân Muhammed b. Ebû Gānim el-Maarrî.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 187; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 118; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 30, 154; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), V, 341-343; İmâdüddin el-İsfahânî, el-Fetḥu'l-ḳussî: Conquête de la Syrie et la Palestine par Saladin (trc. H. Massé), Paris 1972, s. 146, 285, 383; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, V, 156; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VII, 524; X, 260, 270, 278, 487, 510; XI, 52, 218; XII, 163; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-ḥaleb, I-III, bk. İndeks; İbn Şeddâd, el-ʿAlâḳu'l-ḫaṭîre fî ẕikri ümerâʾi'ş-Şâm ve'l-Cezîre (nşr. D. Sourdel), Damascus 1953, s. 40, 57 vd., 104, 106, 127 vd.; Ebü'l-Fidâ, el-Muḫtaṣar fî aḫbâri'l-beşer, Beyrut 1380/1960, II, 6; IV, 126, 144; VI, 64; VII, 85, 93; İbn Battûta, er-Riḥle, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 67, 651; Kâtib Çelebî, Cihannümâ, s. 592; E. Sachau, Reise in Syrien und Mesopotamien, Leipzig 1883, s. 94; Cuinet, II, 216; M. van Berchem - E. Fatio, Voyage en Syrie, Cairo 1914, 201 vd.; R. Dussaud, Topographie historique de la Syrie antique et médiévale, Paris 1927, s. 181-185, 187-194, 239; R. Gousset, Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem, Paris 1934-36, I, 96, 98, 116 vd., 122-124, 126 vd., 168, 265 vd., 278, 317, 377, 386, 401, 410 vd., 426, 466-469, 507, 550, 566, 569, 572

vd., 582, 636, 642; II, 13, 18, 62-64, 82, 103, 144, 172, 275, 379, 626, 763; III, 384, 661; E. Honigmann, Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches von 363 bis 1071, Brussels 1935, s. 94, 97, 121, 131; a.mlf., “Maarret’ün-Nûman”, İA, VII, 116-119; Cl. Cahen, La Syrie du nord, Paris 1940, s. 10, 42, 113, 155, 157 vd., 161 vd., 177, 185, 200, 218, 220, 222, 239, 242, 263, 277, 301, 468, 473, 541; M. Canard, Histoire de la dynastie des hamdânides, Algiers 1951, bk. İndeks; A History of the Crusades (ed. K. M. Setton), Philadelphia 1955-62, I, bk. İndeks; II, 700, 705, 775; R. S. Humphreys, From Saladin to the Mongols, New York 1977, s. 33, 83, 119, 172, 199, 248; Işın Demirkent, Haçlı Seferleri, İstanbul 1997, s. 46 vd., 83, 89; Velîd Kanbâz, “Maʿarratü’n-Nuʿmān medînetü’l-Maʿarrî”, Fayṣal, XLVI, Riyad 1981, s. 35-50; N. Elisséeff, “Maʿarrat al-Nuʿmān”, EI² (İng.), V, 922-927.

Işın Demirkent

MAARRÎ

(bk. EBÜ’l-ALÂ el-MAARRÎ).

MAAZALLAH

(bk. İSTİÂZE).

MÂBED

(المعبد)

İbadet etmeye mahsus yapı, tapınak.

Arapça ibâdet masdarından türetilen ve “ibadet edilen yer, ibadethâne, ibadete mahsus bina” anlamına gelen ma‘bed kelimesi, bir dine bağlı olanların belli zamanlarda toplu olarak veya tek başlarına ibadet etmeleri için yapılmış özel mekânı ifade etmektedir. Batı dillerinde mâbed karşılığı kullanılan temple kelimesinin kaynağını teşkil eden Latince templum başlangıçta kâhinlerin, kuşların uçuşunu gözetlemek için kullandıkları dikdörtgen şeklindeki yeri belirtmekte iken zamanla “belli bir iş için tahsis edilmiş özel mekân”, daha sonra da “Tanrı’nın evi” mânasını kazanmıştır. Yunanca’daki karşılığı olan temenos da “Tanrı’ya ayrılan kutsal yer” demektir. Mâbed için kullanılan Sumerce E, Akadça bitu kelimeleri “ev” anlamındadır. Diğer taraftan Sumerce’de mâbed karşılığı “büyük ev” mânasındaki e-kalden gelen ekallu ile (tanrının sarayı) e-kurdan gelen ekurru (dağ evi) kelimeleri de kullanılmaktadır. Ras Şamra metinlerinde mâbed için “bt” (ev) ve “ekallu”dan gelen “hkl” kelimeleri yer almaktadır. İbrânîce’de ise mâbed beth (ev) veya heikhal (saray) ile karşılanmaktadır. Mâbed genelde bütün dinlerin ibadet mahallini ifade etmekte, özelde müslüman mâbedi için câmi veya mescid kullanılmaktadır. Arapça’da heykel kelimesi de “tapınak” mânasına gelmektedir.

İbadet, dinin temel unsurlarından biri olduğu ve bir mekânı gerektirdiği için bütün dinlerin mâbedi ifade eden kelime veya kavramların yanında kendilerine has mâbed anlayışları da vardır. Mâbedler ilk dönemlerdeki açık alanlardan basit ve küçük yapılara, zamanla büyük ve geniş binalara kadar gelen bir gelişme ve değişiklik arzetmektedir. Mâbed anlayışının temelinde kutsal mekân telakkisi vardır. Ulûhiyyetin tecelli ettiği yer, ağaç veya taşlarla kutsal kişilere ait nesnelerin bulunduğu kabirler ve mağaralar kutsal kabul ediliyor, buralarda kurban takdimi ve çeşitli tapınma eylemleri yapılıyordu. Göçebelerin sabit mâbed yerine kutsal saydıkları mekânları ve yolculukları boyunca yanlarında taşıdıkları çadırları vardı. İlk dönemlerde

tanrı veya tanrılar için bir yapı bina edilmeden önce sadece belli tanrının tasviri ve bir sunağın bulunduğu açık alan kutsal kabul edilip mâbed olarak kullanılıyordu. Müstakil mâbedlerin bilinmediği yerlerde şahıslara veya yerleşim merkezine ait evler de mâbed hizmeti görüyordu. Ancak gelişmiş kültür ve medeniyetlerin dinî hayatında ve mimari anlayışında mâbed daha da önemli bir yer işgal etmektedir.

Sumerler, insanların ilâhlara kurban takdim etmek ve mâbed yapmak için yaratıldıkları inancından hareketle tanrılara mâbedler yapmışlardır. Sumer mâbedleri tanrıların ikamet yeri ve orada bulunuşlarının somut göstergesiydi. Bütün mâbedlerde tanrının heykelini korumak için bir iç oda ve kurban takdim etmek için de bir mezbah (altar) bulunurdu. Her tanrının, mâbedine hizmet eden ve günlük ihtiyaçları için orada hazır olan bir rahibi vardı.

Bâbil ve Asurlular'da mâbedin iç kısmında yer alan tanrı heykeli onun oradaki varlığını sembolize ederdi. Sumer, Bâbil ve Asurlular'da alışılmış mâbedlerin dışında mâbedlere bitişik olarak yapılmış, "ziggurat" (ziqqurat) adı verilen mâbed kuleleri olurdu. Taraçalar şeklinde kat kat yükselen, bir tanrı adına tuğladan yapılmış yapılardan ibaret olan zigguratların tepesinde tanrıya ayrılmış, içinde tanrının sûretinin yer aldığı bir oda bulunurdu. Kitâb-ı Mukaddes'te zikredilen Bâbil Kulesi'ne (Tekvîn, 11/1-9, 28/12) Marduk'un Bâbil'deki zigguratının model olduğu söylenmektedir. Muhtemelen bu kule, tanrıların dünyası ile insanlar arasında bir bağ ve aynı zamanda kozmik bir dağ olarak kabul edilmiştir; zigguratların yapımındaki temel düşünce tanrıyı insanlara yaklaştırmaktı.

Mecûsîlik'te mâbedler, Tanrı'nın sembolü olarak kabul edilen ve devamlı yakılan kutsal ateşin muhafazası için inşa edilmişti. "Âteşkede" denilen bu mâbedler genellikle kare şeklinde açık bir avludan ve buna bitişik, üzeri kubbe ile örtülü boş bir odadan ibaretti. Kutsal ateş, güneş ışınlarının temas etmeyeceği ve ateşin ışığını karartmayacağı bir yerde yakılır, buraya sadece rahipler girebilirdi. Zerdüştîliğin günümüzdeki temsilcileri olan ve Hindistan'da yaşayan Parsîler'e ait mâbedlerin pek çoğu modern yapılar olup Bombay'ın kalabalık caddelerinde yoğunlaşmıştır. Bu mâbedlerde herhangi bir tasvir veya puta rastlanmamakla birlikte çok büyük taç ve kılıç sembolleri bulunmaktadır.

Eski Mısır’da şehir hayatına ve yerleşik tarıma geçişle birlikte (m.ö. 4000) ev veya saray diye adlandırılan mâbedler yapılmıştır. Mısır mâbedi, girişten başlayıp en içteki mezar odasında son bulan aynı hizadaki odalardan oluşmaktadır. Odalar ve çatısız alanların tamamı dikdörtgen şeklindedir. Her mâbed yüksek bir dış duvarla çevrilidir. Mâbedin sadece rahiplerin girmesine izin verilen iç odasındaki tanrı heykeli tanrının oradaki varlığının bir sembolü sayılıyordu. Eski Mısır’da özellikle Amon-Re için muazzam mâbedler inşa edilmişti. Büyük bir kapıdan girilen bu mâbedler Firavun’un özel bakım ve denetimi altındaydı. İbadet ve âyinler Firavun adına onun temsilcileri olarak rahipler tarafından icra edilirdi.

Eski Yunan’da ilk mâbedler “temenos” adı verilen açık alanlardan ibaretti. Zamanla her bölge için özel mâbedler ve tanrılar icat edildi, gelişmiş Yunan mâbedleri milâttan önce VII. yüzyıldan itibaren çoğalmaya başladı. Mâbedlerde bir giriş odası, ayrıca yakılan takdimeler için mâbedin dışında, kansız takdimeler için de mâbedin içinde bir mezbah ve en içte ilâhın tasvirinin yer aldığı dikdörtgen şeklinde bir oda (naos) vardı. Tanrının ikamet yeri olduğu için mâbede ibadet gayesiyle girilmez, ibadet büyük çapta mâbedin dışında icra edilir, pek çok mâbed yılda bir veya iki defa açılırdı. Mâbedlerin korunmasından ve kurbanların takdiminden rahipler sorumluydu.

Roma mâbedi büyük ölçüde Yunan mâbedlerinin benzeri olup esas itibariyle tanrıya takdimelerin sunulduğu bir ev vazifesi görüyordu. İbadete katılanların mezbah ve mâbedle yüz yüze gelebilmeleri için yakılan kurbanlar genellikle mâbedin hemen önünde kurulan bir mezbaha konulurdu. Romalılar mâbedlerinde tanrının heykelinin konulduğu, “cella” adı verilen iç odaya fazlaca itina gösterirlerdi. Mâbedler politik amaçla da kullanılır, mâbed hizmetlerini kral adına görevli rahipler yerine getirirdi.

Hinduizm’de mâbed yapımı ve içlerine tanrıların sûretlerinin konulması Upanişadlar dönemi sonrasına rastlar. Yoğun olarak VII. yüzyıldan sonra yapılmaya başlanan ve tanrıların ikamet mahalli olan mâbedler aynı zamanda insanların tanrılarla bir araya geldiği, onları ziyaret edip çeşitli takdimelerde bulunduğu yerlerdir. Hinduizm’de ibadet ferdî olup pek çok evde ibadet için tahsis edilmiş özel bir oda veya bir ibadet köşesi vardır.

Mâbedlerin esas kısmı, içine tanrının sûret veya sembolünün konulduğu, “vimona” adı verilen kutsal mekândır. Hint mâbedleri birer ziyaret (hac), günahlardan arınma ve dinî temizlik yeridir.

Hindistan’da “cetiya” denilen tümsek veya toprak yığınıyla ilgili inanç, milâttan önce III. yüzyıldan itibaren Budizm’de Buda ve önemli Budist büyüklerinin hâtıralarının saklandığı, bu sebeple de tâzim gösterilen stupalara dönüşmüştür. Buda’nın heykellerinin bulunduğu yapılara ise “pagoda” denilmektedir. Pagodaların çoğunda cemaatle ibadet yapılmaz. Halkın mâbedlerle ilişkisini canlı tutan esas unsur sadece ibadet olmayıp Buda ve diğer Budist azizlerinin buralarda muhafaza edilen hatıra eşyaları da ziyaret edilir.

Jainizm’de Mahavira ve daha önce yaşamış Tirtankaralar adına mâbedler inşa edilmiş, sûretleri de mâbedlerde merkezî bir yere konulmuştur. İbadette tasvirlerin kullanılmasına onların örnek yaşayışları sebep olmuştur. Tirtankaralar’a

ibadetin amacı kendilerine duyulan büyük saygının açığa vurulmasıdır. Jainist mâbedlerinin genel planı bir cümle kapısı ve sıra sütunlar, mâbedin ortasında bulunan geniş bir mekân veya açık avlu ve tasvirlere tahsis edilmiş kutsal mekân şeklindedir. Jainist mâbedleri de bir ibadet mahalli olmaktan ziyade Tirtankaralar’a saygı gösterilen yerlerdir.

Sih dininde (Sihizm) “gurdwara” adı verilen mâbed, cemaatin ilâhiler okumak için günlük olarak toplanması sonucunda ortaya çıkmış olup Guru Nanak döneminden beri cemaatin hayatında önemli bir rol oynamaktadır. Gurdwaraların en üstünü, zamanla Sih inanç ve ibadetinin merkezi haline gelen Amritsar’daki Altın Mâbed’dir. Bu mâbedin bulunduğu Amritsar (ölümsüzlük suyu, hayat havuzu) Sihler’in dinî merkezi olduğu gibi Altın Mâbed de dinî ve içtimaî faaliyetlerin merkezidir. Mâbedde sembol olarak Sihizm’in kutsal kitabı Adi Grant ile bir kılıç bulunur. Burası aynı zamanda bir sosyal kurumdur. Her gurdwaranın Guru Nanak zamanından beri devam eden bir imarethanesi vardır.

Bir yapılar bütününden oluşan Tao mâbedlerinin avluları çok amaçlı salonlardan meydana gelir. Çin terminolojisinde Taoist dinî binaları veya

bina grupları için “kung” (manastır veya saray), “kuan” (manastır mâbedi) ve “miao” (mâbed) kelimeleri kullanılır. Sayısız tanrı ve tanrılaştırılmış kahraman tasvirlerini ihtiva eden Taoist mâbedlerinin pek çoğu 1911 devriminden sonra tahrip edilmiştir.

Milâttan önce II. yüzyılda Çin’de Konfüçyüs ve onun izinden gidenlerin öğreti ve doktrinlerinin meşruluğu kabul edilmiş, Lu hükümdarı Konfüçyüs için bir mâbed inşa ettirmiştir; daha sonraki dönemlerde hükümdarlar, Konfüçyüs’ü “on bin neslin muallimi” diye nitelendirip adına mâbedlerde törenler düzenlemişlerdir. Ayrıca milâttan sonra 59’da imparator her mâbedde kurbanın Konfüçyüs adına takdim edilmesini emretmiş, bizzat kendisi de Konfüçyüs adına takdimede bulunmuştur. En meşhur Çin ibadet yerleri Pekin’deki imparatorluk mâbedleri ve mezbahlarıdır. Bunlar, XV. yüzyılda inşa edilmiş modern yapılar olup 1911’de imparatorluğun çöküşünden beri ibadet amacıyla kullanılmamaktadır. Bu yapıların en önemlisi, göğün oğlu olarak telakki edilen imparatorların kurbanlarını takdim ettikleri Gök Mâbed’dir. Geçmişte ülkenin her tarafında yaygın olarak görülen Konfüçyüs mâbedlerinin ve dua salonlarının pek çoğu günümüzde ya harap olmuş yahut okul, kışla ve halkevlerine dönüştürülmüştür.

Şintoizm’de âyin merkezi de olan tanrıların ikamet yerine, “jinja” veya “jinsa” (tanrı evi) denilmekte, ayrıca “miya” ismi de kullanılmaktadır. Sayıları bazan yüz binlerle ifade edilen mâbedler genellikle yol kenarlarında, fabrika köşelerinde veya binalar blokunun tepesinde bulunan küçük, sade ağaç yapılardır. Şintoizm’de en eski ve en meşhur mâbed, milâttan önce IV. yüzyılda Ise’de güneş tanrıçası Amaterasu adına yapılmış olan millî mâbeddir. Bu mâbed koruluklar içinde inşa edilmiş, her yirmi yılda bir yenilenen sade bir ağaç yapıdır. İçinde imparatorluğa ait ayna, kılıç, mücevherli taç gibi kıymetli eşyalar ve Amaterasu’nun heykeli bulunur. Önemli olaylar veya krallığın kutlamaları burada yapılır. Şintoizm’de bütün mâbedler genelde kutsal mekâna geçilen giriş kapısı ve kutsal mekânın kendisi olmak üzere iki bölümden meydana gelir. Kutsal mekân da âyinlerin icra edildiği dış cemaat mahalli ve tanrıya ait kutsal eşyaların korunduğu, aynı zamanda tanrının ikamet yeri sayılan iç mekândan ibarettir.

Yahudi tarihinin çeşitli dönemlerinde farklı ibadet yerleriyle karşılaşılmaktadır. Kitâb-ı Mukaddes'e göre İsrâiloğulları tarihinin Hz. İbrâhim'le başlayıp oğlu İshak ve torunu Ya'kūb ile devam eden atalar döneminde sade ve göçebe bir hayat yaşayan yahudi ataları, dinî vecîbelerini yerine getirebilmek için her konakladıkları yerde veya önemli gördükleri mahallerde birer mezbah (altar) yapmışlardı. Bu ibadet yerleri arasında Şekem (Tekvîn, 12/7, 33/20), Beytel (Tekvîn, 12/8; Hâkimler, 20/26; I. Samuel, 7/16-17), Mamre (Tekvîn, 13/18) ve Berşeba (Tekvîn, 21/33, 26/23-25) zikredilmektedir.

Hz. Mûsâ, kavmini Mısır esaretinden kurtardıktan sonra onlarla çölde kırk yıl ortak bir hayat sürmüş ve Tanrı'nın tâlimatıyla yine Tanrı'nın ikameti ve ibadetlerin ifası için bir mesken (mişkan) yapılmıştır. "Toplanma çadırı" (ohel Mo'ed) veya "makdis" (miqdaş) diye bilinen bu mâbed Yahve'nin Mûsâ ile konuştuğu (Çıkış, 33/7-11; Sayılar, 12/8) ve halkıyla zaman zaman buluştuğu (Çıkış, 33/7-11) yerdi.

Hz. Mûsâ, çöl hayatı boyunca İsrâiloğulları'nın bütün dinî faaliyetlerini buradan yönlendirdiği gibi yahudiler de başta kurban olmak üzere bütün ibadetlerini burada yerine getirirlerdi. Çadıra kutsiyet kazandıran önemli hususlardan biri Tanrı'nın orada İsrâil halkı arasında ikamet ettiğine dair inanç, diğeri de ahid sandığının çadırın en kutsal bölümünde muhafaza edilmiş olmasıdır. Bu sebeple sandığı içinde bulunduran çadıra "şehâdet çadırı" da (mişkan ha-'Edut, ohel ha-'Edut) denilmiştir (Sayılar, 18/2). Dikdörtgen şeklindeki çadır kutsal mekân ve kudsü'l-akdes olmak üzere iki kısma ayrılmıştı. Kapısı doğuya açıktı, kutsal mekânın etrafını çeviren bir de açık avlu vardı (Çıkış, 27/9-19). Toplanma çadırı Süleyman Mâbedi'nin tam yarısı kadar olup onun yapımında model kabul edilmişti. Toplanma çadırı, İsrâiloğulları Ken'ân topraklarına girdikten sonra da uzun süre kullanılmış olup Hâkimler döneminde Şilo'ya (Yeşu, 18/1), Saul döneminde Nob'a (I. Samuel, 21/1), daha sonra Gibeon'a taşınmış (I. Tarihler, 16/39), nihayet Kral Süleyman onu mâbedin içine koymuştur (I. Krallar, 8/4).

Ken'ân bölgesine yerleşen İsrâiloğulları'nın ibadetlerini yerine getirdikleri çeşitli yerlerin en önemlisi, Hâkimler döneminde onların başlıca kutsal mekânı olan ve toplanma çadırının kurulduğu Şilo ile Süleyman Mâbedi'nin inşa edildiği Kudüs'tür. Kudüs'ü İsrâiloğulları'nın ortak ibadet merkezi

yapmak isteyen Hz. Dâvûd ahid sandığını Kudüs'e getirip geçici yerine yerleştirmiş, daha sonra Yahve'ye bir mâbed inşa etmeyi düşünmüş, bunun için mâbedin inşa edileceği yeri satın alarak bir mezbah yapmış ve burada ibadeti başlatmış (II. Samuel, 24/16-25; I. Tarihler, 21/15), ancak kendisine mâbedin yapımının oğlu Süleyman'a müyesser kılındığı bildirilmiştir (II. Samuel, 7/1-17). Hz. Süleyman tarafından inşa ettirilen mâbedin ölçüleri, planı ve kullanılacak malzemenin cinsine kadar bütün ayrıntıları bizzat Yahve tarafından belirtilmiştir (I. Krallar, 6/1-36; II. Tarihler, 3/1-17, 4/1-22). Bu mâbed, bânisinin ismiyle Süleyman Mâbedi ve "kutsal ev" anlamında İbrânîce Beit ha-Mikdaş, Arapça Beytülmakdis olarak anılmaktadır. İsrâil tarihinin en önemli mâbedi olan Süleyman Mâbedi milâttan sonra 70'te Romalılar tarafından tahrip edilmiş, 132'de yahudilerin Romalılar'a karşı ayaklanması üzerine tamamen yıkılmıştır (geniş bilgi için bk. MESCİD-i AKSÂ). Mâbedden sadece ağlama duvarı da denilen batı duvarı günümüze kadar ulaşmıştır (bk. AĞLAMA DUVARI). Mâbedin yıkılışının ardından onun yerini artık sinagoglar almıştır. Yahudi cemaatinin öncelikle topluca ibadet etmek, halkı eğitmek ve kültürel kimliklerini korumak amacıyla toplandıkları yere İbrânîce'de "beit hakeneset" (toplanma evi), Grekçe'de sinagog adı verilir (bk. SİNAGOG).

Hıristiyanlığın başlıca ibadet yeri kilisedir. "Şapel" kelimesi de mahallî bir kilise veya katedral dışında hapishane, şato yahut gösterişli bir bina içerisindeki ibadet yerlerini ifade eder. Daha geniş bir kilise içerisindeki özel ibadet yerine de şapel denilir. Bir piskoposluk bölgesinde kurulan ve çok sayıda görevlisi bulunan, sıradan bir kiliseden daha büyük olan binalara ise "katedral" adı verilir. İslâm literatüründe hıristiyanların ibadet yerlerini karşılamak üzere "bîa" (el-Hac 22/40; Buhârî, "Ṣalât", 54), "kenîse" (Buhârî, "Ṣalât", 48, 54; Müslim, "Mesâcid", 16, 17) ve "deyr" (Müslim, "Birr", 7, "Fiten", 119; Ebû Dâvûd, "Edeb", 44); manastır karşılığında da "savmaa" (el-Hac 22/40; Ebû Dâvûd, "Edeb", 44) kelimeleri kullanılmıştır (geniş bilgi için bk. KİLİSE).

İslâm'da ibadet yerleri için ilk kullanılan kelime mesciddir ve bu kelime Allah'a tahsis edilen bütün ibadet yerleri için kullanılmaktadır (el-Cin 72/18). Diğer taraftan cami kelimesine Kur'an'da, hadislerde ve ilk tarihî kaynaklarda rastlanmamaktadır. Hz. Peygamber zamanında ve onu takip eden dönemlerde vakit namazlarının yanında özellikle cuma namazı kılınan

yerlere cami veya “el-mescidü’l-câmi‘” (İbn Mâce, “İḳāmetü’ṣ-ṣalât”, 198), sadece vakit namazı kılınan yerlere mescid deniliyordu. Cami kelimesinin yaygın olarak kullanılmasının Kur’an’ın cem‘ ve tedvininden, hadislerin tesbitinden çok sonraya rastladığı ve daha ziyade Osmanlı Türkçesi’ne mahsus olduğu söylenmektedir. İslâm’da ibadet yerleri için kullanılan kelimelerden biri de “musallâ” veya “namazgâh”tır. Musallâ, Resûl-i Ekrem döneminde bayram ve cenaze namazı kılınan yerler için de kullanılmıştır. Farsça’da yol boylarındaki üstü açık mescidlere namazgâh denilmiştir. Namazgâh bir kasabanın bütün halkını bir araya toplayan geniş sahadır. Pek çok namazgâhta hutbe okumak ve namaz kıldırmak için yapılmış minber ve mihraplar vardır.

Müslümanlık’ta en kutsal mâbed Kâbe’dir. Kâbe’ye hem “beyt” (Allah’a ibadet için tahsis edilmiş şânı yüce ev) hem de mescid denilmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’de yeryüzünde ibadet için inşa edilen ilk evden söz edilirken beyt kelimesi kullanılmıştır (Âl-i İmrân 3/96). Buna göre beyt ve mescid aynı fonksiyonu icra etmekle birlikte beyt daha çok ibadete ayrılan kapalı, sınırlı ve belirli bir mekânı gösterir; mescid ise sınırsız, açık veya kapalı her yeri kapsar. Nitekim bir hadiste, “Bana

yeryüzü mescid yapıldı ve temiz kılındı” denilmiştir (Buhârî, “Ṣalât”, 56, “Teyemmüm”, 1; Müslim, “Mesâcid”, 3-4).

İslâm’a ait ibadet yerlerini belirtmek üzere Batı dillerinde genellikle mescidden gelen kelimeler kullanılmaktadır. Nitekim İspanyolca’da “mezquita”, eski Fransızca’da “muscat”, yeni Fransızca’da “mosquée”, İtalyanca’da “moschea”, eski Rusça’da “mizgit”, yeni Rusça’da “meçet”, Macarca’da “mesced”, Rumence’de “moschee”, Yunanca’da “masgidion” kelimeleri yer almaktadır.

İslâm’ın tescil ettiği iki mâbed Kâbe ve Mescidi Aksâ’dır. Başlangıçtan beri bir ibadet ve ziyaret (hac) yeri olma özelliğini koruyan Kâbe, İslâm’dan önce de Mekke dışındaki bütün Araplar’ın dinî merkezi durumundaydı. Arabistan’ın her tarafından hac için Mekke’ye gelenler oluyordu. Başlangıçta Hz. Peygamber ve müslümanlar günde iki defa Kâbe’ye gidip ibadet ediyorlardı; mi‘racdan sonra da günlük namazlarını Kâbe’de kılmaya başladılar. Ancak müşriklerin engellemesine ve hakaretlerine mâruz

kalıyorlardı. Daha sonra siyasî sebeplerden dolayı müslümanların Kâbe’de ibadet yapmalarına izin verilmedi. Bunun üzerine özel mescidler inşa edilmeye başlandı. Bunlardan ilki Ammâr b. Yâsir tarafından inşa edilen mescid, ikincisi de Hz. Ebû Bekir’in evinin yanında yaptırmış olduğu mesciddi.

Müslümanların Mekke döneminde sayıca az olmaları, ayrıca müşrikler tarafından uygulanan siyasî baskı sebebiyle Mekke’de mescid yapma imkânı bulunamamıştı. Hicret esnasında ve Medine’ye varışın hemen ardından ilk iş olarak Kuba’da ve Medine’de birer mescid inşa edilmesi de bunu göstermektedir. Medine döneminde Mescidi Nebevî’nin dışında on civarında mescid yapılmıştı. Bu mescidlerde sadece beş vakit namaz kılınıyor, cuma namazı için Mescidi Nebevî’ye geliniyordu.

Hz. Peygamber kendisinden sonra mescidlerin çoğaltılmasını teşvik etmiştir (Buhârî, “Ṣalât”, 65; Müslim, “Mesâcid”, 24-25). Medine devrinde fizikî anlamda ilk müessese olarak Mescidi Nebevî’nin yapılmasından sonra bu bina esas alınarak gerek Medine’de gerekse diğer İslâm beldelerinde mescidlerin sayısı arttırılmış, böylece ibadetler ve bütün diğer faaliyetler konusunda Mescidi Nebevî örnek alınmıştır.

İslâm dini mâbed-ibadet ilişkisi açısından diğer dinlere göre farklılık göstermektedir. Çünkü İslâm’da ibadet sadece mâbede bağlı olmayıp evde, çarşı ve pazarda, iş yerlerinde ve yeryüzünün herhangi bir yerinde yapılabilmektedir (Buhârî, “Ṣalât”, 56, Teyemmüm”, 1; Müslim, “Mesâcid”, 3, 4). Bütün mescidler, içlerinde ibadet edilmesi ve mukaddes mekân olmaları açısından birbirine eşit olduğu halde Mescidi Harâm, Mescidi Nebevî ve Mescidi Aksâ’da yapılan ibadetlerin diğerlerine göre daha sevap olduğu belirtilmiştir (Buhârî, “Fażlü’ṣ-ṣalât fî mescidi Mekke ve’l-Medine”, 1, 6; Müslim, “Ḥac”, 415, 511). Buna rağmen İslâm’da Kâbe’nin ayrı bir yeri ve değeri vardır (ayrıca bk. CAMİ).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ʿabd", "kns" md.leri; NDB, London 1962, s. 130-137, 143, 289, 302-303, 467-470, 615, 832-833, 865, 911, 1048, 1231, 1243-1246; Buhârî, "Fażlü'ṣ-ṣalât fî mescidi Mekke ve'l-Medîne", 1, 6, "Ṣalât", 48, 54, 56, 65, "Teyemmüm", 1; Müslim, "Birr", 7, "Fiten", 119, "Ḥac", 415, 511, "Mesâcid", 3, 4, 16, 17, 24-25; İbn Mâce, "İḳāmetü'ṣ-ṣalât", 198; Ebû Dâvûd, "Edeb", 44; W. O. E. Oesterley - G. H. Box, The Religion and Worship of the Synagogue, London 1907, s. 247, 309-310; S. Mathews - G. B. Smith, A Dictionary of Religion and Ethics, London 1921, s. 206-207, 247, 274, 394, 400, 412, 439-442; I. Maybaum, Synagogue and Society, London 1944, s. 131, 141-144; H. Davies, Christian Worship: Its Making and Meaning, Oxford 1946, s. 22-27, 31-40, 45-51; E. R. Pike, Encyclopaedia of Religion and Religions, London 1951, s. 37, 137-138, 167-168, 180-181, 204-205, 327-329, 332, 349-353; G. Parrinder, Worship in the World's Religions, London 1961, s. 47-52, 66-71, 78-82, 89-93, 104-108, 122-131, 146-151, 158-164, 174-176; Y. Kaufman, The Religion of Israel (trc. M. Greenberg), London 1961, s. 161-162, 178, 216, 302; A. Hertzberg, Judaism, New York 1962, s. 120, 140, 227, 233; F. H. Hilliard, How Men Worship, London 1965, s. 49-59, 65-66, 75-79, 96-100, 118-133; L. Hodous, "Confucianism", The Great Religions of the Modern World (ed. E. J. Jurji), New Jersey 1967, s. 8-12; S. G. F. Brandon, A Dictionary of Comparative Religion, London 1971, s. 136, 185, 257, 311-314, 335, 375, 378-379, 385, 447, 512-513, 519, 541, 591-592, 596, 605, 641, 663; S. Morenz, Egyptian Religion (trc. A. E. Keep), New York 1973, s. 40, 88; D. A. Brown, A Guide to Religions, London 1975, s. 81-82, 105-106, 115, 136, 166-167; S. A. Nigosian, World Religions, London 1975, s. 66-68, 161-162; S. Zeitlin, The Origin of the Synagogue (ed. H. M. Orlinsky), New York 1975, s. 15-17, 72-73; M. Eliade, Patterns in Comparative Religion, London 1976, s. 1, 375-377, 476; a.mlf., Kutsal ve Dindışı (trc. M. Ali Kılıçbay), Ankara 1991, s. 1-4, 7-8, 17, 21-22; H. W. Turner, From Temple to Meeting House (The Phenomenology and Theology of Places of Worship), London 1979, s. 15-21, 35-42, 107, 115, 144-145; I. J. S. Taraporewala, The Religion of Zarathushtra, Tehran 1980, s. 9-10, 49, 54-55; Neşet Çağatay, İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı, Ankara 1982, s. 84, 102-110; Muhammed Hamidullah, İslâm Müesseselerine Giriş (trc. İhsan Süreyya Sırma), İstanbul 1984, s. 48-87; J. R. Hinnells, Dictionary of Religions, London 1988, s. 88-89, 125-126, 135-138, 141, 151, 323-325, 360, 362; R. de Vaux, Ancient Israel, Its Life and Institutions

(trc. J. McHugh), London 1988, s. 113-114, 275, 281-282, 289-296, 303-313, 320-326, 331-335, 343-344; Ahmet Güç, Dinlerde Mabet ve İbadet, İstanbul 1999, s. 17-274; L. I. Rabinowitz v.dğr., “Synagogue”, EJd., XV, 579-628; Y. M. Grintz v.dğr., “Temple”, a.e., XV, 942-987; G. Bownas, “Shinto”, The Concise Encyclopedia of Living Faiths (ed. R. C. Zaehner), London 1977, s. 355-356; Y. Congar, “Church: Ecclesiology”, ER, III, 480-481; M. Cohen, “Synagogue”, a.e., XIV, 210; W. S. Meister, “Buddhist Temple Compounds”, a.e., XIV, 379; N. S. Steinhardt, “Taoist Temple Compounds”, a.e., XIV, 380; R. A. Tomlinson, “Temple”, a.e., XV, 385-386.

Ahmet Güç

MA‘BED el-CÜHENÎ

(معبد الجهني)

Ma‘bed b. Abdillâh b. Ukeym el-Cühenî (ö. 83/702 [?])

Kaderiyye diye anılan hür irade düşüncesinin ilk temsilcilerinden.

Muhtemelen 20 (641) yılında Medine, Basra veya Kûfe’de doğduğu rivayet edilir. Bazı kaynaklarda babasının adı sahâbî Ma‘bed b. Hâlid’le karıştırılarak Hâlid olarak geçmekteyse de (meselâ bk. Halîfe b. Hayyât, I, 503) doğrusu Abdullah’tır. Dedesinin adı Ukeym (İbn Hazm, s. 445; Sem‘ânî, III, 394), Uleym (İbn Tağrîberdî, I, 201), Uveym (İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, X, 225) ve Uveymir (Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, IV/1, s. 399; Sem‘ânî, III, 441) şeklinde kaydedilmektedir. Bu ihtilâflar dikkate alındığında Ma‘bed el-Cühenî’nin ailesi hakkında yeterli bilginin bulunmadığı ortaya çıkar. İbn Tağrîberdî, 80 (699) yılında ölenlerin listesini verirken (en-Nücûmü’z-zâhire, I, 200) kaderî düşüncesinden dolayı Abdülmelik b. Mervân tarafından idam edilen Saîd b. Abdullah el-Cühenî’den bahseder. Künyesi ve ölüm sebebi aynı olan bu şahsın Ma‘bed’in kardeşi olduğu anlaşılmaktadır (krş. İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, IV, 52). Ebû Ma‘bed diye künyelenen babası Abdullah Hz. Peygamber’e ulaşmış, Ömer b. Hattâb’dan mürsel olarak, Osman b. Affân’dan doğrudan hadis rivayet etmiştir (İbn Hazm, s. 445). Kûfe’de ikamet eden Abdullah’ın oğulları Ma‘bed ile Saîd’in Hicaz ve Basra’da yaşadıkları belirtilmektedir. Hayatının büyük kısmını Medine’de geçirdikten sonra Basra’ya giden Ma‘bed’i İbnü’l-Murtazâ Mu‘tezile’nin Medine tabakasından saymaktadır (Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile, s. 133). Bu arada Ma‘bed’in Basra’da yetişip Medine’ye geçtiği ve orada düşünceleriyle insanları ifsat ettiği de onun hakkında nakledilenler arasında yer alır (İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, X, 225). Tahsil hayatına dair yeterli bilgi yoktur. Ebû Zer el-Gıfârî’den faydalandığı ve büyük ihtimalle onunla birlikte Şam’a gittiği belirtilmektedir. Emevîler’in müslümanların mallarını Allah’ın malı olarak kabul etmeleri, cebir anlayışını desteklemeleri, ilâhî kaderin onları müslümanların başı ve beytülmâlin hâkimi yaptığı şeklindeki

düşüncelerinin Ebû Zer tarafından eleştirilmesi herhalde Ma‘bed üzerinde etkili olmuştur (Ali Sâmî en-Neşşâr, I, 317-318).

Yaşadığı dönemde meşhur bir kişi olduğu anlaşılan Ma‘bed, Halife Abdülmelik b. Mervân tarafından Bizans sarayına elçi olarak gönderilmek, ayrıca oğlu Saîd’i eğitmek amacıyla Şam’a çağrılmıştır. Saîd’i eğitme görevinin ötesinde Bizans’a elçi olarak gönderilip gönderilmediği hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Ma‘bed’in Şam’da ikametinin ardından İbnü’l-Eş‘as’ın ayaklanmasına kadar (81-82/700-701) Basra’da kalmış olması kuvvetle muhtemeldir.

Genellikle biyografi kitapları, akaid ve fırkalarla ilgili eserler Ma‘bed el-Cühenî’yi kader konusunu ilk defa ortaya atan, Basra’da bu mevzuda ilk defa söz söyleyen kişi olarak gösterir (Müslim, “Îmân”, 1, 2; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 16; Bağdâdî, s. 18; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, X, 225). Bu arada İbnü’n-Nedîm, Ebü’l-Kāsım el-Belhî’den naklen kader ve i‘tizâl konusunda ilk defa görüş ileri süren kişinin Senseveyh diye bilinen Yûnus el-Esvârî olduğunu ve Ma‘bed’in kader hususundaki düşüncelerini ondan aldığını ifade eder (el-Fihrist, s. 201). Evzâî’den nakledilen bir başka rivayette ise Ma‘bed’in kaderle ilgili fikirlerini hıristiyan iken müslüman olan, daha sonra tekrar Hıristiyanlığa dönen Sûsen (Sevsen) adlı bir kişiden öğrendiği ve Gaylân ed-Dımaşkī’nin Ma‘bed’in düşüncelerini sürdürdüğü belirtilir (İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, X, 226). Hasan-ı Basrî’nin Ma‘bed için sapık ve saptırıcı dediği ve onunla görüşmeyi yasakladığı da rivayet edilmektedir.

Ma‘bed’le ilgili olarak kaynaklarda yer alan rivayetler birbiriyle uyuşmamaktadır. Öncelikle kader konusunda ilk söz söyleyen yahut Basra’da bu düşünceyi ilk defa ileri süren kişinin Ma‘bed olduğu hususu kesin değildir. Zira bu alanda fikir ileri sürenler arasında zikredilen Yûnus el-Esvârî ve Sûsen’den başka Ebü’l-Esved ed-Düelî’nin de (ö. 69/688) bulunduğu bilinmektedir (İbnü’l-Murtazâ, s. 134). Ma‘bed’in Basra’da bu görüşü ilk defa ortaya atmış olması da tartışmalıdır. Çünkü Basra’da sahip bulunduğu konum itibariyle kader mevzuunda ilkin görüş belirten kişi Hasan-ı Basrî’dir. Ma‘bed’in Basra’ya intikali büyük ihtimalle Şam’da görevlendirilmesinden sonraki yıllara rastlar. Hasan-ı Basrî’nin Abdülmelik b. Mervân’a yazdığı risâle bu hareketin ilk belgesi olarak gösterilir.

Mu‘tezile âlimleri de bu eseri çok defa kaynak saymışlardır (meselâ bk. a.g.e., s. 19). Ayrıca Mu‘tezile kaynaklarında Hasan-ı Basrî’ye hür irade düşüncesinin gelişiminde ilk sırada yer verilmektedir (Şerîf el-Murtazâ, İnḳāẕ, s. 225; a.mlf., Resâʾil, s. 54). Ma‘bed, Basra’ya gidişinde (73/692) muhtemelen Atâ b. Yesâr ile birlikte Hasan-ı Basrî’yi ziyaret etmiş, Emevî hükümdarlarının kötü icraatından bahsederek işledikleri amellerin Allah’ın kaderiyle cereyan ettiğini belirttiklerini söylemiş, Hasan-ı Basrî de onun düşüncelerine katılmıştır (Taşköprizâde, III, 33). Öyle anlaşılıyor ki Ma‘bed ile Hasan-ı Basrî en azından birbirlerini destekler mahiyette fikir alışverişinde bulunmuşlardır. Bu bakımdan Ma‘bed’in sapkın ve saptırıcı olduğu ve ondan uzaklaşılması gerektiği şeklinde Hasan-ı Basrî’ye nisbet edilen rivayet isabetli görünmemektedir. Ma‘bed’in Basra’ya intikalinden sonra Emevî hükümdarlarının ilâhî adalet adına yaptıkları zulümlere karşı çıkması, ardından Abdurrahman b. Muhammed b. Eş‘as’ın Emevîler’e karşı başlattığı harekete katılması onun Emevî taraftarı olmayan, fakat onlara karşı isyanı da câiz görmeyen Hasan-ı Basrî gibi sadece bir nazariyatçı değil fikirlerini eyleme geçiren bir uygulayıcı olduğunu ortaya koyar. Ma‘bed’in isyanın ardından Mekke’de yaralı olarak ele geçirildiğinde Hasan-ı Basrî’nin tavsiyelerine uymadığından yakınması, ikisi arasındaki yakınlığın derecesini gösterdiği gibi Haccâc’ın kader ve kazâ konusundaki alaycı sorularına cesur bir tarzda verdiği cevaplar da kaynaklara aksetmiş bulunmaktadır (meselâ bk. Kādî Abdülcebbâr, s. 334; Zehebî, Mîzân, IV, 141). Ma‘bed büyük bir ihtimalle, İbnü’l-Eş‘as ayaklanmasının bastırılmasından sonra Abdülmelik b. Mervân yahut Haccâc b. Yûsuf tarafından kardeşi Saîd’le birlikte idam edilmiştir. Ölümü esnasında annesinin hayatta olduğu, Hasan-ı Basrî ile karşılaştığında oğlunun adl görüşünü savunduğuna onun şahit olduğunu söylediği belirtilmektedir (Kādî Abdülcebbâr, s. 334).

Kaderiyye düşüncesi İbnü’l-Eş‘as hareketinden önce Emevîler için bir tehlike teşkil etmediği gibi Ma‘bed de görüşleri sebebiyle idam edilmiş değildir. Zira düşüncelerinden dolayı idam edilseydi Hasan-ı Basrî’nin de cezalandırılması gerekirdi. Buna göre Ma‘bed’in idamı siyasî faaliyetlerinden dolayı olmuştur. Onun Kaderiyye’nin başı yahut Basra Kaderiyyesi’nin lideri olduğu şeklinde sonraları ortaya çıkan rivayetler, büyük ihtimalle Kaderiyye ve i‘tizâl karşıtı grupların

-özellikle Hasan-ı Basrî gibi itibarlı bir şahsiyetin kendilerince hatalı bir inançla anılmasını istemedikleri için-bu töhmeti Ma‘bed’e yüklemiş olmalarına dayanmaktadır. Nitekim Şehristânî’nin, Hasan-ı Basrî’nin Abdülmelik b. Mervân’a gönderdiği risâlenin ona nisbetinden şüphe ederek Vâsıl tarafından yazılmış olabileceğini ileri sürmesi (el-Milel, I, 47) aynı endişenin ürünü olmalıdır. Bütün bunlardan çıkan sonuç Ebû Zer ekolünün bir temsilcisi olan Ma‘bed’in, o günkü İslâm toplumunun bünyesinden ortaya çıkan problemlerde Emevîler’e karşı bir tepki olarak kaderi nefyetmesiyle mükellefiyetin meşrûluğunu ve hür iradeyi savunmuş olmasıdır. Onun adl ve emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker konusundaki düşünceleri Mu‘tezile üzerinde geniş ölçüde etkili olmuştur.

Ma‘bed el-Cühenî’nin Ebû Zer ve Muâviye b. Ebû Süfyân’dan hadis rivayet ettiği bilinmektedir. Basra’da ve Medine’de yetişen âlimlerden başta asıl râvisi sayılan Mâlik b. Dînâr olmak üzere Ebü’t-Tıyâh Yezîd b. Hâmid, Abdurrahman b. Avf’ın torunu Medine kadısı Saîd b. İbrâhim, nahivci Yahyâ b. Ya‘mer el-Leysî, Fîrûz ed-Dânâc, Zeyd b. Refî‘ ve Muâviye b. Kurre kendisinden rivayette bulunmuştur (Kâ‘bî, s. 89; Kādî Abdülcebbâr, s. 334; İbn Asâkir, Târîẖu Dımaşḳ, XVI, 797). Basralı tâbiîlerin ikinci tabakasından sayılan, fıkıh ve hadis konusunda geniş bilgiye sahip olduğu belirtilen Ma‘bed’in rivayetlerinin güvenilirliği ihtilâflıdır. Yahyâ b. Maîn ve Ebû Hâtim onun Kaderîler arasında en güvenilir kişi olduğunu söyler (İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, X, 225; krş. GAS, I, 135). Dârekutnî, hadisinin sahih fakat mezhebinin kötü olduğunu ifade ederken İbn Hacer sika olduğunu ve yalanla suçlanmadığını belirtir (İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, X, 226). Buna karşılık Ebû Zür‘a Ma‘bed’i zayıflar arasında zikreder.

BİBLİYOGRAFYA

Müslim, “Îmân”, 1, 2; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 16; Tirmizî, “Îmân”, 4; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 264; Halîfe b. Hayyât, eṭ-Ṭabaḳāt (Zekkâr), I, 503; Buhârî, et-Târîẖu’l-kebîr, IV/1, s. 399-400; a.mlf., et-Târîẖu’ṣ-ṣaġīr, I, 204; Ebû Zür‘a ed-Dımaşkī, Târîẖ (nşr. Şükrullah b. Ni‘metullah el-Kūcânî),

Dımaşk 1980, s. 370; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 441, 484, 547, 625; Kâʿbî, Ẕikrü'l-Muʿtezile (nşr. Fuâd Seyyid, Fażlü'l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile içinde), Tunus 1393/1974, s. 89, 96; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, VIII, 280; İbn Hibbân, el-Mecrûḥîn, III, 35-36; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 201; Kādî Abdülcebbâr, Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile (nşr. Fuâd Seyyid, Fażlü'l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile içinde), Tunus 1393/1974, s. 334, 341; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 18, 117, 363; Şerîf el-Murtazâ, İnḳāẕü'l-beşer (nşr. Ali Hâkanî en-Necefî), Necef 1935, s. 225; a.mlf., Resâʾil (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Bağdad 1386/1967, s. 54; İbn Hazm, Cemhere, s. 445; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 47; Semʿânî, el-Ensâb, III, 394-396; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ, XVI, 797-803; a.mlf., Tebyînü keẕibi'l-müfterî (nşr. M. Zâhid Kevserî), Dımaşk 1347, neşredenin girişi, s. 11; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IV, 456; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 185-187; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, IV, 141; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 81-100, s. 199-203; İbnü'l-Murtazâ, Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile, s. 133-134, 137; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, I, 216, 225; IV, 52; V, 359; X, 225-226; a.mlf., Lisânü'l-Mîzân, II, 506; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, I, 200, 201; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 163-164; III, 33; Sezgin, GAS, I, 135; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî, Kahire 1977, I, 317-320; Hüsnî Zeyne, el-ʿAḳl ʿinde'l-Muʿtezile, Beyrut 1978, s. 17; J. van Ess, "Maʿbed el-Cühenî", MMLADm., LIII/2 (1398/1978), s. 279-312; LIII/3 (1398/1978), s. 527-560.

Mustafa Öz

MA‘BED el-HUZÂÎ

(معبد الخزاعي)

Ma‘bed b. Ebî Ma‘bed el-Eksem el-Huzâî

Sahâbî.

Babası Eksem b. Ebü’l-Cevn, annesi Ümmü Ma‘bed Âtike bint Hâlid ve Mekke’nin fethi sırasında şehid olan dayısı Hubeyş el-Eş‘ar diye tanınan Hubeyş b. Hâlid b. Sa‘d da sahâbîdir. Hz. Peygamber’in hicret sırasında yol üzerinde bulunan çadırlarına uğraması ve oradaki bazı gelişmelerle ilgili olarak babası ve annesinin bir kısmı mürsel olan rivayetleri bulunmaktadır (Taberânî, IV, 48-49; Hâkim, III, 9-12). Onun Basra (Nadra, Nasra) adında bir erkek ve Haldiyye adında bir kız kardeşinin olduğu kaydedilir (İbn Hacer, VI, 164).

Hicret esnasında Hz. Peygamber ve yanındakiler Kudeyd’deki çadırlarına yiyecek almak için uğradıklarında Ma‘bed yetişkin bir çocuktu. Annesi Ümmü Ma‘bed onlara verecek bir şeyleri bulunmadığını söyleyince Resûl-i Ekrem, orada duran yaşlı ve hasta bir koyunu (veya keçiyi) sağmak üzere Ma‘bed’den bir kap getirmesini istemiş, Ümmü Ma‘bed hayvanın sütünün bulunmadığını söylemesine rağmen süt kabı dolmuş, sağılan sütün bir kısmını Resûlullah, arkadaşları ve Ma‘bed içmiş, bir kısmı da ev halkına bırakılmıştı. Akşam çadıra gelen eşine Ümmü Ma‘bed, Hz. Peygamber’in şemâilini tasvir ederek gördüğü mûcizeyi anlatmış, bunun üzerine onun peygamber olduğuna karar vermişler ve İslâmiyet’i kabul ederek hicret etmişlerdir (Hamîdullah, I, 455).

Kaynaklarda Ma‘bed el-Huzâî’nin önemli bir davranışından daha söz edilmektedir. Buna göre Hz. Peygamber, Uhud Gazvesi’nden sonra Mekke’ye dönmekte olan düşmanın Medine’ye âni bir baskın düzenlemesi ihtimalini dikkate alarak ordusunu toplayıp düşmanı takip etti ve hatta Hamrâülesed’e kadar gitti (bk. HAMRÂÜLESED GAZVESİ). O sırada henüz müslüman olmamasına rağmen Resûl-i Ekrem’in müttefiki olan

Huzâa kabilesine mensup olduğu için Hamrâülesed’e gelip uğradıkları musibetten dolayı Resûlullah’ı teselli eden Ma‘bed el-Huzâî oradan ayrıldıktan sonra Mekke’ye hareket etti. Yolda Kureyş ordusuyla karşılaşan Ma‘bed, onların tekrar Medine’ye dönüp sağ kalan müslümanları da öldürmeyi düşündüklerini öğrenince müslümanların büyük bir orduyla kendilerini takibe karar verdiklerini söyledi. Bunun üzerine Ebû Süfyân ordusunu acele toplayıp Mekke’ye doğru yola çıktı. Ma‘bed’in, Ebû Süfyân’ın kararını değiştirmesine sebep olan bu hadisenin Uhud Gazvesi’nin ardından yaşanan bu olayla ilgili olmayıp Bedir’e ikinci defa yapılan Sevîḳ Gazvesi’yle ilgili olduğu ve Hz. Peygamber’in ordusunun Mekkeliler’le Bedir’de karşılaşmak için yola çıktığı haberini Ebû Süfyân’a Ma‘bed’in götürdüğü de kaydedilir (İbn Sa‘d, II, 60; Taberî, II, 87). Hicret sırasında yaşının küçük olduğuna bakılarak Ebû Süfyân ordusunu Medine’ye hücum etmekten vazgeçirenin Ma‘bed olamayacağı da ileri sürülmüştür (İbn Hacer, VI, 169). Ma‘bed el-Huzâî’nin Hz. Ebû Bekir devrinde Müsennâ b. Hârise kumandasındaki orduda bulunduğu belirtilmekte (a.g.e., VI, 169), fakat onun ne zaman ve nerede vefat ettiği hakkında bilgi verilmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre2, III, 108-109; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 60; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 87; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt (nşr. Seyyid Şerefüddin Ahmed), [baskı yeri yok] 1395/1975 (Dârü’l-fikr), I, 236; Taberânî, el-Muʿcemü’l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1405/1985, IV, 48-49; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), III, 9-12; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VII, 306; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), Beyrut 1412, IV, 1759; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (Bennâ), V, 217-218; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), I, 106-108, 319; II, 27; VI, 164, 169-170, 172-173; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 455, 487-488; Köksal, İslâm Tarihi (Mekke), VI, 171-176.

İbrahim Hatiboğlu

MA‘BED b. VEHB

(معبد بن وهب)

Ebû Abbâd Ma‘bed b. Vehb el-Yaktînî (ö. 126/744)

Emevîler devrinde yaşayan mûsikişinas.

Medine’de doğdu ve orada yetişti. Babasının adı Katan olarak da bilinir. Benî Mahzûm kabilesinden Katanoğulları’nın yahut Âs b. Vâkısa el-Mahzûmî’nin veya Muâviye b. Ebû Süfyân’ın âzatlısı olduğuna dair rivayetler de bulunmaktadır. Habeşli bir kölenin oğlu olan Ma‘bed, kendi ifadesine göre gençlik yıllarında koyun güderken rüyasında ilham olarak algıladığı şarkıların tesiriyle mûsikiye başladı. Daha sonra Neşîd el-Fârisî, Cemîle es-Sülemiyye, Sâib Hâsir gibi Medineli mûsikişinaslar yanında bazı Mekkeli müzisyenlerden de ders alarak kendini yetiştirdi.

Medine’nin ileri gelenlerinden başka dönemin devlet büyüklerinden de yakın ilgi gören Ma‘bed özellikle Abdülmelik b. Mervân, I. Velîd, II. Yezîd ve II. Velîd’in saraylarındaki mûsiki toplantılarının en önemli mugannîleri arasında yer aldı. Abdülmelik b. Mervân zamanında (675-705) Mekke’de İbn Safvân tarafından düzenlenen bir şarkı yarışmasını kazanarak şöhretini daha da arttırmasının ardından İbn Süreyc, Garîz gibi dönemin meşhur mûsikişinaslarıyla beraber anılmaya başlandı. Yezîd b. Abdülmelik’le bir sohbet esnasında halifenin İbn Süreyc’in eserlerinde bir yumuşaklığın, Ma‘bed’in eserlerinde ise bir metanet ve sağlamlığın dikkat çektiğini söylemesi üzerine Ma‘bed, İbn Süreyc’in hafif ve yumuşak olan remel ve hezec ritimlerini kullanan Tuveys’in talebesi olduğunu, kendisinin sakīl ritimlerinin önemli simalarından hocası Sâib Hâsir’in yolunu takip ettiğini ifade etmiştir. Ma‘bed’i genç yaşlarında dinleyen İbn Süreyc ile Garîz’in onun ileride büyük bir sanatkâr olacağını belirttikleri söylenir. Ayrıca II. Velîd’in Ma‘bed’i “asrın mûsiki üstadı” tayin ettiği nakledilir. İbn Süreyc’in ölümü üzerine (98/716 [?]) başmugannî olan Ma‘bed, II. Velîd’in tahta çıktığı yıllarda (743) iki defa saraya davet edilip burada büyük ilgi gördü ve son davet esnasında felç geçirerek vefat etti. Cenaze merasiminde

Ma‘bed’in öğrencilerinden muganniye Sellâme el-Kas onun bir mersiyesini okumuştur.

İshak el-Mevsılî’ye göre İbn Süreyc, İbn Muhriz ve Mâlik b. Ebü’s-Semh ile birlikte dönemin en ünlü dört sanatkârından biri olan Ma‘bed b. Vehb aynı zamanda Medineli sanatçıların üstadı ve önderiydi. Medineli bir şair mûsiki sanatının en iyi icracılarının Tuveys ve İbn Süreyc olduğunu, ancak Ma‘bed’in bu ikisinin de üstünde bulunduğunu söylemiştir. Eserlerinde Arap mûsikisinde çok görülen sakīl ritmini büyük bir ustalıkla kullanan Ma‘bed’in besteleri içinde en meşhurları “Müdün” (Husûn) adlı yedi şarkı ile “Ma‘bedât” diye anılan diğer beş şarkısıdır. Ma‘bed, meşhur kumandan Kuteybe b. Müslim’in Horasan’da ulaşılması zor yedi kaleyi veya yedi şehri fethine âdeta nazîre olarak bestelediği bu yedi şarkının icrasının o kaleleri fethetmekten çok daha zor olduğunu, ayrıca bestelediği eserlerin icrasının ancak çok kuvvetli müzisyenlerce gerçekleştirilebileceğini söyler.

Eserlerinin güftelerini kendi şiirlerinin yanı sıra A‘şâ, Ömer b. Ebû Rebîa, Velîd b. Zeyd, İbn Ebû Zâid, Şemmâh b. Dırâr, Küseyyir ve Antere gibi ünlü şairlerin şiirlerinden seçmiştir. Yetiştirdiği öğrenciler arasında Mâlik b. Ebü’s-Semh’in dışında Muhammed b. Âişe, Yûnus el-Kâtib, Sellâme el-Kas, Habbâbe, Hakem el-Vâdî, Dehmân ve Siyyât gibi mûsikişinaslar sayılabilir. Delâl, İbrâhim el-Mevsılî, İbn Âişe gibi mûsikişinaslar Ma‘bed’in eserlerini seslendirmişlerdir. İshak el-Mevsılî Kitâbü Eġānî ʾi Maʿbed ve Kitâbü Aḫbâri Maʿbed ve’bni Süreyc ve eġānîhimâ adıyla iki eser kaleme almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, el-Bursân ve’l-ʿurcân (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Beyrut 1410/1990, s. 450; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, Beyrut 1407/1986, XIV, 115-119; Ebû İshak el-Husrî, Cemʿu’l-cevâhir fi’l-mülaḥ ve’n-nevâdir (nşr. Abdülazîz Büşrâ - Mustafa Muhammed), Kahire, ts., s. 41; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 463; III, 437, 506; İbn Manzûr, Muḫtârü’l-Eġānî (nşr. İbrâhim el-Ebyârî v.dğr), Kahire 1385/1965, VI, 23-24, 25-29, 178-180; IX,

356-368; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, IV, 262-267; V, 13-17; H. G. Farmer, A History of Arabian Music, London 1929, s. 63-64; a.mlf. - [E. Neubauer], “Maʿbad b. Wahb”, EI^2 (İng.), V, 936-937; Şevkī Dayf, eş-Şiʿr ve’l-ġınâʾ fi’l-Medîne ve Mekke liʿaṣri Benî Ümeyye, Kahire 1976, s. 58-60; Ali el-Useylî el-Âmilî, el-Ġınâʾ fi’l-İslâm, Beyrut 1404/1984, s. 58-68; Abdülemîr Ali Mühennâ, Aḫbârü’l-muġannîn ve’l-muġanniyât, Beyrut 1990, s. 295-306; Semîr Şeyhânî, Eşherü’l-muġannîn ʿinde’l-ʿArab ve nevâdirihim, Beyrut 1413/1992, s. 9-16; E. K. Rowson, “The Efemnates of Early Medina”, JAOS, III/4 (1991), s. 681, 687; Ronart, CEAC, s. 330; Fuat Günel, “İbn Âişe”, DİA, XIX, 299; a.mlf., “İbn Süreyc, Ubeydullah”, a.e., XX, 366.

Fuat Günel

MA‘BEDİYYE

(المعبديّة)

Hâricîler’in Seâlibe koluna mensupken onlara muhalefet eden ve büyük çoğunluğunu kâfir sayan Ma‘bed isimli kişinin mensuplarına verilen ad

(bk. SEÂLİBE).

MA'BERÎ

(bk. MELÎBÂRÎ).

MÂBEYN-i HÜMÂYUN

(مابين همايون)

Osmanlı sarayında devlet işlerinin görüldüğü mekân.

Sözlükte “iki şeyin arası” demek olan mâbeyn kelimesi haremle selâmlığı birbirine bağlayan sofa, daire veya oda için kullanılırdı. Konaklarda da bulunan ve zülveçheyn denilen bu daire, selâmlıktaki uşakların ve yabancı erkeklerin haremdeki kadınlarla yüzleşmesini önlerdi. Sarayda ise padişahın resmî bürolarının bulunduğu, elçi, sadrazam ve diğer ziyaretçileri kabul ettiği, eğlendiği ve dinlenip yemek yediği daireyi nitelerdi. XIX. yüzyılda inşa edilen saray ve kasırlarda mâbeyin ve selâmlık ayırımı terkedilerek ikisi birleştirildi. Bu tabirin ne zamandan itibaren kullanıldığı hususu açık değildir. Mâbeynin bir mekân olarak mevcudiyeti 1675 yılına kadar indirilebilirken mâbeyinci teriminin kullanılışı nisbeten geç bir döneme, XVIII. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenebilmektedir.

Harem ve Enderun’la (iç hizmetler) birlikte sarayın üç ana bölümünden biri olan Bîrûn (dış hizmetler), XVIII. yüzyıl öncesinde Enderun’la beraber ülkenin asıl yönetim merkezini oluşturur ve padişahın dış dünya ile ilişkilerini sağlayan hizmetleri verirdi. Zamanla sadrazamlık gibi bazı hizmet birimleri yavaş yavaş sarayın dışına taşarak yeni güç merkezleri oluşturmaya ve saray teşkilâtının bir parçası olmaktan uzaklaşmaya başladı. Önceleri sarayda teşkilâtlanan bazı idarî birimler bu süreçte kalemiyeye intikal etti. Devlet işlerinin merkezinin bu şekilde tedrîcen saraydan uzaklaşmasıyla Enderun’un fonksiyon farklılaşması ve mâbeynin oluşumu sürecinin yakın ilgisi vardır.

II. Mustafa döneminde (1695-1703) saray teşkilâtında esaslı bir ıslahat gerçekleştirildi.

Padişah, Çorlulu Ali Paşa’yı silâhdarlığa getirmek istedi. Paşa, o ana kadar Bâbüssaâde ağaları vasıtasıyla gerçekleştirilen telhislerin padişaha takdimi ve çıkan hatt-ı hümâyunların teslim alınması görevinin silâhdarlar

aracılığıyla yapılması şartıyla görevi kabul edebileceğini bildirdi. Bunun üzerine bu görev silâhdarlara intikal ettiği gibi Dârüssaâde ağasının dışında kalan saraydaki bütün Bâbüssaâde ve Enderun hademesi de silâhdarın nezâretine verildi. Padişahın özel hizmetiyle ilgili olan Has Oda görevlileri, padişahın idareyle olan ilişkilerini de düzenleyen bir konum kazanmaya ve tedrîcî olarak Has Oda'da bir saray kitâbeti teşekkül etmeye başladı.

I. Abdülhamid dönemi (1774-1789) mâbeynin teşekkülü bakımından önemli bir safhadır. Topkapı Sarayı'ndaki hünkâr sofası bu dönemde mâbeyin adını aldı. Burası padişahın çalışma, oturma, dinlenme, yemek yeme, kabul, eğlence ve mûsiki gibi günlük hayatının ve mesaisinin geçtiği mekânların başlıcasıydı. Ayrıca saraydaki Yavuz Sultan Selim dairesini bazı ilâveler yaptırarak yeni mâbeyin adıyla yeniden düzenleyen I. Abdülhamid şifahî iradelerini silâhdar, kahvecibaşı ve başçuhadar aracılığı ile tebliğ ederdi. Bu dönemde mâbeyincilerin devlet idaresindeki yeri ve konumlarıyla ilgili ilginç bir olay meydana geldi. Hadise, İstanbul'da muhalif bir grubun mâbeyincilerin devlet işlerine müdahale ettikleri yönündeki yaklaşımıyla ilgiliydi. Ruslar'ın 1783'te Kırım'ı ilhakı ve İstanbul'da çıkan yangınlar gibi bazı olaylar halkta hükümete karşı bir hoşnutsuzluk yaratınca muhalif bir grup İstanbul'un değişik yerlerine hükümeti eleştiren bildiriler bırakır. Bunlardan biri doğrudan padişahı hedef alır ve meçhul grup onu maskaralıkla ve, "Mâbeyincilerle devlet işi görülmez" şeklinde ağır ifadelerle suçlar. Padişah, mâbeyincilerin "hademe makūlesi" olduğunu ve onları devlet işine karıştırmadığını belirtir. Muhaliflerin haklılık payı olsun veya olmasın bu olay en azından görüntü olarak mâbeynin devlet işlerinde yükselen ağırlığına işaret eder.

Ignatius Mouradgea d'Ohsson'un, Harem'e bitişik olan Mâbeyin Dairesi'nde görev yaptıkları için silâhdar, çuhadar, rikâbdar, tülbent gulâmı, miftah gulâmı, peşkir gulamı, başmüezzin, sır kâtibi, başçuhadar, sarıkçıbaşı, kahvecibaşı, tüfekçibaşı, berberbaşı ve tırnakçıbaşıya mâbeyinci dendiği yönünde verdiği bilgiler yukarıdaki verilerle uyum içindedir. Ancak Has Oda erkânının tamamı mâbeyinci değildi. Çünkü mâbeyinci olmaksızın Has Oda erkânlığına tayin mümkün olduğu gibi harem cüceleri de mâbeyinci olarak tayin edilebiliyordu.

1792'de mâbeyin görevlilerinin bulunduğu bölümde tâdilât yapıldı; ayrıca

sırkâtibi için özel bir mekân inşa edildi. III. Selim, Mâbeyin Dairesi'ni devlet işlerine ve arzuhallere baktığı, istirahat ettiği, pehlivan güreşi, tavşan, çengi, köçek, hayal ve rakkas seyrettiği, saz ve mûsiki fasılları icra ettirdiği, yemek yediği, ramazanda iftar açtığı, hil'at giydirdiği, namaz kıldığı, ders takrir ettirdiği ve tıraş olduğu bir mekân olarak kullanırdı. Burada geceleri de eğlenceler düzenlenirdi. Ancak perşembeyi cumaya bağlayan gece cumaya hürmeten mâbeyin eğlenceleri yapılmazdı.

II. Mahmud, sadece Bâbıâli'yi ve hükümet yapısını değil saray teşkilâtını da esaslı bir düzenlemeye tâbi tuttu. Nitekim 18 Ekim 1831'de Silâhdar Giritli Ali Ağa'nın vefatı üzerine bu göreve tayin yapmadı ve gördüğü işleri hazine kethüdâsına ihale ile silâhdarlığı lağvetti (Takvîm-i Vekāyi', nr. 2, 7 Cemâziyelâhir 1247, s. 3). 1833'te Mâbeyin Müşirliği'ni ihdas etti ve Enderun'un oda nizamını tamamen değiştirdi. Öte yandan sırkitâbetinin Mâbeyin Başkitâbeti'ne dönüştürüldüğü tarih de aşağı yukarı bu döneme rastlar. Padişah bu düzenlemeleri yapmakla kalmadı, bunlara dair eski tabirlerin kullanımını da yasakladı ve yasağa uymayanları cezalandırdı. Saraydaki idarî yapıyı yeniden düzenleyip güçlendirmesi, Bâbıâli ve yönetimin diğer birimleriyle ilişkiyi sağlamanın dışında onları kontrol etme amacıyla da ilgili olmalıdır.

II. Mahmud'un sarayda oluşturduğu yapı kendisini takip eden Abdülmecid, Abdülaziz ve V. Murad dönemlerinde genel anlamda büyük bir değişikliğe uğramadı. Ancak yönetim zihniyetine ve sarayla Bâbıâli arasındaki güçler dengesine bağlı olarak bazı düzenlemeler yapıldı. II. Mahmud'un son zamanlarından itibaren (BA, Maliye Masarifât Defteri, nr. 18, s. 2) mâbeyinciler için daha ziyade "yakın" anlamına gelen mukarrebîn, kurenâ veya karîn unvanları kullanıldı. Başmâbeyinci demek olan serkurenâya vezâret rütbesi tevcih edilebildiği gibi başka bir görevle saray dışına da gönderilebilirdi (Cerîde-i Havâdis, nr. 984, 27 Ramazan 1276, s. 1; BA, İrade-Dahiliye, nr. 48141, 60479). Emlâk-i hümâyun hâsılatından günlük olarak hazîne-i hâssaya gelip ceyb-i hümâyun vasıtasıyla padişaha takdim edilen paraları makbuz mukabili teslim alır ve ceyb-i hümâyun hazinesini idare ederdi. Bu hazine,

hazîne-i hâssadan aldığı belli bir tahsisatla padişahın emrettiği alımları ve onun adına verilen atıyyelerle esvap odası ve kilâr-ı âmire gibi saray

gediklerinin giderlerini yönetirdi.

1847'de çıkan ilk devlet salnâmesine göre mâbeyin görevlileri Dârüssaâde ağası, kurenâ, padişah esvapçısı ve imamları, mâbeyin kâtipleri, telhisî-i evvel ve sânî, Mâbeyn-i Hümâyun kapıçuhadarları, ıstabl-ı âmire müdürü, kapıcılar kethüdâsı, yâverler, hazîne-i hümâyun vekili, hazîne-i hümâyun kethüdâsı, mehd-i ulyâ-i saltanat başağası, musâhibler, Bâbüssaâde ağası, Has Oda kethüdâsı, hazîne-i hümâyun kâtibi ve hırka-i saâdet serhademesi olmak üzere toplam kırk üç kişiydi.

II. Mahmud döneminde ihdas edilen Mâbeyin Müşirliği zaman içerisinde kaldırılıp tekrar kurularak inişli çıkışlı bir seyir izledi. Bir tür saray nâzırı görevini yürütür, ayrıca padişah için verilen arzuhalleri ilgili yerlere havale ederdi. Öte yandan Haziran 1843 tarihli bir defterde geçen Mâbeyn-i Hümâyun Müdürlüğü (BA, Maliye Masarifât Defterleri, nr. 4837, s. 12-13), 28 Ekim 1863 tarihinde Hazîne-i Hâssa Nezâreti ile Mâbeyn-i Hümâyûn-ı Şâhâne Nezâreti adı altında birleştirildi. Yaklaşık bir yıl kadar bu şekilde idare edilen nezâret 11 Ağustos 1864'te müşirliğe dönüştürüldü. 22 Mart 1867'de Hazîne-i Hâssa Nezâreti tabirinden vazgeçilerek sadece Mâbeyn-i Hümâyun Müşirliği adı kullanıldı. Hazîne-i hâssa bir ara Maliye Nezâreti'ne ilhak edildiyse de 9 Eylül 1871'de tekrar mâbeyinle birleştirilerek Hazîne-i Hâssa Nezâreti ve Mâbeyn-i Hümâyun Müşirliği adını aldı. 1875'te Hazîne-i Hâssa'ya ait işler bir ara Mâbeyin Başkitâbeti'ne devredildi, ancak bu da kısa sürdü.

Esasen burada Hazîne-i Hâssa Nezâreti ile mâbeyin arasındaki ilişkinin ortaya konulması önem kazanmaktadır. Nezâret, 1280 (1863) tarihli olanın dışında hiçbir devlet salnâmesinde mâbeyin dahilinde gösterilmez. Mâbeyin ile nezâret arasındaki ilişki tamamen malî boyutludur. Nitekim görevlilerin maaşlarından, teçhiz ve tekfin giderleri, muhtaçlara yapılan yardım, atıyye, gazete bedelleri, bayramlarda kesilen kurban ve dağıtılan şekerlere kadar mâbeyin için yapılan her türlü masraf hazîne-i hâssa vasıtasıyla karşılanırdı.

II. Mahmud'dan sonra tahta geçen Abdülmecid, Abdülaziz ve V. Murad'ın, yükselen Bâbıâli bürokrasisi karşısında sarayı güçlü tutmak için aşırı bir talepleri yoktu. II. Abdülhamid'in tahta çıkmasıyla beraber mâbeyin, iş hacmi ve bunun sonucu olarak da personel açısından büyük bir gelişme

gösterdi. Mâbeyin bu dönemde iki ana bölümden oluşmaktaydı: Hususi daire ve resmî daire. Hususi daire es-vapçıbaşı, seccadecibaşı, ibrikdarbaşı, tütüncübaşı, kahvecibaşı, kilercibaşı ve kitapçıbaşı gibi padişahın özel hizmetini gören görevlilerin bulunduğu bir mekân olup teşrifatta ve salnâmede yeri yoktu. Bendegân olarak nitelenen hususi daire mensupları, padişahın şehzadeliğinden beri yanında bulunan ve güvenini kazanan insanlar arasından seçilirdi. Memuriyetlerine Mâbeyn-i Hümâyun gedikâtı denirdi (BA, Yıldız Perakende, Hazîne-i Hassa, nr. 12/2). Resmî daire ise devlet işlerinin görüldüğü ve hemen hemen yukarıda zikredilen 1263 (1847) sâlnâmesinde mevcut görevlilerin bulunduğu mekândı. Burada ayrıca, Abdülhamid'in güvenini kazanan ve danışmanları olan İzzet, Derviş, Şâkir, Kamphofner ve Aleksandr Karatodori paşalarla Mütercim Nişan Efendi daireleri vardı. Bunlara, özel durumlarda padişahın başkanlığında kurulan diğer komisyon-i âlîleri de ilâve etmek gerekir. Abdülhamid dönemindeki mâbeyin yapısıyla 1847'deki mâbeyin görevlileri karşılaştırıldığında, müessese bazında ortada büyük bir farklılığın olmadığı, ancak II. Abdülhamid döneminde (1876-1909) mâbeyindeki kurumların ve özellikle en önemli birim olan Mâbeyin Başkitâbeti'nin mevcudunda büyük bir sayısal artış olduğu görülür. Mâbeynin en kalabalık kısmını ise yâverler oluştururdu. Nitekim fahrî yâverlerle beraber bu dönemde mâbeynin mevcudu 424 kişiye kadar çıkmıştı.

Padişahın sarayda kurduğu sistemin vazgeçilmez ayağını iyi işleyen bir haberleşme ağıyla Mâbeyin Başkitâbeti oluşturuyordu. Kitâbet padişahla ülke içindeki ve dışındaki birimlerin irtibatını sağlar ve sarayla resmî kurumlar arasındaki yazı işlerini idare ederdi. Mâbeynin en önemli dairesiydi. Genellikle Mektebi Mülkiyye'den derece ile mezun olanlar buraya alınırdı. Kâtiplerin bir kısmı geceleri nöbetçi olarak mâbeyinde kalırdı. Kitâbetin personel gelişimi sarayın devlet yönetiminde aldığı konumu açıkça gösterir. Kuruluşundan Sultan V. Murad'ın iktidarının sonuna kadar üç ile altı arasında değişen kâtip sayısı, II. Abdülhamid devrinin başından itibaren gözle görülür bir şekilde artarak 1896'da yirmi sekize yükseldi. Bu gelişme ve sayısal artış iş hacmindeki büyüme ile yakından ilgiliydi. Padişah, hükümeti devreden çıkarıp Bâbıâli'de yapılması gereken işleri saraya aktarınca mâbeyindeki işler çoğalır ve iş yoğunluğunun üstesinden gelebilmek için mâbeyin personeli arttırılırdı. II. Meşrutiyet döneminde saray olağan çizgisine çekilince kitâbetin mevcudu

da beşe indirildi.

II. Abdülhamid döneminde saray bürokrasisinde yerini alan bir kurum da mâbeyin şifre kâtipliğidir. Padişah bu birim sayesinde hükümeti devre dışı bırakarak vali, ordu kumandanı, mutasarrıf, elçi ve konsolos gibi görevlilerle doğrudan irtibat kurardı. Ülke geneline yayılan bu haberleşme ağının en önemli unsurlarından biri de mâbeyin telgrafhanesiydi. Mâbeyin mütercimleri ise padişah için roman tercüme eder ve bunlar gece yatarken padişaha okunurdu.

Yıldız Sarayı'nda merasim dairesinin üst katında birinci ve ikinci mâbeyinciler için birer oda mevcuttu. Diğer mâbeyincilerin yerleri ikinci kattaydı. Mâbeyinciler

geceleri nöbetleşe sarayda kalırlardı. Görevleri, mâbeyne gelen devlet adamlarının mâruzatını padişaha arzetmek ve çıkan iradeyi ilgili yere iletmekti. Merasim dairesinde vezir odası denilen ve sadrazamla vükelâya mahsus bir oda olup Encümen-i Vükelâ bazan burada toplanırdı. İş için gelen ve vükelâdan olmayan devlet adamları başmâbeyinci veya ikinci mâbeyincinin odasında beklerdi. II. Abdülhamid'in Yıldız Sarayı'nda mâbeyin olarak kullandığı iki yer daha vardı. Biri daha ziyade yabancı sefirleri kabul ettiği Çit Kasrı, diğeri de Küçük Mâbeyin Dairesi'ydi.

Mâbeyne giriş ve çıkışlar kontrole tâbiydi. Gelenlerin isimleri, geliş ve gidiş saatleri, mâbeyinde kimi ziyaret edecekleri kapıdaki görevliler tarafından günlük olarak çizelgelere işlenirdi (BA, Yıldız Parekende Saray Görevlileri, nr. 1/46; 3/68). Ayrıca ziyaretçilere üzerinde isimleri, geldikleri gün, saat ve tarih yazılı olan bir giriş kartı verilirdi (BA, Yıldız-Perâkende, Saray Görevlileri, nr. 1/93).

Mâbeynin devlet işlerinin merkezi olması neticesinde buradaki görevlileri ön plana çıktığı için devlet adamları statü açısından kendilerinin altında yer alan kâtip ve mâbeyincilere aşırı hürmet gösterir, dalkavukluk eder ve bunları araya sokarak ve hediyeler vererek işlerini yürütürdü. II. Abdülhamid mâbeynin kamuoyundaki imajına çok önem verir, buradaki görevlilerin adının olumsuz bir olaya karışmasına iyi bakmaz, hatta dava konusu olan mâbeyin görevlilerinin borçlarını bazan bizzat kendisi öderdi.

1908 ihtilâlinden ve özellikle II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesinden sonra mâbeyinde büyük bir tensîkat yapıldı. Ayrıca mâbeynin kudretli siması Dârüssaâde ağasının "devletlü" lakabı kaldırıldığı gibi kendisi de resmî teşrifattan çıkarıldı. Bu dönemde yaşanan kargaşa ortamında bazı kurallar hiçe sayılarak bir binbaşının başyâverliğe tayini gibi sarayı ve padişahı tahfif edici bazı uygulamalara da rastlanır. Tensîkattan sonra mâbeynin yapısı öncesiyle kıyaslanamayacak ölçüde sadeleştirildi. Mâbeynin mevcudu kurenâ, mâbeyin müdürü, ceyb-i hümâyun kâtibi, mâbeyin kâtipleri, yâverler, imamlar, ıstabl-ı âmire müdürü, sertabip, Muzıka-i Hümâyun ve hademe-i hâssa-i şâhâne kumandanı, maiyeti seniyye bölüğü kumandanı ve fahrî yâverler olmak üzere toplam yirmi beş kişiydi. Bu sayı II. Abdülhamid dönemindeki 424 kişiyle kıyaslandığında daha bir anlam kazanır. Öte yandan padişahın hususi hizmetini gören bendegânın sayısı da azaltılarak kilercibaşılık ve tütüncübaşılık memuriyetleri kaldırıldı. Bu geniş çaplı operasyonlardan sonra sarayla resmî olarak sadece iki kurum, sadâret ve hazîne-i hâssa muhaberede bulunabilirdi. Mâbeyinde geceleri birer kâtip, yâver, musâhib ile bekçiler ve odacılar nöbete kalır; padişah hareme geçtikten sonra bendegân evlerine giderdi.

Mâbeyin Kitâbeti ile başmâbeyincilik, II. Meşrutiyet'in ilânından sonra hükümetin sarayı ve padişahı kontrol mekanizması olarak kullanıldı. Nitekim bu görevlileri artık padişah değil hükümet belirlemeye başladı. II. Meşrutiyet'ten sonra nüfuzu büyük ölçüde azalmasına rağmen mâbeyin varlığını bu şekilde devletin sonuna kadar devam ettirdi.

BİBLİYOGRAFYA

BA, HH, nr. 24599; BA, İrade-Dahiliye, nr. 35166, 35391, 39301, 48141, 60479, 75586, 75587; BA, Maliye Masarifât Defterleri, nr. 18, s. 2; nr. 4837, s. 12-13; BA, Yıldız-Perâkende, Hazîne-i Hassa, nr. 12/2; BA, Yıldız-Perâkende, Saray Görevlileri, nr. 1/46; 1/93; 3/68; Sâlnâme-i Devleti Aliyye-i Osmâniyye, Sene 1263, s. 43-44, 48; Sene 1274, s. 35; Sene 1311, s. 122-139; Sene 1314, s. 92-105; Sene-i Mâliyye 1326, s. 76-78; Defterdar

Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 67, 277, 541; III. Selim'in Sırkâtibi Ahmed Efendi Tarafından Tutulan Rûznâme (haz. V. Sema Arıkan), Ankara 1993, tür.yer.; D'Ohsson, Tableau général, VII, 38, 139; Tayyarzâde Atâ Bey, Târih, İstanbul 1292, I, 161-163; Lutfî, Târih, III, 166; IV, 112; IX, 123, 160; X, 102; XI, 14, 88-89, 116; XII, 30; Sicill-i Osmânî, IV, 729, 730; Lütfi Simâvî, Osmanlı Sarayının Son Günleri (s.nşr. Şemsettin Kutlu), İstanbul, ts. (Hürriyet Yayınları), tür.yer; Tahsin Paşa, Sultan Abdülhamid, Tahsin Paşa'nın Yıldız Hatıraları, İstanbul 1990, tür.yer.; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 327-328, 340; a.mlf., "Üçüncü Sultan Selim Zamanında Yazılmış Dış Ruznâmesinden 1206/1791 ve 1207/1792 Senelerine Âit Vekayi", TTK Belleten, XXXVII/148 (1973), s. 612; Halit Ziya Uşaklıgil, Saray ve Ötesi (İstanbul 1940), İstanbul 1981, tür.yer.; C. V. Findley, Osmanlı Devleti'nde Bürokratik Reform, Bâbıâlî: 1789-1922 (trc. İzzet Akyol - Latif Boyacı), İstanbul 1994, s. 44-45, 55-56, 194-195, 204; Ali Akyıldız, "II. Abdülhamid'in Çalışma Sistemi, Yönetim Anlayışı ve Bâbıâlî'yle (Hükümet) İlişkileri", Osmanlı, Ankara 1999, II, tür.yer.; Arzu T. Terzi, Hazine-i Hassa Nezareti, Ankara 2000, s. 27, 78-80, 122-124, 126, 164; Fikret Sarıcaoğlu, Kendi Kaleminden Bir Padişahın Portresi: Sultan I. Abdülhamid (1774-1789), İstanbul 2001, tür.yer.; S. T. Wasti, "The Last Chroniclers of the Mabeyn", MES, XXXII/2 (1996), s. 1; Ali Karaca, "II. Abdülhamid'in İdareyi Kontrol Mekanizmalarından Yâverlik Kurumu", TTK Bildiriler, XIII (2002), s. 1704-1705; Pakalın, II, 375-377; Şerafeddin Turan, "Silâhdâr", İA, X, 643; Halil İnalcık, "Ghulām", EI² (İng.), II, 1091.

Ali Akyıldız

MACARİSTAN

Orta Avrupa’da ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

IV. MACARİSTAN’DA İSLÂM ARAŞTIRMALARI

V. MACARİSTAN’DA OSMANLI SANAT ESERLERİ

Resmî adı Magyar Köztársaság (Macaristan Cumhuriyeti) olup yüzölçümü 93.036 km², nüfusu 10.200.000’dir (2000). Avusturya, Slovakya, Ukrayna, Romanya, Sırbistan-Montenegro, Hırvatistan ve Slovenya ile çevrilidir. Başşehri 1.740.000 nüfuslu (2002) Budapest (Budapeşte), diğer önemli şehirleri Debrecen (207.000), Miskolc (182.000), Szeged (163.000), Pécs (160.000), Györ (130.000), Nyíregyháza (117.000), Kecskemét (107.000) ve Székesfehérvár’dır (104.000). On dokuz idarî birimden oluşan ülke 1990’dan beri çok partili bir demokrasiyle yönetilmektedir.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Macaristan topraklarının yaklaşık % 84’ü 200 metreden alçak, % 14’ü 200-400 m. arasında ve yalnız % 2’si 400 metreden yüksektir. Ovalardan ülkenin güneydoğusunda yer alan Büyük Ova, kuzeybatısındaki Küçük Ova, ortasındaki Mezöföld en önemlileridir. Tepelik bölgeler güneybatıda, güneyde ve kuzeydoğuda bulunur. Ülkenin en yüksek noktası kuzeydoğuda bulunan Mátra’daki Kékestetö’dür (1015 m.). Başlıca nehirleri 417 kilometrelik kısmı Macar topraklarında kalan Duna (Tuna) ve 597 km. uzunluğundaki Tisza’dır. Göllerin sayısı az olmakla birlikte Balaton gölü (596 km²) Orta Avrupa’nın en büyük su birikintisidir ve turizm açısından önemlidir. Macaristan genelde kara ikliminin etkisi altındadır; yalnız batıda

Alpler'in, güney kısımlarında Akdeniz ikliminin hafif tesiri hissedilmektedir. Ocak ayında ortalama sıcaklık -1 ile -3 arasında iken temmuzda 20-26 dereceye ulaşmaktadır; ortalama yağış miktarı 650 milimetredir.

IX. yüzyılda ülkeye giren Macar ve Türk unsurlarının sayısı çeşitli tahminlere göre 100.000 ile 500.000 arasındaydı. Burada buldukları Avar, Slav ve başka topluluklar ise 200.000 civarındaydı. 1241-1242 Moğol istilâsı nüfusu olumsuz yönde etkiledi. Ülke nüfusuna dair ilk güvenilir rakam

XV. yüzyılın sonuna ait olup yaklaşık 3 milyondur. XVI. yüzyılda savaşların neticesi olarak güney ve orta bölgelerde gerileme veya durgunluk, başka yerlerde küçük bir artış oldu ve toplam nüfus 3.5 milyonu buldu. XVII. yüzyılın sonunda Karpat havzasında 4 milyon insan yaşadığı var sayılır. Ancak 200 yıl içinde Macarlar'ın oranı % 70'ten % 50'nin altına düştü. 1784-1787'de yapılan ilk resmî nüfus sayımına göre -özellikle Almanlar'ın ve Karpatlar'ın ötesinden gelen yeni Romen ve Ruten gruplarının buraya taşınmasıyla- ülkede yaklaşık 9 milyon kişi vardı. I. Dünya Savaşı eşiğinde eski topraklarda 18 milyon kişi mevcutken bunlardan bugünkü arazilerde yalnız 8 milyon kaldı. Her iki savaş önemli can kaybına sebep oldu. 1949-1980 yılları arasında artış gösteren nüfus 10.7 milyona ulaştıysa da bundan sonra azalma eğilimine girdi ve son sayımda 10.2 milyon olarak tesbit edildi. Bu nüfusun büyük çoğunluğunu Macarlar oluşturur (% 90'a yakın). Macar sayılan Çingeneler'in dışında az miktarda Alman, Slovak, Güney Slav ve Romen vardır. 2001 yılı tesbitlerine göre halkın % 51,9'u Romen Katolik, % 2,6'sı Grek Katolik, % 15,9'u Kalvenci Protestan, % 3'ü Lüteryen Protestan, % 0,1'i Mûsevî'dir ve % 1,1 başka mezhebe tâbidir. Tesbit sırasında herhangi bir cevap vermeyenlerin oranı % 10,1 iken bir dine veya mezhebe bağlı olmadığını söyleyenlerin nisbeti % 14,5'tir.

Macaristan sanayi ve ziraat ülkesidir. Kişi başına düşen gelir, 2000'de 4953, 2001'de ön verilere göre 5669 euro idi. 1990'dan bu yana ülke ciddi bir özelleştirme safhasından geçti, bunda yabancı sermaye ve çok uluslu şirketler önemli rol oynadı. Sanayi kollarından elektronik makine ve alet imalâtı başta gelmekte (% 24,8), bunu içki ve tütün dahil olmak üzere gıda

sektörü (% 14,7) ve taşıt üretimi (% 13,6), enerji (% 8,7), metal sanayii (% 7,3) ve kimyasal maddeler imalâtı (% 7,3) takip etmektedir. Tarım üretimi ve hayvan besiciliği de önde gelir.

Yer altı kaynakları açısından fakir sayılan Macaristan'da Avrupa çapında yalnız boksit, mangan ve bakır yatakları vardır. Enerji kaynakları (kömür, linyit, petrol, doğal gaz ve uranyum) ihtiyacın sadece yarısını karşılar. Bol çıkan sıcak ve şifalı sular ziraat ve tıpta kullanılır ve bu alanda potansiyeller çok büyüktür.

Turizmin geliştiği ülkede dünya mirası listesine başlangıçta Buda'nın Tuna kıyısı ve Kale'deki tarihî merkezi, Hollókö köyü, Pannonhalma Benedikten Manastırı, Aggtelek damlataş mağaraları ve Horto-bágy alınmış, bunlara daha sonra çevresiyle Fertö gölü ve Tokay şarap üretim bölgesi, nihayet 2002 yılında Pest'in Andrássy út mahallesi ve Pécs'in ilk dönem (IV-V. yüzyıllar) hıristiyan kilise kalıntıları eklenmiştir.

II. TARİH

Macaristan'da yerleşim tarihi oldukça eski devirlere kadar iner. Neolitik çağın başlangıç döneminde Körös kültürünü oluşturan nüfus Balkanlar'dan gelerek ziraat ve hayvancılıkla uğraştı. Bakır çağının sonlarına doğru Tisza nehri çevresine Rus bozkırlarından göçebeler ulaştı. Güneydoğu Avrupa'dan büyük baş hayvan yetiştirenler, batıdan Baden kültürünün Hint-Avrupalı temsilcileri ortaya çıktı. Tunç çağı sırasında (m.ö. 2000-800) Anadolu'dan yine Hint-Avrupalı bir grup bu taraflara göç etti, Batı Avrupa'dan da göçler oldu. Erken demir devrinde (m.ö. 800-400) İran asıllı ve demir işleme bilgisine sahip bir atlı göçebe topluluk ovalık araziye yerleşti. Aynı zamanda Keltler'in öncüsü sayılan Hallstatt kültürü halkı, İlliryalılar ve İskitler de bu topraklara geldi. Geç demir devrinde (m.ö. 400-100) Karpat havzası Keltler'in hâkimiyeti altındaydı. I. yüzyılda Romalılar Tuna'nın batısındaki bölgelerde Pannonia eyaletini kurdular ve bir yandan şehirler, öte yandan nehir boyunca "limes" denilen savunma hattı oluşturdular. Hıristiyanlığın bölgedeki ilk izleri III. yüzyıldan itibaren görüldü. IV. yüzyılın sonlarına doğru Hunlar'ın önünden kaçan barbarlar (Gotlar, Vandallar ve Alanlar) geçici olarak bölgeyi ellerine geçirdiler ve Roma idaresine son verdiler. 420-455 yılları arasında Hun İmparatorluğu

Karpat havzasından yönetiliyordu. Hunlar'ın çöküşünden sonra Pannonia bölgesi Ostrogotlar'ın yönetimine girdi. Büyük Ova'ya ve Transilvanya'ya (Erdel) Gepideler hâkimdi. Bunları 567'de bir Longobard-Avar ittifakı yendi ve Karpat havzasını ilk defa siyasî bir bütün olarak birleştiren Avar Hanlığı iki yüzyıl hâkimiyetini sürdürdü. 670 dolaylarında On Ugur (Ogur) birliğinden de bazı gruplar buraya geldi. IX. yüzyılda Zalavár merkezli eski Pannonia, Karolinglar'ın kontrolü altındaydı ve Salzburg piskoposunun misyonerlik bölgesiydi.

İlk Macarlar'ın bugünkü yurtlarına ne zaman geldikleri tam olarak bilinmemektedir. Bir teori, VII. yüzyılın ortalarında yerleşenlerin önceki Avar kalıntılarına kıyasla değişiklik gösteren arkeolojik buluntularının Macarlar'a ait olduğunu ileri sürer. Bir başka iddia bu halka ait unsurların üç dalgada geldiğine dairdir. Daha yaygın görüşlere göre Macarlar'ın ilk grupları, 862'den itibaren Frank ve Baveryalılar'ın yardımcıları sıfatıyla geçici olarak Karpat havzasına ulaşmışlardı.

Fin-Ugur kökenli olan Macarlar anavatanlarından Karadeniz'in kuzeyindeki bozkırlara indiler. Bunlar, bir dönem için Don ırmağının ağzında kurulan On Ugur birliğinin bir parçasını oluşturuyorlardı (Macarlar'ın Avrupa'daki "Hungarian, hongrois, ungarisch" vb. adları bu olguyla bağlantılıdır). IX. yüzyılın başlarında Hazar egemenliği altında olan Macarlar yedi kabileye bölündüler. Türkler'le çeşitli zamanlarda ve birçok yönden kaynaştılar ve doğu komşuları Peçenekler'in baskısıyla batıya doğru göç etmek zorunda kaldılar. 895-896'da Árpád'ın önderliğiyle Karpatlar'ı aşıp Transilvanya'yı ve Büyük Ova'yı, 900 yılı civarında Tuna ötesini yurt edindiler. 899'dan itibaren Avrupa'nın çeşitli ülkelerine akınlar düzenlemeye başladılarsa da hem batıda

(955: Augsburg yakınındaki Lechfeld'de) hem Balkanlar'da (970) yenilgiye uğradılar ve akınlara son verip yerleşik hayata geçtiler. Árpád'ın torununun oğlu Géza Macar boyları arasında birliği sağladı. Ortodoks ve Katolik kiliseleri alternatiflerinden Batı Hıristiyanlığı'nı seçti. Roma-Germen imparatorları I ve II. Otto'dan papazlar istedi ve ailesiyle birlikte kendisi de vaftiz oldu. Oğlu I. István (Aziz) 997'de babasının yerine geçti. 1000-1001'de taç giyen ilk kral olan I. István Macar Devleti'nin kurucusudur. Kısmen yeni toplumsal yapılanmaya, kısmen Katolikliğe karşı çıkan bazı

grupların ayaklanmasını bastırdıktan sonra Karpat havzasını bütünüyle birleştirdi. Kiliseyi iki başpiskoposluğa ve altı veya sekiz piskoposluğa böldü, manastırlar kurdu, yasalar çıkardı ve Latince'yi resmî belgelerin dili yaptı.

1301'e kadar devam eden Árpád hânedanında István'ın ölümünden (1038) sonra yirmi üç kral değişti. I. László'nun (Aziz) hükümdarlığı sırasında (1077-1095) yayılma devri başladı ve Hırvatistan 1091'de zaptedildi. Ülkeyi tehdit eden Peçenek ve Kumanlar'a karşı başarılı savunmada bulunuldu. Yeğeni Kálmán (1095-1116) geçici olarak Dalmaçya'yı ele geçirdi, papalıkla ve Bizans'la daha önce gevşeyen ilişkileri sağlamlaştırdı. Yeni kanunları, kilise düzenini geliştirmesi ve geniş bilgiye sahip olmasıyla ün kazandı. II. András (1205-1235) Haçlı seferlerine de katıldı. IV. Béla zamanında (1235-1270) Macaristan Moğol istilâsına uğradı; Muhi yakınındaki yenilginin (1241) ardından pek çok bölge yağmalandı. Dalmaçya'ya sığınan kral geri döndükten sonra ülkeyi yeniden takviye etti; ayrıca Bosna'yı, Sırbistan'ın kuzeyini ve Bulgaristan'ı hâkimiyeti altına aldı.

Feodalleşme sürecinde XIV. yüzyıla kadar önemli toplumsal değişmeler meydana geldi. Serbest ve köle statüsündeki tebaalar arasında mevcut farklar giderildi ve homojen bir serf sınıfı oluşturuldu. Bu dönemde serf toprak sahibini serbestçe seçebildi ve kullandığı toprak parçasını oğluna bırakabildi. Krala bağlı olan yönetici ve hizmetçi gruplarından ve kale muhafazasında bulunanlardan asilzadeler ortaya çıktı. Şehirlerde yaşayanlar arasında özerklik ve muafiyetlerden yararlanan burjuvalar (kentsoylular) oluştu. Transilvanya'da özel duruma sahip "székely"ler (sekeller) sınır savunmasıyla uğraştı. Halk Hıristiyanlığı kabul etti, yine de Şamanizm'in bazı izleri varlığını sürdürdü. Küçük soyluların haklarını korumak için II. András "altın mühürlü ferman"ını çıkardı (1222). Moğol istilâsı dolayısıyla Büyük Ova'da Kumanlar yerleşti.

1301'de başlayan ve kısa süren iç savaştan, büyük toprak sahiplerinin yarı bağımsız hale gelmesinden sonra Anjou sülâlesinden I. Károly 1308'de kral seçildi ve 1310'da taç giydi. Derebeyilerin nüfuzunu kırarak devlet otoritesini yeniden sağladı. Oğlu I. Lajos (Büyük) (1342-1382) Macaristan'ı Avrupa çapında önemli bir devlet haline getirdi. Venedik'i yenerek

Dalmaçya'nın bütününü ele geçirdi, Bosna'nın batı bölgelerini krallığına kattı, Kuzey Sırbistan'ı ve Bulgaristan'ı vasal devlet yaptı. 1370'te Polonya kralı oldu. Ancak Napoli'ye yaptığı iki seferi de başarısızlıkla sonuçlandı. Erkek çocuğu olmadığından ölümünden sonra kısa bir kargaşalık dönemi yaşandı. Nihayet damadı Lüksemburglu Zsigmond (Sigismund) tahta çıktı (1387-1437). İlk Kosova savaşının ardından Osmanlılar'ın ilerlemesini engellemek amacıyla bir Haçlı seferi düzenledi ve Niğbolu'da (Nikápoly / Nikopol) büyük bir mağlûbiyete uğradı. Roma imparatoru ve Çek kralı olduğu için hükümdarlığının uzun yıllarını Macaristan'ın dışında geçirdi. Avrupa politikasında uzlaşmaya öncelik verdi ve papalığın iç mücadelesinin sona erdirilmesinde önemli katkısı oldu.

Adı geçen iki sülâle döneminde iktisadî kalkınma, nüfus artışı, şehirleşmede gelişme ve sanatta canlılık görüldü. I. Károly devrinde açılan altın madenleri Avrupa'nın en önemli ocaklarından biriydi. XV. yüzyılda bakır ocakları ön plana çıktı, sığır ihracatı geniş boyutlara ulaştı. Yerel zanaatlar gelişemediği için şehirleşmede büyüme sağlanamadı ve toprak sahibi asilzadeler siyasî etkilerini kaybetmediler.

Daha önce ender toplanan "dieta" denilen meclisler 1439'dan sonra düzenli biçimde bir araya geldi ve kralın gücünü büyük ölçüde kısıtladı. Bu zayıflama Zsigmond'un damadı Habsburg Albert zamanında (1437-1439) başladı ve bebekken taç giydirilen V. László (1440-1457) ile soylular tarafından Polonya'dan çağırılan I. Ulászló'nun (1440-1444) ortak krallığı döneminde daha da belirginleşti. İki hükümdar arasında devam eden savaşlarda Ulászló'nun taraftarı olarak ün kazanan János Hunyadi, Osmanlılar'a karşı ilk ciddi başarıları elde ettiyse de (meselâ İzlâdi savaşı 1443-1444 kışı) kralın da hayatını yitirdiği Varna meydan savaşında ve II. Kosova Muharebesi'nde yenilgiye uğradı. 1446'da nâib seçildi, 1452'den itibaren başkumandan sıfatıyla ülkeyi idare etti. Belgrad'da Fâtih Sultan Mehmed'e karşı gösterdiği başarılı müdafaayla büyük şöhret kazandı. Kuşatmadan az sonra öldü ve küçük oğlu Mátyás, V. László'nun ölümünün ardından kral seçildi (1458-1490). Onun devrinde Macaristan Krallığı tekrar Orta Avrupa'nın önde gelen devleti durumundaydı. Meclisleri tekrar nüfuzlu kıldı, ordusunda maaşlı askerler istihdam etti ("kara ordu"), ek vergilerle hazinenin gelirini arttırdı. 1468-1474 yılları arasında devam eden savaşlarda Bohemya'yı, Silezya'yı ile Lausits'i ele geçirdi. Polonya'yı

barışa zorladı, Çek kralı unvanını aldı. Viyana ile birlikte bugünkü Avusturya'nın bazı bölgelerine ve Çek topraklarına hâkim oldu. Osmanlılar'dan Száva nehrinin güneyine düşen birkaç önemli kaleyi (Yayça / Jajca, Sreberniça / Szrebernik ve Böğürdelen / Szabács) ülkesine kattı, fakat Osmanlılar'a karşı genelde barışçı davrandı. Sarayı hümanizmin ve Rönesans kültürünün merkeziydi, meşhur Corvina Kütüphanesi dönemin seçkin koleksiyonlarından birini oluşturuyordu.

Mátyás'tan sonra Jagiellon hânedanına mensup krallar geldi. II. Ulászló (1490-1516)

dış politikada aktif olduysa da asilzadelerin nüfuzundan kurtulamadı. 1514'te cereyan eden köylü ayaklanması iç düzeni altüst etti. Ulászló'nun oğlu II. Lajos (1516-1526) on yaşında tahta çıktı. Uzun bir kuşatmanın ardından Belgrad'ın 1521'de Osmanlılar'ın eline geçmesiyle Macaristan tarihinde yeni bir safha başladı.

Osmanlılar'la Macarlar'ın ilk askerî karşılaşması 1375'te oldu. I. Kosova Muharebesi'nden (1389) sonraki olaylar üç grupta toplanabilir. a) Osmanlılar'ın ilerleme sağladığı dönemler. 1389-1402'de Macaristan'ın tamamına yönelik akınlar başlattılar. 1413-1421'de Sırbistan hariç Macaristan'ın yakınında 1402'den önce oluşturdukları nüfuz bölgesini yeniden tesis ettiler. 1427-1437'de komşu ülkelerde söz sahibi oldular. 1438-1442'de Sırbistan'ı geçici olarak alıp her yıl tekrarlanan hücumlarla Macar savunma hattını baskı altında tuttular. 1449-1454'te 1443-1448 savaşlarıyla sarsılan Balkanlar'daki nüfuzlarını pekiştirdiler. 1455-1463'te Sırbistan'ı ve Bosna'yı zaptettikleri gibi Macar ordusunu sürekli sınır boylarında beklemeye zorladılar. b) Durumun Macarlar'ın lehine döndüğü devirler: 1402-1413'te Bulgaristan hariç Balkan ülkelerinde dolaysız Osmanlı bağlılığı sona erdi ve Macarlar'ın nüfuzu komşu ülkelerde arttı. 1422-1427'de aynı etki Balkanlar'da tekrar güçlendi. 1443-1448'de János Hunyadi'nin açtığı seferlerle Osmanlılar Macar sınırlarından uzaklaştırıldı ve Sırbistan'da, Bosna'da ve Eflak'ta Osmanlı hâkimiyeti gevşetildi veya kaldırıldı. Macar ordusu önceki yıllarda Türkler'in fethettiği bölgelerin bir kısmını geri aldı. c) 1466-1520 yıllarında daha önce oluşturulan statükonun sürdürüldüğü dönem.

Diplomatik açıdan iki devlet bu sonuncu dönemde genelde barışçı bir siyaset izledi. 1483 yılında Kral Mátyás ve II. Bayezid tarafından önemli bir antlaşma akdedildi ve 1503'te yedi, 1511'de beş yıllık müddetle yenilendi. Yavuz Sultan Selim tahta çıktığında görüşmeler sürdürüldü ve 1514'te Budin'de, padişahın tasdiki olmadan ilân edilen antlaşmaya tepki olarak daha önce sözü geçen Haçlı ve köylü ayaklanması alevlendi. 1521'de Belgrad'ın Osmanlılar tarafından alınmasından sonra Macarlar beş yıl zarfında sınır boylarındaki kaleleri takviye edip dışarıdan yardım sağlanmasına yönelik çalışmalar yaptılar. 1520'de gönderdiği elçisine karşı yapılan kötü muameleyi (hapse atılmasını) bahane olarak kullanan Kanûnî Sultan Süleyman'ın 1526'da ilerleyen ordusu, Pál Tomori'nin yönetimindeki Macar kuvvetlerini Mohaç (Mohács) sahrasında başlangıçtaki küçük çaplı bir sarsılmanın ardından iki üç saat içinde kesin şekilde yendi. Devletin üst düzey yöneticilerinin ve kilisenin başpapazlarının çoğu savaşta öldü. Macar Kralı II. Lajos yağmurdan taşmış Csele çayında boğuldu. Bu olağan üstü durumda asilzadeler, I. Ferdinand (1526-1564) olmak üzere bir Habsburg ve Transilvanya Voyvodası I. János Szapolyai (1526-1540) olmak üzere bir de yerli kral seçtiler. Soylular önünde, iki büyük imparatorluk arasında kalarak ülkenin geleceği ve bir kısmının da kendi menfaatleri açısından hangisini seçmenin daha yararlı olacağı problemi vardı. Bu yüzden Osmanlı himayesini kabul eden I. János ile buna karşı çıkan I. Ferdinand arasında kararsız kalıp sık sık taraf değiştirenler oldu.

1529'da Viyana seferine çıkan Kanûnî Sultan Süleyman 1526'da terkettiği Budin'e yeniden girdi ve burayı Szapolyai'ya bırakarak yoluna devam etti. 1532'deki harekât sırasında tekrar Macar topraklarından geçti ve Köszeg'e kadar gitti. 1540'ta I. János ölünce Budin merkezli bir Osmanlı beylerbeyiliği kuruldu. 1543'teki seferde Estergon (Esztergom), İstolni Belgrad (Székesfehérvár) ve Peçuy (Pécs) gibi önemli şehirler alındı. 1547'de imzalanan Habsburg-Osmanlı Muahedesi ardından büyük seferlere ara verildi, ancak sınır boyundaki çatışmalar sürdü. 1552'de Tımışvar (Temesvár) ikinci vezir Kara Ahmed Paşa tarafından ele geçirildiğinde Macar topraklarında bir eyalet daha kuruldu. Kanûnî'nin son seferi önemli serhat kalesi Sigetvar'ın (Szigetvár) alınmasıyla neticelendi. Bütün Macaristan'ı kontrol edemeyeceğini anlayan Osmanlı yönetimi Habsburglar'la 1568 Edirne Antlaşması'nı akdetti. Bununla yirmi üç yıllık

bir nisbî barış dönemi başladı. Böylece Macaristan'da Habsburglar'ın elindeki kısım (tahminen 120.000 km²), Osmanlı hâkimiyeti altındaki bölgeleri (yaklaşık 120.000 km²) ve teorik olarak I. János'un oğlu János Zsigmond'un (Türk kaynaklarında İstefan kral), pratikte annesi Izabella'nın danışmanları György Martinuzzi (rahip olduğu için Türk belgelerinde Brata) ve Péter Petrovics'in idaresinde yarı bağımsız Erdel Prensliği (yaklaşık 60.000 km²) ortaya çıkmış oldu.

1591-1593 yıllarında tekrar alevlenen serhat çarpışmalarının dönüm noktası Bosna Beylerbeyi Hasan Paşa'nın Sisak (Sziszek) yakınında uğradığı yenilgiydi. On üç yıl hemen hemen aralıksız devam eden ve "Onbeş yıl savaşları" denilen bu mücadele büyük zararlara yol açtı. Eğri (Eger) ve Kanije'yi (Kanizsa) ele geçiren Osmanlılar buraları eyalet merkezi yaptı. 1596 Haçova (Mezőkeresztes) meydan savaşı Osmanlı zaferiyle bitti, 1604 civarında István Bocskay'nin I. Rudolf'a karşı başlattığı hareket Habsburg kuvvetlerinin Macaristan'ın tamamına sahip olma şansını engelledi. Nihayet 1606'da imzalanan Zitvatoruk (Zsitvatorok) Antlaşması Habsburglar'la Osmanlılar arasındaki kalıcı barışın temellerini attı.

Bununla birlikte ülkenin kuzey kesimleri, Otuzyıl savaşları sırasında Gábor Bethlen ve I. György Rákóczi gibi Erdel prensleri tarafından Habsburglar'a karşı yürütülen muharebelere ve bunların ardından ciddi tahribata sahne oldu. Bu sırada iç problemleri ve doğu seferleriyle meşgul olan Osmanlılar bu meselelere karışmadılar. Ancak Köprülüler devrinde II. György Rákóczi'nin 1657'de Polonya işlerine izinsiz müdahale etmesi üzerine yeni bir Macaristan seferi düzenlendi. Varat (Várad) alındıktan sonra bir eyalet haline getirildi. Aynı zamanda Erdel'de Mihály Apafi'nin voyvodalığa getirilişiyle (1661-1690) Osmanlı idaresine daha sıkı bir şekilde bağlı olma dönemi başladı. Habsburg tepkisine karşılık olarak

Osmanlı ordusu 1663'te Uyvar'a (Újvár) doğru yürüdü ve kaleyi zaptetti (uzun ömürlü altıncı Macar vilâyeti burada kuruldu). 1664 başında Miklós Zrínyi Peçuy'a kadar ilerledi, Ösek (Eszék) Köprüsü'nü ateşe verdi, fakat Kanije'yi ele geçiremedi. Aynı yılın ağustosunda Raimundo Montecucolli kumandasındaki Habsburg güçleri, Sadrazam Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa ordusuna St. Gotthard'da (Szentgotthárd) galip geldi. Ardından akdedilen Eisenburg (Vasvár) Muahedesi Osmanlılar'ın lehine olduğu için

büyük memnuniyetsizlik meydana getirdi. O kadar ki birkaç soylu padişahla ittifak yapma yolları aradı. Bu komplo çekirdek halinde iken kanlı şekilde bastırıldı, fakat 1672'den itibaren silâhlı örgütlenme daha geniş çapta yeniden başladı ve sonuçta Imre Thököly önderliğiyle Kuzey Macaristan'da bir prenslik (Türkçe'si: Orta Macar) kurulmasına yol açtı (1682). Bununla ülke 1685'e kadar dört parçaya bölündü.

Osmanlı gerilemesiyle neticelenen II. Viyana Muhasarası'ndan (1683) hemen sonra Estergon, 1685'te Uyvar, 1686'da Budin müttefik hıristiyan güçlerin eline geçti. Devam eden ağır savaşlar Zenta mağlûbiyetiyle sona erdi (1697). 1699 Karlofça Antlaşması gereğince Tisza-Maroş nehirleri arasındaki bölge hariç Macaristan I. Leopold'un hâkimiyeti altına girdi, Transilvanya ayrı birim olarak yönetildi.

Osmanlı döneminin Macaristan tarihindeki yeri kısaca değerlendirilecek olursa toprakların beşte ikisinde yabancı bir sistemin uygulanması daha önceki tabii gelişmeleri aksattı. Eski dinî ve dünyevî yönetici kesimi bu bölgelerden ayrılmak zorunda kaldığı için halk bir anlamda sahipsiz kaldı. Gerçi dinî, içtimaî ve iktisadî hayata fazla karışılmadı, yine de ekonomi eski hızıyla ilerleyemedi. Batı, Güney ve Kuzey Avrupa ile gerçekleşen ticarî ilişkilerde, özellikle sığır ihracatında canlılık devam ettiyse de başka alanlarda durgunluk veya gerileme baş gösterdi. Nüfus sayısı ve Macarlar'ın toplum içindeki oranı olumsuz yönde etkilendi.

1699'dan sonraki yeni durum da bazı soylular ve kesimler için huzur ve rahat getirmedi. Memnun olmayanlar ülkenin kuzeydoğusunda toplandılar. Bunların başına 1703'te Polonya'dan dönen II. Ferenc Rákóczi geçti. Askerî açıdan aslında ümitsiz, ilk aşamasında bazı başarılar da kazanan ve yine birçok hasara sebep olan ayaklanma 1711'de Szatmár Muahedesi'yle sona erdi.

1716-1717 yıllarında Timışvar bölgesi de Eugen von Savoya tarafından zaptedildi. Savaş sırasında Fransa'da bulunan II. Ferenc Rákóczi, III. Ahmed tarafından davet edildi. Geldiğinde ise ondan beklenecek katkıya artık gerek kalmamıştı, buna rağmen Tekirdağ'a gönderilerek ölünceye kadar orada kaldı ve kendisine maaş verildi. 1718 Pasarofça Antlaşması Osmanlı açısından büyük kayıplar içerdi. Bu durum, 1738-1739

savaşlarında ve Belgrad Muahedesi'nde Habsburglar'ın aleyhine değişti. Bundan sonra Macaristan'da yetmiş yıllık bir sükûnet ve bunun neticesi olarak bir kalkınma devri yaşandı. Habsburglar bazı açılardan gelişmeyi engelledilerse de batıdan gelen etkilerden esinlenen aydınlar ve halk ekonomik ve kültürel alanda yenilikleri benimsedi. Fransa İmparatoru I. Napolyon ülkeden geçtiğinde 1809'da Györ yakınında eski sisteme göre son defa toplanan soylular ordusunu yendi. Habsburg Kralı I. Ferenc'in tepki doğuran iktisadî tedbirlerinin ardından 1825 meclisiyle Macar reform hareketleri başladı. Bu canlı dönemin en önemli şahsiyetleri arasında 1825'te Macar Bilimler Akademisi'ni kuran, Avrupa'da gördüğü pek çok çağdaş müessese ve uygulamayı ülkesine aktarmak isteyen Kont István Széchenyi ve bütün hürriyetçi ıslahatları destekleyen, Viyana'dan kopmayı önemseyen Lajos Kossuth bulunuyordu. Ekonomik ve toplumsal kalkınmayı millî bağımsızlık veya özerklik ilkesiyle birlikte gerçekleştirme çabaları vardı. Macarca'nın özleştirilmesi ve resmî dil olarak kabul edilmesi (1844) kültür hayatına zenginlik kazandırdı.

1848 ayaklanmaları Macaristan'a da yayıldı. 15 Mart günü Peşte'de patlak veren olayların neticesi olarak başında Kont Lajos Batthyány'nin yer aldığı Macar hükümeti kuruldu. Ancak Avrupa'daki ihtilâller bastırıldıktan sonra ve kısmen Viyana'nın kışkırtmasıyla belirlenen azınlık hareketleri savaşla neticelendi. Hürriyet savaşı ilk aylarda parlak başarılar getirirken daha sonra Habsburg-Rus ittifakının kuvvet üstünlüğüne mukavemet edilemedi. 13 Ağustos 1849'da başkumandan Artur Görgey, Világos'ta Ruslar'a teslim oldu. İmparator Franz Josef'in kararıyla Peşte'de ilk başbakan Lajos Batthyány, Arad'da on iki general ve bir binbaşı idam edildi. Kadınlar dahil olmak üzere pek çok kişi hapse atıldı, başkaları ölüm cezasına çarptırıldı. Lajos Kossuth ve yanındakiler Osmanlı topraklarına sığındılar. Osmanlı topraklarında kalanları bütün isteklere rağmen padişah iade etmedi. Bazı önde gelenler İslâmiyet'i kabul ettiler ve Osmanlı ordusunda görev aldılar. Kossuth ile çevresi Kütahya'ya yollandı ve bir buçuk yıl orada kaldı. Yüzlerce kişi onun ayrılışından sonra Türkiye'yi vatan kabul etti.

1850'de askerî-hukukî öç alma yerine sivil istibdat uygulanmaya başlandı. Bazı reformlar da gerçekleştiren (meselâ 1853'te serfliğin nihaî kaldırılışı) İçişleri Bakanı Alexander Bach'a ve yönetimine karşı Macar halkı pasif direniş politikası izledi. Bunun ve Ferenc Deák'ın takındığı ölçülü siyasetin

neticesi olarak 1867'de iki ülke arasında bir uzlaşma meydana geldi. Avusturya-Macaristan monarşisi ortaya çıktı. Ardından ülkede yeni bir kaynaşma ve gelişme dönemi yaşandı. Özellikle 1873'te Buda, Óbuda ve Pest'ten birleşen başşehir Budapest'te (Budapeşte) görülmedik çapta inşaatlar yapıldı. Bu heyecan il merkezlerine de yayıldı. Yurt edinmenin bininci yıldönümü 1896'da büyük şenliklerle kutlandı. Kültürel etkinliklerin yanı sıra tarihle ilgili bir hayli eser yayımlandı.

I. Dünya Savaşı'na Macaristan ister istemez Avusturya yanında girdi. Kont István Tisza başbakanlığı sırasında iç düzeni koruyup ülkenin birliğini sağlayabildi. Daha sonra işler kontrolden çıktı. Merkezî devletlerin mağlûbiyeti anlaşılınca monarşiye karşı duygular kuvvetlendi ve bir sola kayış gerçekleşti. 31 Ekim 1918'de "pat çiçeği devrimi" neticesinde radikal görüşlü Kont Mihály Károlyi başbakan oldu ve ardından halk cumhuriyeti ilân edildi. Károlyi ilk olarak geçici, 11 Ocak 1919'da aslî cumhurbaşkanı seçildi. Hükümet söz verdiği toplumsal ve siyasal reformları hazırladığı sırada ülkede huzursuzluk arttı.

Bu durumda Sovyetler Birliği'nden yardım sağlayacağını vaat eden komünist Béla Kun (esas soyadı Kohn) önderliğiyle proleter diktatörlük (Sovyet Cumhuriyeti) ilân edildi. 121 gün süren bu dönem şiddet eylemleri dışında askerî alanda -Çekler'e karşı elde edilen başarılar hariç- yenilgiler getirdi. Kun ve çevresi Viyana'ya kaçtıktan üç gün sonra Romanya ordusu Budapeşte'yi işgal etti.

Miklós Horthy'nin yanında toplanan ve bazı yerlerde komünistlerden intikam alan güçler İtilâf devletleri onayıyla 16 Kasım 1919'da Budapeşte'ye girebildi. 1 Mart 1920'de Horthy kral nâibliğine getirildi. 4 Haziran günü imzalanan Trianon Antlaşması gereğince Macaristan toprak ve insan kaybına uğradı. Hırvatistan hariç 283.000 km^2'lik arazisinin üçte ikisi, aralarında üç milyondan fazla Macar olmak üzere nüfusunun % 60'ı sınır dışında kaldı, ordusu 35.000 kişiye indirildi. 1920-1938 yılları arasında bir yandan istikrarı sağlama, öte yandan Trianon Muahedesi'nin yeniden gözden geçirilme çabaları sürdürüldü. Hayat seviyesinde belirli bir yükseliş hissedildi. Dış politikada Macar isteklerini Almanya ve kısmen İtalya destekledi. Onların sayesinde 1938-1941 arasında Viyana kararları çerçevesinde bir kısım topraklar iade edildi. Dönemin ileri görüşlü

siyasetçisi olup barışçı politikalar izlemek isteyen Kont Pál Teleki, Yugoslav-Alman ihtilâfı çıkınca ve Macaristan müdahaleye zorlandığında intihar etti (Nisan 1941). Macaristan II. Dünya Savaşı'na 26 Haziran 1941'de girdi.

Hükümetini 9 Mart 1942'de kuran Miklós Kállay, II. Macar ordusunun cepheye sevkedilmesini kabul etti, yahudilere karşı bir kanun çıkardı ve solcu muhalefete sert davrandı. Ancak Don yenilgisinden sonra ülkenin manevra alanını genişletmeye çalışarak savaştan çıkma yollarını aradı. Bunun neticesinde 9 Eylül 1943'te İngiliz hükümetinin sunduğu mütareke antlaşmasının metnini kabul etti. Fakat 19 Mart 1944'te Almanlar devreye girdiler ve Kállay ailesiyle birlikte Türkiye Cumhuriyeti elçiliğine sığınmak zorunda kaldı. Bundan sonraki sağcı hükümetler Almanlar'ın isteklerini yerine getirdiler. Yüzbinlerce Macar yahudisi toplama kamplarına gönderildi. Macaristan'a giren Rus ordusu 4 Nisan 1945'te Alman etkisini sona erdirdi.

Sovyet işgalcilerinin sayesinde komünistler iktidarı ele geçirip 1956'ya kadar Moskova'yı taklit ederek parti diktatörlüğü uyguladılar. Halkın çeşitli kesimlerini sistematik şekilde ruhen ve maddeten kırmaya çalıştılar. 1950'ye kadar 60.000 kişi mahkemeye verildi; bunlardan 189'u idam edildi, 10.000'den fazlası hapse atıldı, kamplara gönderildi. Macaristan 1949'da Komekon'un, 1955'te Varşova Paktı'nın üyesi oldu. Aşırı baskılar 23 Ekim 1956 tarihinde halk ayaklanmasına yol açtı. Imre Nagy tarafından bir koalisyon hükümeti kuruldu ve demokratikleşme başladı. Ülke Varşova Paktı'ndan çıkarak tarafsız bir devlet olmak istedi. Ancak Ruslar, János Kádár'ı ve Ferenc Münnich'i Moskova'ya çağırdıktan sonra 4 Kasım günü müdahale ettiler ve tanklarıyla bu özgürlük hareketini bastırdılar. Yeni kurulan Macar Sosyalist İşçi Partisi'nin genel sekreterliğine getirilen Kádár, Imre Nagy ve yandaşlarının bir kısmının idam edilmesini kabul etti. 1960'a kadar oldukça sıkı bir rejim uygulandı. Daha sonra belirli bir yumuşama başladı.

Sovyetler Birliği'nde gerçekleşen âni değişmelerin ardından Macaristan'da da hızlı gelişmeler oldu. Kádár görevden uzaklaştırıldı, yerine Károly Grósz partinin genel sekreteri oldu. 1989 yazına kadar Doğu Bloku çöktü. 23 Ekim 1989 tarihinde halk cumhuriyeti yerine Macaristan Cumhuriyeti ilân

edildi. 12 Mart 1999'da Macaristan NATO'nun tam üyesi oldu. 12 Nisan 2003'te yapılan halk oylaması ülkenin Avrupa Birliği'ne girmesini onayladı ve dört gün sonra Atina'da katılma antlaşması imzalandı.

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Macaristan topraklarında İslâm'la alâkalı en eski izler Avar dönemine rastlar. Macarlar'la ilgili ilk yazılı izler, Ceyhânî'ye atfen İbn Rüste ve Gerdîzî'nin yanında Belhî'nin coğrafya kitabından esinlenen İstahrî ve İbn Havkal, Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî ve Ebû Ubeyd el-Bekrî gibi seyyah ve tarih yazarlarının eserlerinde, ayrıca Ḥudûdü'l-ʿâlem'de bulunur. Daha sonraki dönemlere ait kayıtlar Mes'ûdî'nin ve Ebû Hâmid el-Gırnâtî'nin kitaplarında yer alır. IX ve X. yüzyıllarda Arap kuyumcularının Macaristan'a yerleşmiş olduğu birkaç metal kabartmadan anlaşılır. Pécs şehrinin erken hıristiyan kiliselelerindeki IX veya XII. yüzyıldan kalma kûfî yazısını anımsatan motifler yine İslâm'ın etkisine tanıklık eder. Macaristan krallarının X. yüzyılda Mısır'da yapılan necefli asâsı yine ekonomik-kültürel ilişkilerin önemini gösterir.

Macar Krallığı topraklarında yaşayan müslümanların genel adları "iszmaelita" (Hz. İsmâil neslinden olan), "böszörmény" ("müslüman"ın Farsça'dan türetilen şekli) veya "szaracén" (Latince "saracenus"tan) idi. Doğudan, çoğunlukla Horasan'dan gelen müslümanlar "káliz" (Hârizm'in Alanlar'ın dilindeki Hâlîz biçiminden) olarak adlandırılırdı. XIII. yüzyılın sonuna kadar başka yerlerden de gelen müslümanlar bir yandan askerî hizmetler, öte yandan vergi tahsildarı, tuz inhisarı işletmecisi, sarraf ve sikkezen olmak üzere ekonomik görevler ifa ettiler. Son meşguliyetlerinin en ilgi çekici örneği Kral IV. István'ın her iki yüzünde Arap yazısı taşıyan bir sikkesidir. Bu ilk dönem müslümanları zamanla hıristiyan dinini kabul edip kayboldular. Hâtıralarını birkaç yer adı günümüze ulaştırmıştır.

Osmanlı idaresi döneminde XVI. yüzyılın ikinci yarısında Ortaçağ Macaristan'ı topraklarına tahminen 50.000 kadar müslüman sevkedildi. Bunların çoğu Balkan kökenli askerdi ve çok az miktarda din değiştirmiş Macar bulunuyordu. Vergi toplama ve askerî harekât dışında kalelere kapandıkları için yerlilerle olan münasebetleri oldukça kısıtlıydı. XVII. yüzyılda sivil unsurun sayısı biraz arttı ve münasebetler daha yakınlaştı.

Osmanlı gerilemesi sırasında müslüman unsurların büyük çoğunluğu genelde en yakın merkeze taşınmak suretiyle memleketi terketti, yalnız Eğri'de önemli bir grup, Sigetvar'da ve bir iki başka şehirde az miktarda kişi kaldı. Daha sonra bunların hepsi hıristiyan oldu.

Osmanlı kültürünün yayılışı ve etkisi açısından Macaristan diğer Avrupa bölgelerine göre farklı özellikler gösterir. Rumeli'ye göre burada hâkimiyet dönemi daha kısa sürdü ve bu sebeple tesirler daha az ve önemsizdi. İstanbul'dan olan uzaklık da belirleyici bir unsur oldu, pâyitahtın taklit edilmesine buralarda daha az çaba sarfedildi. Aynı zamanda Osmanlı kültürünü yayabilen kişiler buralara az sayıda geldiler. Bazı istisnalar da vardır; medrese hocaları, tekke şeyhleri ve önemli maliye mevkilerinde hizmette bulunanlar arasında imparatorluğun yüksek kültürüne vâkıf olan kişilere rastlanabilir. Yalnız bunların Macar halkına olan etkisini tahmin etmeye yarayacak herhangi bir bilgi yoktur.

Kültür alanlarından dikkati en kolay çeken kalıntılar mimari eserlerdir (aş. bk.). Macaristan'daki Osmanlı mimarisi menşe açısından iki büyük gruba ayrılabilir: Orijinal Osmanlı binaları ve daha önceki yapılardan bozulan Osmanlı binaları. Bu iki kategoriden hangisine daha fazla eserin

düşmüş olduğunu tam olarak tesbit etmek imkânsızdır; ancak kalelerin çoğu yeniden yapılmış değildi, hatta camilerin bir kısmında da minber eski kilisenin duvarına oyuldu. Müslüman ibadet yerleri, türbe, hamam ve kaplıcalar genellikle orijinal Osmanlı yapılarıydı. Başta idarî merkezlerde inşa edilen bu binaların sayesinde çağdaş gravürlerde de görülebildiği gibi XVI ve XVII. yüzyıllarda birçok yerde şehir görüntüsü bir hayli değişmiş olmakla beraber minarelerle bezenmiş bu manzara kalıcı olamadı. Osmanlılar ayrıldıktan sonra öncelikle minareler yıkıldı, ardından diğer özgün yapıların çoğu bazan dikkatsizlikten, XIX. yüzyılda ise şehir planlaması sebebiyle harabe haline geldi veya kaldırıldı. Vurgulanması gereken nokta, Osmanlı mimarisinin Macar mimarisini sözü edilen dönemde etkilememiş olmasıdır. Bugünlere kadar gelebilen Osmanlı dönemi eserleri muhafaza edilmektedir. Ilıcaların bazıları günümüzde de faaliyet göstermekte ve belirli anlamda yapıldıkları devrin banyo kültürünü devam ettirmektedir. Osmanlı sokak dokusundan Peçuy şehrinde tepelere tırmanan bölge -tabii evler değiştirilerek-günümüze kadar korunmuş olan

tek misaldir.

Edebiyat alanında bir iki Macar şair ve yazarı Osmanlı kültüründen etkilendi. Bu bakımdan en dikkat çekici örnek XVI. yüzyılın en büyük Macar şairi Bálint Balassi'dir. Türkçe'yi de bildiği var sayılan şair serhat âşıklarından bazı şarkılar duymuş olmalıdır, çünkü Macarca yazılan iki şiirinin hangi Osmanlı melodisine veya güftesine dayanarak söylenmesi gerektiğini açık bir şekilde belirtmiştir. Ayrıca "Macarca'ya Çevrilen Birkaç Türk Beyti" başlığı altında dokuz parça topladı. Son zamanlarda Balassi'nin kullandığı şarkı ve beyitlerin Türkçe orijinallerinden dördü tesbit edilmiştir. Macarca'ya çevrilen belki de en mühim Osmanlı eseri Ahmed Bîcan'ın Envârü'l-âşıkīn'idir. Çeviri, Erdel Prensi Gábor Bethlen'in tercümanı ve kâtibi János Házi tarafından 1624 yılında hazırlanarak iki yıl sonra Osmanlı toprakları dışında Kassa şehrinde bastırılmıştır. Osmanlı ordusunda kullanılan sazlar ve çalınan parçalar yabancı olmakla beraber zamanla bazı etkileşimler meydana geldi. Macarca'da "Türk düdüğü" denilen zurna bu tesirin en önemli örneğidir.

El sanatlarından halıcılık ürünleri başta Transilvanya'ya olmak üzere XVII. yüzyılda Anadolu'dan geldi ve daha çok Luther mezhebine bağlı Protestan kiliselerine asıldı. Bu halıların bir kısmı uluslararası literatürde de Transilvanyalı olarak bilinmektedir. Değerli Gördes, Uşak ve Lâdik halılarından zamanla Budapeşte Tatbikî Sanatlar Müzesi'nde dünya çapında zengin bir koleksiyon meydana gelmiştir. Bu cins halıların taklitlerinin yapılmasına çok daha geç, yani Avrupa'da İran halıları moda olduktan sonra başlanmıştır. Kilimlerdeki motifler ise ülkenin güneyinde halk dokumalarında ve oralarda imal edilen "Torontál halıları"nda daha önceki dönemlerden itibaren yansıtılmaktadır.

Tüfek, topuz ve kılıç cinsleri arasında şekil, süsleme motifleri bakımından Osmanlı türdeşlerine şaşırtıcı ölçüde benzeyenler vardır. Çanak çömlekçilikte yine kısıtlı olmakla beraber süsleme motiflerinin bazılarını Macar halk sanatçıları kullandılar. Osmanlı çinilerinden başta Erdel prenslerinin siparişi üzerine XVII. yüzyılda belirli miktarda mal gelmiştir. Bunlardan I. György Rákóczi tarafından Macaristan toprağında bulunan Sárospatak Kalesi için getirtilen özel motifli çinilerin kalıntıları en güzel ve en iyi bilinen numunelerdir. Nakışlar ve el işlemeleriyle ilgili olarak da iki

gruptan söz edilebilir. Osmanlı sarayı nakışlarından özellikle Esterházy hazinesi diye bilinen koleksiyonda güzel örnekler vardır. Çeşitli vesilelerle bu önemli asilzade ailesinin eline geçen çadır, raht ve başka eşyalar daha sonra Budapeşte Tatbikî Sanatlar Müzesi'ne intikal etmiştir. El işlemelerinin daha basit türleri ya Kalvin mezhebine bağlı Protestan kiliselerinde süs örtüsü olarak kullanılmıştır ya da motifleri esas alınarak bazı bölgelerde taklit edilmiştir. Bazı asilzadelerin şatolarında el işlemesini yapan Türk kadınları da belgelerde anılır.

Yemek kültüründeki etki Balkanlar'a nazaran oldukça küçüktür. Yiyeceklerden yufka türü hamur işi, pide, tarhana ve dolmalar popüler oldu. İçeceklerden ise başta kahve gelir. Şarapçılıkta kırmızı şarap veren üzüm cinsleri, kuru üzüm ve pekmez yaygınlaştı. Keyif verici bitkilerden tütün, uyuşturuculardan maslak bitkisi XVI. yüzyıldan beri ülkede tesbit edilebilir. Meyvelerden kayısı XVII. yüzyılın ilk yarısından itibaren, bir armut türü ise biraz daha sonra zikredilir. Birkaç bitki, baharat ve çiçek cinsi yine Osmanlı döneminde getirilmiştir.

Avusturya-Macaristan monarşisi döneminde ülkedeki müslümanlardan bazıları XIX. yüzyılın ikinci yarısında Budapeşte'ye yerleştiler. Ayrıca Osmanlı tebaasından zanaatçı, tüccar ve öğrencilerden küçük bir koloni meydana geldi. Bosnalı grubun başında Hüseyin Hilmi Duriç, Türkler'in ise İstanbul'dan gönderilen Abdüllatif Efendi bulunuyordu. Ruhanî önderlik için bu iki kişi ve bir Macar yahudi dönmesi olan Abdülkerim Germanus arasında tartışmalar başladı, nihayet Duriç öne çıktı. 1916 kanunları gereğince İslâmiyet ikinci derecede kabul edilen dinler arasına girdi. I. Dünya Savaşı'ndan sonra ülkedeki müslümanların durumu sarsıldı. Bosnalılar'dan 500 kişi kaldı. Bunlar zamanla eridiler ve son temsilcileri 1977'de öldü. Ayrıca Türkiye'den yeni öğrenciler geldi, ancak bunların dinî ihtiyaçlarıyla resmen uğraşılmadı. Yine de 1930'larda Budapeşte'de bir cami inşaatı için uluslararası girişimlerde bulunuldu, fakat plan gerçekleşmedi. Bayramlarda Gül Baba Türbesi yanında toplanıldı, kurban kesildi. 1960'larda Sovyetler Birliği'nin desteklediği Arap ülkelerinden Macaristan'a öğrenci gelmeye başladı. Bunlardan birkaçı evlenip burada kaldı. 1989'dan bu yana hem Türkiye hem başka İslâm ülkelerinden geçici veya kesin yerleşenler vardır.

İki cemaati olan bu tür yabancı asıllı ve ikinci nesil Macar uyruklu müslümanların sayısı hakkında resmî rakam yoktur, herhalde birkaç binden fazla değildir. İhtidâ eden Macarlar'ın sayısı ise yok denecek kadar azdır. Müslümanların Budapeşte'de ufak bir kapalı musallâsı vardır; ayrıca Yugoslavya'daki savaşlar sırasında ülkeye kaçan Sünnîler'e 1975'te Türkiye Cumhuriyeti tarafından donatılan Pécs Yakovalı Hasan Paşa Camii belirli günlerde açıktı.

IV. MACARİSTAN'DA İSLÂM ARAŞTIRMALARI

Macaristan'da İslâm araştırmaları beş gruba ayrılır: a) İslâm'la alâkalı genel tetkikler; b) Arap diliyle ilgili ve Macarlar'ın eski tarihine değinen Arapça eserlere ait incelemeler; c) Osmanlı tarihini konu edinen çalışmalar; d) Türkoloji'nin diğer İslâmî yönleri hakkındaki araştırmalar; e) İranistik alanında sürdürülen incelemeler.

a) İslâm dinine karşı bir nevi merak Osmanlılar'ın ilerlemesiyle doğdu. XV. yüzyılda yaşayan ve Türkler'e Erdel'de esir düşen Georgius de Hungaria, Müslümanlık hakkında oldukça ayrıntılı ve tarafsız bilgi verdi. Daha sonraki benzer eserlerde bu yaklaşım olumsuz yönde değişti, yine de Ahmed Bîcan'ın eserinin çevirisi istisnaların var olduğunu gösterir. İlmî nitelik taşıyan çalışmalardan XVIII-XIX. yüzyıllardan itibaren bahsedilebilir. Öncülük, Viyana'da yaşayan ve İmparator II. Josef hizmetinde bulunan Ferenc Dombay'nindir (ö. 1810). Altı yıl Fas'ta kalarak Fas şeriflerinin tarihi, Arap, İranlı ve Türkler'in felsefesi, Fas sikkeleri ve Fas Arap ağızları hakkındaki çalışmalarını tamamladı. Sonraki dönemin en önemli ve dünya çapında ün kazanan kişiliği, İslâm'a dışarıdan baktıysa da onu her yönüyle keşfetmek isteyen Ignác Goldziher'dir. Ondan daha kısıtlı bilgi sahibi, Edebiyat Fakültesi'nde 1873'te açılan Sâmî Dilleri Bölümü'nün kurucusu, 1874'e kadar Katolik papazı, ardından Üniteryen mezhebine geçen Péter Hatala Mohamed élete és tana (Muhammed'in hayatı ve öğretisi) başlıklı bir kitap neşretti. Ardından Berlin'de faaliyet gösteren Márton Schreiner, Mu'tezile ve Eş'arî üzerine çalıştı. János Krcsmárik başta Türkiye'de olmak üzere İslâm ceza hukuku üzerinde durdu. İki dünya savaşı arasında İslâm âlemiyle olan ilişkilerde Gyula (Abdülkerim) Germanus aktif rol oynadı ve tanıtıcı nitelik taşıyan kitapları (meselâ Allah akbár) geniş kitlelere ulaştı. 1945'ten sonraki nesilden,

Helenistik efsanelerinin ve önceki dinî inançların İslâm'dan sonra ne şekilde devam ettiğini 1983'ten beri Arap bölümü başkanı Sándor Fodor incelemektedir. Miklós Maróth eski Yunan, Latin ve Arap dünyasının etkileşimini çeşitli vesilelerle ele aldı (meselâ Ibn Sina und die peripatetische Aussagenlogik, Budapest-Leiden 1989; Die Araber und die Antike Wissenschaftstheorie, Budapest 1994). Özellikle ilk çalışmalarında dönemin hâkim ideolojik yaklaşımından esinlenen Róbert Simon son zamanlarda İbn Haldûn'u irdeledi (Ibn Khaldun, History as Science and the Patrimonial Empire, Budapest 2002) ve Kur'ân-ı Kerîm'in açıklamalarla bilimsel Macarca çevirisini hazırladı (bu alanda önceki denemeler 1831'de Imre Buziday-Szedlmayer ve György Gedeon tarafından Latince'den, 1854'te István Szokolay tarafından belli olmayan bir dilden yapılmıştır; ayrıca Balázs Mihálffy dinî ihtiyaçları karşılayan bir tercüme yayımlamıştır). İslâmî tedkikler açısından son gelişme, Péter Pázmány Katolik Üniversitesi bünyesinde bir Arap Filolojisi Bölümü'nün açılması ve Avicenna (Ibn Sina) Ortadoğu Araştırmaları Enstitüsü'nün 2002'de Miklós Maróth başkanlığında kurulmasıdır.

b) Goldziher'in ölümünden iki yıl sonra Sâmî Dilleri Bölümü başkanlığına yine bir Katolik papaz, Mihály Kmoskó tayin edildi. İlmî faaliyetinin merkezinde eski Süryânî belgelerinin neşredilmesi dışında Macar tarihinin Arapça kaynakları yer aldı. Ardından tahsilini Hollanda'da bitiren ve aslında Kalvenci bir din adamı ve eski bir şarkiyatçı tipi olan Károly Czeglédy bu konuya ağırlık verdi. Tamás Iványi ve Kinga Dévényi, VIII-IX. yüzyıl Arap dil biliminin çeşitli sahalarında kapsamlı incelemeleri sürdürmektedir.

c) Osmanlılar'la ve Osmanlı tarihiyle uğraşma ilk zamanlarda zorunlu bir birlikte yaşamanın yan ürünü olarak ortaya çıktı. Bazan kendi isteği üzerine, fakat sık sık esir veya köle sıfatıyla imparatorluğun topraklarına ulaşan Macaristan Krallığı'nın tebaaları döndükten veya kurtulduktan sonra kısmen hâtıralarını, kısmen duyduklarını kaleme alıp çeşitli nitelikte eserler yazmışlardır. Ayrıca Macar vak'anüvislerinin tarihlerinde XV. yüzyıldan itibaren Türkler'e atıflarda bulunulur. Macaristan tarihinin organik bir parçasını oluşturan Osmanlı dönemi hakkında ilmî denilebilecek ilk çalışmalar XVIII. yüzyılda meydana gelmeye başlar. Bu alanda en önemli deneme Sámuel Decsy'nin üç bölümlük Osmanografia'sıdır. Bu erken

devrin Türkçe de bilen temsilcisi, değerli belgeler neşreden ve Budin'e tayin edilen beylerbeyilerin ad listesini kısmen Osmanlı tarih yazarlarına dayanarak hazırlayan Antal Gévay'dir. Osmanlı kronik ve belgelerinin ilk tercümeleri, Pázmány Üniversitesi'nde ilk defa Türkçe / Osmanlıca dersler veren János Repiczky tarafından gerçekleştirildi. Yine bu dönemde tapu defterlerinden, belki de dünya çapında bile ilk örnekleri Áron Szilády'nin A defterekröl (defterler hakkında) adlı eserinde 1872'de neşredildi. Çeşitli Osmanlı belgelerinin yayımlanmasında Sándor Szilágyi ve Antal Velics'in de küçümsenemez payı vardır. Imre Karácson hem vak'anüvis tarihlerinin hem belgelerin Macarca'ya aktarılmasında büyük rol oynadı. Sürdürülen çalışmaların ciddiyeti açısından 1870 yılında kurulan Türkoloji bölümünün büyük katkısı oldu. Buraya tayin edilen Ármin (Arminius) Vámbéry'nin daha çok bir dilci olmakla birlikte Osmanlı tarihiyle ilgili eserleri de vardır. József Thúry de her iki alanda eser verdi. Bunlardan Osmanlı tarihi hakkında olanları daha kalıcıdır. 1914'te başlayan Gyula Németh döneminde bir süre için dil çalışmaları ön plana çıktıysa da Lajos Fekete'nin bölüme getirilmesiyle (1939) denge tekrar kuruldu. Fekete'nin ölümü üzerine bütün Osmanlı tarihi derslerini Türk Tarih Kurumu'nun şeref üyesi olan Gyula Káldy-Nagy

devraldı. Bu hoca emekliye ayrıldıktan sonra yine kürsünün bünyesinde kaldı, bölüm başkanlığını ise Géza Dávid üstlendi. Fekete'nin milletlerarası Osmanlı araştırmaları için verdiği en değerli hizmet paleografya alanında kaleme aldığı kitaplardır. Káldy-Nagy ise tapu tahrir defterlerini ve başka dokümanları titiz yayımlamasının yanı sıra özellikle Kanûnî Sultan Süleyman'a ve çağına ilişkin tarihî eserleriyle tanınmaktadır. Osmanlı tarihi tedkiki açısından önem taşıyan diğer bilimsel kuruluşlar arasında Macar Bilimler Akademisi'nin Tarih Enstitüsü (Klára Hegyi, Pál Fodor), ELTE Üniversitesi Tarih Bölümü (Amerika Birleşik Devletleri'ne gidinceye kadar Gábor Ágoston), Macar Bilimler Akademisi'nin Dil Bilimi Enstitüsü (György Hazai), Macar Millî Arşivi (Elöd Vass), Macar Millî Müzesi (Ibolya Gerelyes), Tatbikî Güzel Sanatlar Müzesi (Emese Pásztor), Szeged Üniversitesi Altaistik (Mária Ivanics) ve Tarih Bölümü (Sándor Papp) anılabilir.

d) Türkoloji'nin çeşitli alanlarında Németh'in yarım asırlık öğretim faaliyeti hem milletlerarası hem Macar Türkolojisi için belirleyici ölçüde

önemliydi. Németh'in öğrencileri arasında Lajos Ligeti'nin ayrı bir yeri vardır. Genelde bir Moğolist olarak bilinen Ligeti Türkoloji'den de mezundu ve eski hocası 1964'te emekli olunca o zamana kadar yürüttüğü İç Asya Bölümü'nün yanı sıra Türkoloji Bölümü'nün başkanlığına da getirildi. Geniş yetkilere sahip bu bilim düzenleyicisi yine kendi başkanlığı altındaki, Macar Bilimler Akademisi'ne bağlı Altaistik Araştırma Grubu bünyesinde Ödön Schütz, István Mándoky ve daha sonra Türkoloji Kürsüsü'ne geçen István Vásáry olmak üzere üç Türkologa da iş verilmesini sağladı. Ligeti'den sonra bölüm başkanlığını yirmi yıl boyunca (1971-1990) Türk Dil Kurumu'nun şeref üyesi olan Zsuzsa Kakuk ifa etti. Ayrıca Szeged Üniversitesi'nde András Róna-Tas tarafından tesis edilen, şimdi Árpád Berta'nın yönettiği Altaistik Bölümü'nde dolaylı olarak İslâmî araştırmalara yer verilir. Söz konusu alana, yani Türkoloji'nin diğer İslâmî yönlerine giren ve ülkede üzerinde durulan konular İç Asya'nın tarihi (László Rásonyi, István Vásáry), Volga Bulgarları (András Róna-Tas - Sándor Fodor, István Zimonyi), Altın Orda tarihi (István Vásáry), Kırım Hanlığı tarihi (Mária Ivanics), Çağatayca (Benedek Péri), Osmanlı Türkçesi (Kakuk, Hazai) ve dilciliğin bazı başka yönleridir.

e) Önceki bazı çalışmalardan sonra İran'ın İslâm dönemiyle sistematik şekilde uğraşma Zsigmond Telegdi'nin 1949'da Türkoloji Kürsüsü'ne davet edilmesiyle başladı. Ardından müstakil bir öğretim birimi haline gelen İranistik uzmanları konularına en çok genel dil bilimi açısından baktılar. Bu yönelmenin milletlerarası çapta seçkin temsilcisi Éva Jeremiás'tır. Éva Apor, İran edebiyatına ağırlık verirken son zamanlarda ülkenin tarihi de ilgi alanları arasına girmeye başladı.

Adı geçen kuruluşlardan başka Csoma de Körös Derneği Macar şarkiyatçılarını bir araya getirir. Ayrıca bu cemiyet çerçevesinde bir İslâm İlimleri Araştırma Grubu mevcuttur. Kütüphanelerden Macar Bilimler Akademisi Kütüphanesi'nin Şarkiyat Bölümü, Millî Széchényi Kütüphanesi, Budapest ve Szeged Üniversite kütüphaneleri ve ilgili ana bilim dallarının kitap koleksiyonları çeşitli zenginlikte el yazmaları, fotokopiler ve literatüre sahiptir.

İslâm'la ilgili yazılara yer veren süreli yayınların en önemlisi Lajos Ligeti tarafından 1951 yılında başlatılan, bugüne kadar kesintisiz ve yabancı

dillerde çıkan Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae dergisidir (cilt I-L’nin endeksi için bk. cilt LI [1998], s. 377-444). Daha önce Körösi Csoma Archivum benzer bir teşebbüstü, ancak yayın hayatı kısa sürdü ve makalelerin bir kısmı Macarca idi. 1974-1981 arasında Studia Turco-Hungarica’nın beş cildi yayımlandı. The Arabist 1988’den beri neşredilmektedir. Yalnız Macarca basılan dergiler ise Keleti Szemle (1900-1932), Turán (1913-1944) ve düzenli olarak 1986’dan bu yana çıkan Keletkutatás’dır. Kitap serilerinden Bibliotheca Orientalis Hungarica (Budapest), Körösi Csoma Kiskönyvtár (Budapest) ve Studia Uralo-Altaica (Szeged) anılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

I. Fizikî ve Beşerî Coğrafya. M. Pécsi - B. Sárfalvi, The Geography of Hungary, Budapest 1964; Hungary in Figures, Budapest 2001; Magyar statisztikai évkönyve / Statistical yearbook of Hungary, 2001, Budapest 2002; Népszámlálás 2001-5. Vallás, felekezet / Population Census 2001-5. Religion, denomination, Budapest 2002; “Macaristan”, Büyük Larousse, İstanbul 1986, XV, 7610-7612.

II. Tarih. Fr. Salamon, Ungarn im Zeitalter der Türkenherrschaft, Leipzig 1887; A magyar nemzet története (Szerkeszti Sándor Szilágyi), Budapest 1895-1899, I-X; W. Björkman, Ofen zur Türkenzeit, Hamburg 1920; B. Hóman - Gy. Szekfü, Magyar történet, Budapest 1936, I-V (ilk iki cildin Almanca tercümesi, Geschichte des ungarischen Mittelalters, Budapest 1940-43); D. G. Kosáry, A History of Hungary, Cleveland-New York 1941; F. Eckhart, Macaristan Tarihi, Ankara 1949; C. A. Macartney, Hungary: A Short History, Edinburgh 1962; Die Geschichte Ungarns (ed. E. Pamlényi), Budapest 1971; Gy. Káldy-Nagy, Szulejmán, Budapest 1974; a.mlf., “Macaristan’da 16. Yüzyılda Türk Yönetimi”, Studia Turco-Hungarica, I, Budapest 1974, s. 9-78; a.mlf., “Madjar et Madjaristan”, EI^2 (Fr.), V, 1018-1020; Magyarország története tíz kötetben, Budapest 1976-89, I, III-VIII; Türk-Macar Kültür Münasebetleri Işığı Altında II. Rákóczi Ferenc ve Macar Mültecileri Sempozyumu, İstanbul 1976; Erdély története (föszerk.

B. Köpeczi), Budapest 1986, I-III; Şerif Baştav, Osmanlı Türk-Macar Tarihi Münasebetlerinde İlk Devir (1456'ya Kadar), Ankara 1991; Hungarian-Ottoman Military and Diplomatic Relations in the age of Suleyman the Magnificent (eds. G. Dávid - P. Fodor), Budapest 1994; M. Ivanics, A Krími Kánság a tizenöt éves háborúban, Budapest 1994; Hicran Yusufoğlu, Osmanlı-Macar İlişkileri (Başlangıçtan Ankara Savaşı'na Kadar), Ankara 1995; K. Hegyi, Török be-rendezkedés Magyarországon, Budapest 1995; G. Dávid, Studies in Demographic and Administrative History of Ottoman Hungary, Istanbul 1997; a.mlf., "16-17. Yüzyıllarda Macaristan'ın Demografik Durumu", TTK Belleten, LIX/225 (1995), s. 341-352; a.mlf. - I. Gerelyes, "Ottoman Social and Economic Life Unearthed. An Assessment of Ottoman Archaeological Finds in Hungary", Studies in Ottoman Social and Economic Life: Studien zu Wirtschaft und Gesellschaft im Osmanischen Reich (ed. R. Motika v.dğr.), Heidelberg 1999, s. 43-79; G. Pálffy, A tizenhatodik század története, Budapest 2000; Ottomans, Hungarians and Habsburgs in Central Europe: The Military Confines in the Era of Ottoman Conquest (eds. G. Dávid - P. Fodor), Leiden 2000; P. Fodor, in Quest of the Golden Apple. Imperial Ideology, Politics, and Military Administration in the Ottoman Empire, Istanbul 2000; Doğumunun 200. Yıldönümünde Lajos Kossuth. 1848-49 Macar Özgürlük Mücadelesi ve Osmanlı-Macar İlişkileri Sempozyumu (haz. Celal İnal - Naciye Güngörmüş), Ankara 2002; S. Papp, Die Verleihungs-, Bekräftigungs-und Vertragsur-kunden der Osmanen für Ungarn und Siebenbürgen, Wien 2003; L. Fekete, "Buda and Pest under Turkish Rule", Studia Turco-Hungarica, III, Budapest 1976, s. 9-102; F. Szakály, "Phases of Turco-Hungarian Warfare before the Battle of Mohács (1365-1526)", AOH, XXXIII (1979), s. 65-111; G. Ágoston, "Habsburgs and Ottomans: Defense, Military Change and Shifts in Power", TSAB, XXII/1 (1998), s. 126-141.

III. Ülkede İslâmiyet. S. Kakuk, Recherches sur l'histoire de la langue osmanlie des XVIe et XVIIe siécles. Les éléments osmanlis de la langues hongroise, Budapest 1973; Gy. Székely, "Les contacts entre hongrois et musulmans aux IXe-XIIe siécles", The Muslim East. Studies in Honour of Julius Germanus (ed. Gy. Káldy-Nagy), Budapest 1974, s. 53-74; G. Dávid, "Osmanlı Kültürünün Macaristan'daki Yayılışı ve Etkisi", Bilig, sy. 20 (2002), s. 89-100; A. Popovic, "Les musulmans de Hongrie dans la période post-ottomane", St.I, LV (1982), s. 171-186; Gy. Lederer, "A magyarországi

iszlám újabb kori történetéhez. I-II”, Keletkutatás, 1988 ösz, s. 29-49, 1989 tavasz, s. 53-72 (İng. özet).

IV. Macaristan’da İslâm Araştırmaları. S. Kakuk, “Cent ans d’enseignement de philologie turque à l’Université de Budapest”, Studia Turcica (ed. L. Ligeti), Budapest 1971, s. 7-28; Gy. Hazai, Kurze Einführung in das Studium der türkischen Sprache, Budapest 1978; Hungarian Turcology 1945-1974. Bibliograhpy (ed. Zsuzsa Kakuk), Budapest 1981; G. Dávid - P. Fodor, “Osmanlı Tarihi ile İlgili Macaristan’daki Çalışmalar ve Bunların Değerlendirilmesi”, TTK Bildiriler, XIII (2002), I, 303-345; G. Dávid, “A 125 éves török tanszék”, Keletkutatás, 1995 ösz [1997], s. 103-105; J. Moravcsik, “Ungarische Bibliographie der Turkologie und der orientalisch-ungarischen Beziehungen. 1914-1925”, Körösi Csoma Archivum, sy. 2 (1926), s. 199-236; L. Rásonyi, “Ungarische Bibliographie der Turkologie und der orientalisch-ungarischen Beziehungen. 1926-1934”, a.e., I. Ergänzugsband (1935), s. 1-66.

Géza Dávıd V. MACARİSTAN’DA OSMANLI SANAT ESERLERİ

1541-1687 yılları arasında Osmanlı Devleti’nin hâkimiyetine kalan Macaristan topraklarında çok sayıda mimari eser inşa edilmiştir. Çeşitli yayımlardan anlaşıldığı üzere Macaristan’ın bu dönem mimarisine ait cami, mescid, medrese, han, hamam, türbe, tekke, ılıca ve kale yapıları 750 civarındadır.

Peçuy şehrinde bulunan Gazi Kasım Paşa Camii, kare planlı hariminin üzeri kubbeyle örtülü ve üç gözlü son cemaat yerine sahip bir XVI. yüzyıl yapısıdır (bk. KASIM PAŞA CAMİİ). Peçuy şehrinden günümüze şeklini ve minaresini koruyarak iyi durumda ulaşmış bir örnek yine XVI. yüzyılda inşa edilmiş Yakovalı Hasan Paşa Camii’dir. Kare biçimindeki yapıyı tromplara oturan sekizgen kasnaklı bir kubbe örter. Restitüsyon planına göre önünde üç gözlü bir son cemaat yeri olmalıdır. Yapının içi zarif süslemeleri ve mukarnaslı mihrabıyla dikkat çekerken minaresinde de karakteristik Türk süslemeleri görülmektedir. Caminin yanında Gazi Hasan Paşa tarafından yaptırılan bir de Mevlevî tekkesi vardı. Aynı şehirden İdris Baba Türbesi (1591’den sonra) sekizgen planlı olup kubbeyle örtülüdür, taştuğla duvarlarını yüzeysel sivri kemerler hareketlendirir (bk. İDRİS

BABA TÜRBESİ).

Sigetvar Sultan Süleyman Camii, Sigetvar Kalesi içinde 1566'dan sonra inşa edilmiştir. Dikdörtgen planlı ve çatı örtülü bir camidir. Yapının kuzey ve batı taraflarını muhtemelen ahşap direkli bir revak çevirmekteydi. Evliya Çelebi'nin oldukça yüksek olduğundan bahsettiği minaresi ise yıkık vaziyettedir (bk. KANÛNÎ SULTAN SÜLEYMAN CAMİİ). Sigetvar Ali Paşa Camii, kubbeli kare bir harim ve üç bölümlü son cemaat yerinden oluşmuş ve tuğlayla inşa edilmiş bir XVI. yüzyıl yapısıdır. Şehrin en büyük ve kurşun kaplı kubbesine sahip olan camiye XVIII. yüzyılda barok ekler yapılmıştı (bk. ALİ PAŞA CAMİİ). Kanûnî Sultan Süleyman'ın vefatı üzerine iç organlarının defnedildiği Kanûnî Sultan Süleyman Türbesi Sigetvar'a yakın kırlık bir arazide inşa edilmişti. Asıl türbe beyaz kireç taşından inşa edilmiş, iki köşesi pahlı ve önünde dikdörtgen planlı girişi olan bir yapıydı. Etrafında bir cami, tekke ve kışla da yapılmıştı. Bugün yıkılmış olan türbenin yerinde bir kilise yer almaktadır. Bu alan aynı zamanda Türkiye'ye 100 yıllığına kiralanmış ve bir Kanûnî Anıtı dikilerek Macar-Türk Dostluk Parkı haline getirilmiştir.

Eğri'de Kethüdâ Hamza Bey Mescidi Minaresi önemli kalıntılardan biridir. Mescidi daha önce yıkılmış olan minare yaklaşık 30 m. yüksekliğindedir. Gövdesi on dört kenarlı olan minarenin şerefesi mukarnaslıdır. Günümüze yalnız minaresi ulaşan bir başka yapı Erd'de Hamza Bey Palankası Camii, enine dikdörtgen planlı muhtemelen ahşap bir yapıydı. Kesme taştan minaresi on iki kenarlıdır (bk. HAMZA BEY PALANKASI CAMİİ). Peçuy'un 30 km. kadar güneyinde bulunan Şikloş'taki Malkoç Bey Camii (XVI. yüzyıl) klasik kubbeli küçük bir mescid olup son zamanlarda tamir edilerek ibadete açılmıştır (bk. MALKOÇ BEY CAMİİ).

Budin şehri yapıların yoğunluğu ile önemli bir merkez olmakla birlikte çok sayıda cami, mescid, medrese ve türbeden günümüze hemen hiçbir şey kalmamıştır (bk. BUDİN). Gül Baba Türbesi 1543-1548 yılları arasında yapılmış sekizgen planlı, kesme taştan kubbeli bir yapıdır. Duvarları sivri kemerli yüzeysel nişlerle hareketlendirilmiştir. Bir Bektaşî babası olan Gül Baba'nın türbesinin yakınında bir de tekkesi vardı (bk. GÜLBABA TEKKESİ ve TÜRBESİ). Budin'de çok sayıda bulunan ılıca-kaplıca-hamamdan bir tanesi olan Debbâğhâne Ilıcası sekiz köşeli bir havuza sahip,

kubbesi gömme ayaklara oturan bir yapıdır. Bu ayaklar arasında hücreler yer alır. Horoz Kapısı Ilıcası'nın (Kral Hamamı) sıcaklık kısmı sekiz kemerin taşıdığı bir kubbeyle örtülmüştür. Ortasında dört merdivenle inilen sekizgen bir havuz, duvarlarda sivri kemerli geniş nişler görülmektedir.

Sokullu Mustafa Paşa (Yeşil Direkli, Rudas) Kaplıcası, ortada büyük bir kubbenin örttüğü beş basamakla inilen sekizgen havuz ve bunun etrafında önceden kurnaların bulunduğu tonozlu kısımdan oluşmaktadır. Kubbeyi taşıyan sekiz sütundan birinin porfir olması dolayısıyla Evliya Çelebi buraya Yeşil Direkli Ilıca demiştir. Budin'in en büyük hamamı olan Veli Bey (İmparator) Ilıcası da kare içinde sekizgen havuza sahiptir ve büyük bir kubbeyle örtülüdür. İçeride her duvarda yer alan birer eyvandan başka girintilerde halvetler ve hücreler de bulunmaktadır. Budin'deki kaplıca yapıları değişiklikler ve eklemelerle günümüze ulaşmıştır. Budin'in dışında Peçuy, Eğri ve İstolni Belgrad gibi şehirlerde de bazı hamam kalıntıları tesbit edilmiştir (bk. HAMAM). Dinî-mimari yapılarından başka Budin, Eğri, Estergon, Peçuy, Sigetvar, Şikloş ve Vişegrad kaleleri de Macaristan'da Osmanlı mimarisini temsil eden diğer yapılardır.

BİBLİYOGRAFYA

J. Molnár, Macaristan'daki Türk Anıtları, Ankara 1973; a.mlf., "Sigetvar'da Sultan Süleyman Türbesi" (trc. Hamit Zübeyr Koşay), Önasya, VI/69, Ankara 1970, s. 18-19, 22; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserleri I, I-II, tür.yer.; Semavi Eyice, "Gurbette Kalan Türk Eserleri", IX.Vakıf Haftası Kitabı Türk Vakıf Medeniyetinde Hz. Mevlana ve Mevlevihanelerin Yeri ve Vakıf Eserlerde Yer Alan Türk-İslam Sanatları Seminerleri, Ankara 1992, s. 181-186; Oktay Aslanapa, "Macaristan'da Türk Âbideleri", TD, I/1-2 (1949-50), s. 325-345; A. Radowszky, "Macaristan'da Türk Anıtları II", Arkitekt, sy. 306, İstanbul 1962, s. 39-42; a.mlf., "Sigetvar ve Havalisinde Türk Anıtları", a.e., sy. 308 (1962), s. 125-127; G. Fèher, "Macaristan'da Türk Mimari Eserleri", Akademi, sy. 5, İstanbul 1966, s. 50-52; a.mlf., "Macaristan'ın Türk Hakimiyeti Devrinden Kalma Mimari Anıtları ve Zanaat Eserleri", TTK Bildiriler, VI (1967), s. 253-265 (459-472

resim); a.mlf., “Macaristanda Türk Mimarlık Anıtları”, Türkiyemiz, VI/15, İstanbul 1975, s. 7-13; E. Tasnadi, “Macaristan’daki Türk Tarihi Anıtları”, Kültür ve Sanat, sy. 37, İstanbul 1998, s. 20-25.

Ayşe Denknalbant

MACDONALD, Duncan Black

(1863-1943)

İskoç şarkiyatçısı.

8 Nisan 1863 tarihinde Glasgow'da doğdu. 1880 yılında Glasgow Üniversitesi'nde edebiyat alanında lisans eğitimine başladı, Sâmî dillerinde ihtisas yaparak yüksek lisans derecesini elde etti (1885). Ayrıca İlâhiyat Fakültesi'nde lisans eğitimini tamamladı (1888) ve İskoç Presbiteryen Kilisesi tarafından kendisine vâizlik belgesi verildi.

1890-1891 yıllarında Eduard Sachau'nun denetiminde Berlin'de Arapça, Süryânîce ve Amharaca üzerine lisans üstü çalışmalar yaparken Hollandalı, Fransız, Alman ve İspanyol şarkiyatçılarının İslâm'la ilgili araştırmalarından haberdar oldu ve onların metotlarından faydalandı. 1892'de Amerika'ya gitti, Hartford Theological Seminary'de Süryânîce ve Ahd-i Atîk tefsiri yanında İslâm ülkelerine gönderilmek üzere yetiştirilen misyonerlere Arapça ve genel İslâm dersleri vermeye başladı. Amerikan üniversitelerinde İslâmiyet üzerinde henüz çalışılmadığından XIX. yüzyılda yetiştirilen ilk nesil misyonerlerin çoğu Macdonald'ın Hartford'daki derslerini takip etmiştir.

1893'te bir süre Berlin'de çalışan Macdonald bazı süreli yayınlarda İslâm dini, kültürü ve düşünürleriyle ilgili makaleler neşretmeye başladı. Hartford'da 1899-1900 öğrenim yılında misyonerler için uygulanan özel programa katkıda bulundu. Arapça'dan çevirileri ve İslâm'a dair farklı yazılarının yanında kelâm ve fıkıh konularını ele aldığı Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory (New York 1903) adlı kitabıyla kısa sürede önde gelen şarkiyatçılar arasına girdi.

1907-1908 yıllarında Kahire, Kudüs, Nablus, Şam ve İstanbul'da geçirdiği yedi ay süresince edindiği tecrübe ve izlenimleri üzerine Hartford'da konferanslar verdi (Hartford-Lamson Lectures, 1909), daha sonra bunları Aspects of Islam adıyla kitap haline getirdi (New York 1911). Edinburg'da

1910’da düzenlenen Dünya Misyonerler Konferansı’na katılan Macdonald’ın gayretleriyle ertesi yıl Hartford’da bir misyon okulu açılması kararlaştırıldı. İslâm Toprakları (Muslim Lands Department) ismiyle bir bölüm olarak başlayan program iki yıl içinde Kennedy School of Mission adı altında müstakil bir hüviyet kazandı. İslâm Coğrafyası Bölümü’nün başına getirilen Macdonald burada on beş yıl boyunca verdiği dersler yanında danışmanlıklarda da bulundu. Onun İslâm’a karşı ilgisi, müslümanların uhrevî kurtuluşa ermelerini sağlamak için onları hıristiyanlaştırmak amacını güdüyordu. Nitekim bu okuldaki dersleri esnasında Hıristiyanlığı müslümanlara tanıtmanın metotlarını anlattığı bir kitap yazdı (The Presentation of Christianity to Moslems, New York 1916).

Chicago Üniversitesi (1906), Wellesly College (1907, 1909, 1912), Cambridge Episcopal Divinity School (1912) ve Berkeley Divinity School’da (1917, 1918) misafir öğretim üyeliği yapan Macdonald, Hartford Theological Seminary’den 1932 yılında emekli olmuşsa da orada bir süre daha ders verdi. Emekliliğinden sonra uzmanlık alanlarından birini teşkil eden Ahd-i Atîk üzerine The Hebrew Literary Genius: An Interpretation (1933), The Hebrew Philosophical Genius (1936) adlı iki önemli eserini yayımladı.

1916’dan itibaren The Moslem World’a çok sayıda makale yazdığı gibi bu dergide bir süre editörlük de yaptı ve yayımlanmasına maddî katkı sağladı. İngiltere Royal Asiatic Society, American Oriental Society ve Arab Academy of Damascus’un onur üyesi olan Macdonald’a Hartford Trinity College (1909), Glasgow Üniversitesi (1920) ve New York Jewish Theological Seminary tarafından fahrî ilâhiyat doktoru unvanı verildi. Yetmişinci doğum günü anısına (9 Nisan 1933), hayatı ve eserleri hakkındaki yazılarla birlikte bazı şarkiyatçıların İslâmiyet hakkındaki makalelerinin de yer aldığı The Macdonald Presentation Volume takdim edilmiştir (Princeton-New Jersey 1933). Hayatının son iki yılını geçirdiği Connecticut’ın Güney Glastonbury şehrindeki bir huzurevinde 6 Eylül 1943 tarihinde öldü. İslâm’la ilgili yazma eserlerin

de bulunduğu zengin kütüphanesi vasiyeti gereği Hartford Theological Seminary Kütüphanesi’ne verildi. Hartford Theological Seminary’de onun adına İslâmiyet ve Hıristiyanlığa dair mukayeseli çalışmalar yapmak üzere

açılan “The Duncan Black Macdonald Center for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations” adlı bir merkez faaliyetlerini günümüzde de sürdürmektedir. The Muslim World isimli süreli yayın da halen bu merkez tarafından çıkarılmaktadır.

Görüşleri. Macdonald, İslâm dini ve kültürüyle ilgili kapsamlı çalışmalar yapmış olmasına rağmen görüşlerinde diğer şarkiyatçılardan farklı bir tavır ortaya koyamamıştır. İslâm’a dair kanaatlerini büyük çapta Hz. Muhammed hakkındaki görüşleri şekillendirmektedir. Onun vahiy alan bir peygamber olduğunu kabul etmediği gibi mesajını karşılaştığı hıristiyan ve yahudilerden aldığını (Aspects of Islam, s. 63-64), özellikle Ahd-i Atîk’in bazı bölümlerini gördüğünü, Araplar’a gönderilmiş peygamberlerin tebliğlerinden elde edebildiği bilgileri çelişkili ve anakronolojik hatalarla bir araya getirdiğini iddia etmiştir (a.g.e., s. 66). Macdonald, Allah’ın yegâne hakikat olduğu, “yaratılmış varlıklar toplamı” anlamındaki evrenin herhangi bir şekilde ilâhî gerçekliği paylaşamayacağı gibi bazı hususları Hz. Muhammed’in tebliğ ettiği Tanrı anlayışındaki çelişkiler olarak görmekte, onun Tanrı anlayışının tevhîdî değil düalist karakterde olduğunu, hatta başka kültürlerden antropomorfik unsurlar taşıdığını ileri sürmektedir (Hartford Seminary Record, XV/2 [1905], s. 79; İA, I, 360-375; ayrıca bk. ALLAH). Kur’ân-ı Kerîm’i İslâm olgusunun kaynağı olarak gören Macdonald, Kur’an’ı Hz. Muhammed’in şahsî dinî tecrübesinin ürünü diye kabul eder (Religion and Future, s. 296). Ona göre Kur’an, Hz. Muhammed tarafından, yahudi ve hıristiyan kutsal metinlerinin elde edilebilen bölümleri yanında onun yaşadığı çevrenin dinî ve kültürel unsurlarını kaotik bir keyfiyetle bir araya getirdiği bir metindir. Ayrıca İslâm geleneğinde Kur’an’ın Allah’ın yaratılmamış ilâhî kelâmı olduğu inancının da Hıristiyanlık’taki logos (Îsâ’nın Tanrı’nın kendisine hulûl etmiş ilâhî kelâmı) anlayışının eksik bir uyarlaması olduğunu iddia eder (Aspects of Islam, s. 105). Macdonald, iddialarını daha da ileriye götürerek İslâm’ın Hıristiyanlık’tan bir sapma ve hatta Ahd-i Atîk peygamberliğinin kötü bir taklidi sayıldığını ileri sürmüş (Religion and Future, s. 299-301), Kur’an’ın yaratılmamışlığı anlayışı gibi İslâm geleneğindeki tasavvufu da müslümanların hıristiyan keşişleriyle temaslarına dayandırmıştır (Development of Muslim Theology, s. 30, 131, 177-178). Macdonald’ın İslâm dini ve kültürüyle ilgili çalışmalarını, bu dinin menşeini problemli gördüğü için müntesiplerinin kurtuluşa ermeleri gerektiğine inandığı bir

dinî yapılanmayı açıklamaya yönelik (Pruett, s. 125-126), sübjektif ve zaman zaman ilmî dayanaktan yoksun çabalar olarak görmek gerekir.

Eserleri. Macdonald, Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory (New York 1903; çeşitli baskıları yapılmıştır: New York 1966; London 1985); A Selection from the Prolegomena of Ibn Khaldun, with Notes and an English-German Glossary (Leiden 1905); The Religious Attitude and Life in Islam (Chicago 1909); Aspects of Islam (New York 1911); The Arabic and Turkish Manuscripts in the Newberry Library (Chicago 1912); The Presentation of Christianity to Moslems (New York 1916); The Hebrew Literary Genius: An Interpretation (Princeton 1933); The Hebrew Philosophical Genius (New York 1936) adlı kitapları yanında başka müelliflerin derlediği on kadar kitaba Sâmî dilleri, Ahd-i Atîk, İslâm ve Hıristiyanlık-İslâm münasebetleri üzerine bölümler yazmıştır.

Macdonald'ın American Journal of Semitic Languages, International Review of Ethics, International Review of Missions, Journal of Biblical Literature, The Nation, The Review of Reviews, The Yale Review, Zeitschrift für Assyriologie gibi süreli yayınlarda altmış civarında makalesi ve yaklaşık 150 tanıtım ve değerlendirme yazısı bulunmaktadır. Onun ilgi alanlarını da gösterecek şekilde makalelerinden bazıları şunlardır: "The Gospel in Arabic" (Hartford Seminary Record, 1893, s. 163-176); "The Life of al-Ghazzālī" (JAOS, XX [1899], s. 71-132); "Ali Baba and the Forty Thieves, in Arabic, from a Bodleian Manuscript" (JRAS [1910], s. 327-386); "The Doctrine of Revelation in Islam" (MW, VII [April 1917], s. 112-117); "Christian Literature for Moslems" (a.g.e., XIII [October 1923], s. 335-342); "An Outline of the History of Scholastic Theology in Islam" (a.g.e., XV [April 1925], s. 140-155); "Continuous Re-Creation and Atomic Time in Moslem Scholastic Theology" (International Review Devoted to the History of Science and Civilization, IX/2 [1927], s. 326-344); "The Development of the Idea of Spirit in Islam" (Acta Orientalia (Oslo), IX [1931], s. 307-351) ve "The Essence of Christian Missions" (MW, XXII [October 1932], s. 327-330).

Öte yandan Jewish Encyclopedia, The Encyclopedia of Religion and Ethics'e, Encyclopedia Britannica'nın 11 ve 14. baskısına ve A New

Standard Bible Dictionary için genelde Sâmî geleneği ve İslâm'la ilgili olarak otuz kadar madde yazmıştır. Ansiklopediciliğinin en üretken yönünü, 1913-1932 yılları arasında Encyclopedia of Islam için yazdığı "Allah, Din, Fakih, el-Gazzâlî, İctihâd, İlm, İman, Îsâ, Kelâm, Mâtürîdî, Tevhîd" gibi sekseni aşkın madde oluşturmaktadır (eserlerinin geniş bir listesi için bk. The Macdonald Presentation Volume, s. 473-487).

BİBLİYOGRAFYA

D. B. Macdonald, Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, Charles Scribner's Sons, New York 1903, s. 30, 131, 177-178; a.mlf., "Immortality in Islam", Religion and the Future (ed. E. H. Sneath), New York 1922, s. 296, 299-301; a.mlf., Aspects of Islam, New York 1971, s. 60, 63-64, 66, 105; a.mlf., "The Problems of Mohammedanism", Hartford Seminary Record, XV/2, Hartford 1905, s. 79; a.mlf., "Allah", İA, I, 360-375; W. D. Mackenzie, "Duncan Black Macdonald: Scholar, Teacher, and Author", The Macdonald Presentation Volume (ed. W. G. Shellabear v.dğr.), Princeton-New Jersey 1933, s. 3-9; "Bibliography of the Writings of Duncan B. Macdonald", a.e., s. 473-487; G. E. Pruett, "Duncan Black Macdonald: Christian Islamicist", Orientalism, Islam and Islamicists (ed. Asaf Hussain v.dğr.), Vermont 1984, s. 125-126; E. E. Calverley, "Duncan Black Macdonald", MW, XXXIV/1 (1944), s. 1-6.

Mustafa Sinanoğlu

MÂCİD

(bk. MECÎD).

MÂCİD b. SAÎD

(ماجد بن سعيد)

Mâcid b. Saîd b. Sultân el-Bû Saîdî (ö. 1870)

Bû Saîd hânedanına mensup Zengibar sultanı (1856-1870).

1835 yılı civarında doğdu. Babasının bilinen yirmi yedi oğlundan altıncısı olup annesi Habeş asıllı bir câriyedir. Babası Seyyid Saîd, İranlılar'ın Benderabbas'a

saldırmaları üzerine 16 Nisan 1854'te başşehir Zengibar'dan ayrılıp Maskat'a gidince ikinci oğlu Hâlid'i vali ve ölümü halinde kendisine halef olarak tayin etti. Hâlid'in aynı yılın kasımında vefat etmesi üzerine, Süveynî ve Türkî gibi daha sonra Uman sultanı ve Sümeyl gibi vali olan kendisinden büyük kardeşleri varken Mâcid babası tarafından onun yerine valiliğe getirildi. Seyyid Saîd 1856 Ekiminde Zengibar'a dönerken yolda öldü. Yanında bulunan yedinci oğlu Bergaş, Zengibar'a ulaştığında tahtı ele geçirmeye teşebbüs ettiyse de başarılı olamadı (Ruete, s. 105); ailesi ve Zengibar'ın önde gelenlerinin onay ve desteğini alan Mâcid kendisini sultan ilân etti.

Bunun üzerine Seyyid Saîd'in Uman'daki (Maskat) halefi olan üçüncü oğlu Süveynî, devletin daha zengin olan Zengibar adası ve Doğu Afrika sahilindeki bölgelerinin Mâcid'in eline geçmesinden rahatsız oldu ve babasının bu mülklerinin kendisine miras kaldığını ileri sürerek Mâcid'in sultanlığını tanımadı. Amcasının oğlu Muhammed b. Sâlim'in araya girmesiyle Mâcid, Süveynî'ye yıllık 40.000 Maria Theresa doları (86.400 rupi) yardım vermeyi kabul ettiyse de Süveynî bunu bir haraç ve Zengibar'ın kendisine bağımlılığına işaret olarak gördü. Zengibar'ın o sırada 200.000 dolar civarında olan yıllık geliri (Burton, I, 274; Sultân b. Muhammed el-Kāsımî, s. 174) daha sonra gittikçe artmıştır.

Mâcid, tahta geçtikten bir süre sonra babasının köle ticaretini yasaklayan

ferman ve antlaşmalarını iptal etmek istediyse de Batılılar'dan şiddetli tepki gördü. Yönetiminin ilk yıllarında tahtın arkasındaki gerçek güç İngiliz konsolosu Atkins Hamerton idi ve onun 1857 Temmuzunda ölümü Mâcid'e büyük bir darbe oldu. Öldürülmek korkusuyla savaş gemilerinden birine sığınan Mâcid, ancak 1858 Temmuzunda yeni konsolos Colonel C. P. Rigby geldikten sonra sarayına dönebildi. Bu arada Süveynî'nin ve Zengibar'daki Arap kabilelerinden Hars'ın desteklediği Bergaş, Mâcid'i tahttan indirip yerine geçmek için tekrar teşebbüste bulundu, ancak İngilizler'in müdahalesi karşısında başarılı olamayıp Bombay'a sürüldü (1859). Bu dönemde Zengibar'ın İngilizler yanında Fransız ve Almanlar'la da ticarî ilişkileri gelişti. Bu ilişki sayesinde Mâcid'in kız kardeşi Selmâ, Alman konsolosluğu memurlarından Heinrich Ruete ile evlendi; onun 1886'da kaleme aldığı hâtıraları o günkü sosyal hayatı yansıtan önemli bir belge niteliğindedir (bk. bibl.).

Babası tarafından Suhâr ve çevresine vali tayin edilen kardeşi Türkî ile olan ihtilâfını barışla sonuçlandıran Süveynî'nin Zengibar'ı ele geçirmek üzere 2500 kişilik bir kuvvetle düzenlediği sefer İngiliz donanması tarafından engellendi (1859) ve aralarındaki ihtilâf Hindistan genel valisi Lord Canning'in hakemliğine sunuldu. Vali Uman Sultanlığı'nı ikiye bölerek Mâcid'in Zengibar ile Doğu Afrika sahilindeki bölgelerin sultanı olarak tanınmasına ve ekonomik bakımdan daha iyi durumda olmasından dolayı Maskat sultanına yıllık 40.000 Maria Theresa doları yardım yapmasına hükmetti (1861). Ancak bu ödemenin Zengibar'ın Maskat'a bağımlılığı şeklinde yorumlanmamasını şart koştu. Her iki sultanın bağımsızlığını sağlayan bu durum daha sonra bir İngiliz-Fransız ortak deklarasyonuyla da tanındı (13 Mart 1862). Devletin bu şekilde ikiye bölünmesi İngilizler'in bölgedeki sömürge politikalarına yaramış, bu süreç 1890'da Almanya ve İngiltere arasında yapılan antlaşmayla Zengibar'ın İngiliz sömürge yönetiminin merkezi olması ve Maskat üzerindeki nüfuzunun artmasıyla sonuçlanmıştır.

Süveynî 1866'da oğlu Sâlim tarafından öldürülünce Mâcid baba katili olduğu için ona yapmakta olduğu yardımı kesti; Uman üzerindeki nüfuzunu diğer devletlere kaptırmak istemeyen İngiliz yönetimi Sâlim'in sultanlığını tanıdı ve tahkim gereği olan bu ödemeyi üstlendi. İngiltere'nin baskıları üzerine Mâcid bir yıl ödeme yaptıktan sonra Rustâk Valisi Azzân b. Kays,

Sâlim'i tahttan indirip Maskat'a hâkim olunca (1868) ödemeyi tekrar durdurdu.

Bazı karışıklıklarla birlikte başarılı sayılabilecek bir yönetim ortaya koyan Mâcid, 1861'de bir isyanın çıktığı Pate'ye bir sefer düzenledi. Bwana Mataka'nın oğlu Şeyh Muhammed sultanın ordusunu Siyu Kalesi'nde püskürterek mağlûp etti (1863) ve Pate hâkimi Ahmed Simba ile birlik oldu. Bunun üzerine Mâcid'in gönderdiği donanma Siyu'yu altı ay kuşatma altında tuttu ve erzağı tükenen Şeyh Muhammed antlaşma yapmak zorunda kaldı. Mâcid 1866'da daha güçlü bir isyanın baş gösterdiği Witu'da ise başarılı olamadı. Mâcid 1870'te ölünce Bombay'da sürgünde olan kardeşi Bergaş tahta geçti.

Mâcid, 1862'de Mzizima adlı küçük iskele kasabasında bir saray ve binalar yaptırarak bugünkü Tanzanya'nın eski merkezi ve en büyük şehri olan Dârüsselâm'ı kurmuş, Afrika içlerine giden kervanların başlangıç noktası olan bu şehir 1891'de Alman sömürge yönetiminin merkezi olmuştur. Babası Seyyid Saîd gibi Mâcid de Batılı seyyahlara ve hıristiyan misyonerlerine kolaylıklar sağladı. 1865'te Universities Mission to Central Africa (UMCA) adına faaliyet gösteren Başpiskopos William George Tozer, kendisine tanınan imtiyazlarla Kiungani'de ve birkaç yıl sonra Mbweni'de araziler satın alarak Hıristiyanlığı kabul edenler için bir köy kurdu; Hıristiyanlık Doğu Afrika içleriyle Orta Afrika'ya buradan yayıldı (Ahmed Hamoud el-Maamiry, s. 17).

BİBLİYOGRAFYA

R. F. Burton, Zanzibar: City, Island and Coast, London 1872, I, 256-274, 310-311, 475; Delîlü'l-Ḫalîc (Târih), II, 729-732, 745, 759-760; W. Phillips, Oman: A History, Beirut 1971, s. 135-137; I. Skeet, Muscat and Oman: The End of an Era, London 1974, s. 48-49; N. R. Bennett, A History of the Arab State of Zanzibar, London 1978, s. 58-95, 104; Khālid al-Wasmī, Oman entre l'independance et l'occupation coloniale, Genève-Paris 1986, s. 34, 152-154, 156-157, 166, 168-171; J. C. Wilkinson, The Imamate Tradition of

Oman, Cambridge 1987, s. 67, 229, 233, 239, 264; Ahmed Hamoud al-Maamiry, Omani Sultans in Zanzibar: 1832-1964, New Delhi 1988, s. 10-12, 14-17; Sultân b. Muhammed el-Kāsımî, Taḳsîmü’l-imberâṭûriyyeti’l-ʿUmâniyye: 1856-1862, Dübey 1989, s. 7-8, 65-66, 69-71, 79, 81-137, 174, 228-300; E. Ruete, Memoirs of an Arabian Princess from Zanzibar, Princeton 2000, s. 12-13, 93, 96-105, 110, 138-139, 226; Abdurrahman b. Ali es-Sedîs, “el-ʿAlâḳāt beyne ʿUmân ve Zencibâr: 1277-1308/1861-1891”, ed-Dâre, XXV/2, Riyad 1420, s. 181-222; G. S. P. Freeman-Grenville, “Māḏjid b. Saʿīd”, EI² (İng.), V, 1030-1031.

Ahmet Özel

MADAGASKAR

Hint Okyanusu’nun Güney Afrika kıyılarına yakın kesiminde bir ada devleti.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Afrika’dan Mozambik Boğazı ile ayrılan Madagaskar’ın (Malagasy, Madagaskar Demokratik Cumhuriyeti) yüzölçümü 587.041 km², nüfusu 15.243.100 (2003 tah.), başşehri Antananarivo (Tananarive, 895.300), diğer büyük şehirleri Toamasina (Tamatave, 173.700), Antsirabe (158.900), Fianarantsoa (137.700), Mahajanga (Majunga, 134.600) ve Toliara (Tuléar, 101.900) Antseranana’dır (Diégo-Suarez, 74.400).

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Yeryüzü şekilleri bakımından ada doğuda ortalama 50 km. genişliğinde alüvyonlu ovalarla kaplı dar kıyı şeridi, ortada yüksekliği 2000 metreye kadar varan bir plato (en yüksek yeri 2876 metrelik Maromokotro doruğu) ve batıda 95-200 km. genişliğindeki alçak ovalarla platolar olmak üzere üç bölgeye ayrılır. Ortadaki yüksek bölge doğu sahiline dik, batı sahiline kademeler halinde tedrîcî bir eğimle iner. Kuzeyi ile doğusu gür ormanlarla kaplı olan adanın alize rüzgârlarına açık, bol yağmur alan doğu bölgesinde sıcak ve rutubetli bir iklim hüküm sürer. Batı bölgesinde yağmurlar daha az, ortadaki yayla bölgesinde ise iklim serin ve yaşamaya daha uygundur. Adadaki en önemli akarsular Ivondro, Maningory, Mananare, Betsiboka, Mangoky ve Faraony’dir.

Madagaskar halkı başlıca on sekiz et-nik gruba mensuptur. Bunların büyük bir bölümü farklı tarihlerde Endonezya’dan, özellikle Sumatra’dan gelen Malay-Endonezya topluluklarına dayanır. En büyük etnik grup (% 26)

adanın her yerinde görülen Merinalar'dır (Hovalar); onları yine Endonezya kökenli Betsimisarakalar, Betsileolar ve Tsimihetiler ile Doğu Afrika'dan gelen Bantu kökenli Sokalavalar ve Antampatranalar takip eder. Bunların dışında Arabistan, Hindistan, Çin ve Komor adalarından gelen halklar da vardır. Dışarıdan gelenler zamanla birbirlerine karışmış ve melez topluluklar oluşturmuştur. Halk arasında genellikle Malgaş (Malagazi) dilinin çeşitli lehçeleri konuşulur; bunlardan Merina (Hova) Fransızca'nın yanında ülkenin ikinci resmî dili olarak kabul edilmiştir. Sömürge idaresine kadar bu dil bazılarında değişikliğe gidilmiş Arap harfleriyle yazılıyordu; Fransızlar bu yazının yerine Latin alfabesini yerleştirdiler. Ülke nüfusunun yarıya yakını animist, % 40 kadarı hıristiyan (% 60'ı Katolik, % 40'ı Protestan) ve oranlarının yaklaşık % 10 olduğu tahmin edilen müslümanlardan oluşmaktadır. XVI. yüzyılın başlarında adaya gelen Portekizli rahiplerin gayretiyle yayılmaya başlayan Hıristiyanlık XIX. yüzyıla kadar sınırlı bölgelerde tutunabilmiş, özellikle sömürge idaresi döneminde ülkenin her tarafına yayılmıştır.

Dünyanın en fakir ülkeleri arasında yer alan Madagaskar'da tarım ön planda olmakla beraber modern usuller uygulanmadığından verim düşüktür. Irmak ve göl kenarlarında pirinç ziraatı yapılır. Manyok, patates, yer fıstığı ve sebzenin dışında kahve, kakao, hindistan cevizi, şeker kamışı, tütün ve çeşitli baharat türleri yetiştirilir. Sanayi sektöründe daha çok tekstil, çimento, sigara ve şeker fabrikaları, birkaç makine fabrikası ve Toamasina'da bir petrol rafinerisi vardır. Adanın çeşitli yerlerinde boksit, kömür, demir, nikel, grafit, mika gibi yer altı zenginlikleri bulunmakta, fakat bunların ancak bir kısmı işletilebilmektedir. Adanın dağlık oluşu yol yapımını zorlaştırmaktadır. Buna bağlı olarak ulaşım ve taşımacılık fazla gelişmemiştir; sadece toplam 54.200 km. karayolu, 1054 km. demiryolu mevcuttur. Başşehirdeki havaalanı ile Toamasina ve Mahajanga limanları uluslararası niteliktedir. Dışarıya başlıca kahve, vanilya, şeker, maden filizi, karanfil ve petrol ürünleri satılırken dışarıdan kimyevî maddeler, ham petrol, makine, elektrik malzemeleri ithal edilir; Amerika Birleşik Devletleri, Avrupa Topluluğu üyeleri, Rusya ve Japonya en çok ticaret yapılan ülkelerdir.

II. TARİH

Adanın ilk sakinlerinin daha sonraları da zaman zaman buraya göç eden Doğu Afrikalılar'la Endonezyalılar olduğu anlaşılmaktadır. İslâm'ın doğuşunun ardından müslüman tüccarlar gelerek özellikle adanın kuzeybatı, güneydoğu ve doğu kıyılarında ticaret merkezleri kurdular. Müslüman coğrafyacıların Cezîretülkumr, Doğu Afrikalı Bantular'ın Bukini ve Portekizliler'in San Lorenzo (Saint Laurent) dedikleri adadan ilk defa oraya gitmemiş olan Marco Polo duyduğu şekle göre Madeigascar adıyla bahsetmiştir (İA, VII, 123-124). XIX. yüzyıla kadar Güney Arabistanlı denizciler ve XVI-XVII. yüzyıllarda Portekizli tarihçiler Cezîretülkumr adını kullanmışlardır, bu ad halen Komor adalarında yaşamaktadır. Adayla ilgili ilk ayrıntılı bilgileri veren coğrafyacı Şerîf el-İdrîsî (ö. 560/1165), Nüzhetü'l-müştâḳ'ında Cezîretülkumr'un Reybehât adalarından yedi günlük uzaklıkta olduğunu bildirmekte, halkının yaşayışı hakkında bilgi vermekte ve onların dilinden anladıkları Zenc ülkesine giderek mallarını sattıklarını söylemektedir (Géographie d'Édrisi, I, 59-70). Yâkūt da Kumr'un Zenc denizinin ortasındaki adaların en büyüğü olduğunu, adada birçok şehrin ve birbiriyle savaş halinde birtakım krallıkların bulunduğunu, sahillerinden amber toplandığını ve burada yaprağı güzel kokulu "kumârî" bitkisinin yetiştiğini haber vermektedir (Muʿcemü'l-büldân, IV, 397). XIII. yüzyılın sonlarına doğru adanın durumunu anlatan İbn Saîd el-Mağribî halkının Çinliler'le akraba olduğunu, aralarında anlaşmazlık çıkınca buraya gelip Kumriya adlı şehre yerleştiklerini ve sayıca çoğaldıktan sonra adanın diğer yerlerine dağıldıklarını yazmaktadır (Ferrand, Relations de voyages, s. 316-321). Daha sonra Şeyhürrabve ed-Dımaşkī, Ebü'l-Fidâ, Makrîzî, İbn Mâcid ve Süleyman el-Mehrî gibi coğrafyacılar Cezîretülkumr hakkında çeşitli bilgiler vermişlerse de bu bilgilerin bir kısmı yanlış, bir kısmı da öncekilerin tekrarı niteliğindedir.

Avrupalı sömürgeci devletler Madagaskar'dan XVI. yüzyılın başlarında haberdar oldular ve Hindistan denizyolu üzerinde bulunması sebebiyle taşıdığı stratejik önemden dolayı hâkimiyetini ele geçirebilmek için birbirleriyle üç asır süren bir mücadele içine girdiler. Bu zaman zarfında özellikle köle ticaretinin buraya çektiği Avrupalı tüccarlar, maceraperestler ve misyonerler sahil bölgelerinde bazı antrepo ve yerleşim merkezleri kurdular. Madagaskar'ın sömürgeleştirilmesi XVII. yüzyılın ortalarında Fransa tarafından gerçekleştirildi. Önce Société Française de l'Orient 1643'te Fort-Dauphin'de (Faradofay) elde ettiği araziyi 1686'da devlete

devretti; fakat Fransa'nın o dönemde adayla herhangi bir resmî ilişkisi olmadı. Bu tarihlerde adada Hollanda ve İngiltere'nin de bazı küçük yerleşim merkezleri vardı. 1750'de Fransa, Betsinisaraka kabileleri birliğinin reisiyle bir antlaşma imzalayarak doğu sahili karşısındaki Nosy Boraha (St. Marie) adasını hâkimiyetine aldı. XVIII. yüzyılın ikinci yarısında orta bölgedeki Merinalar Madagaskar'da siyasî birlik kurdular; daha sonra Kral I. Radama (1810-1828) adanın 2/3'üne hâkim oldu. XIX. yüzyılda İngiltere ve Fransa arasındaki rekabet son haddine vardı. Kral I. Radama adada Fransız yayılmasını önlemek için İngiltere'nin desteğini istedi ve ülkesini hıristiyan din ve kültürüne açmayı kabul etti; bundan sonra Protestan misyonerler adaya geldiler. Radama'nın ölümünün ardından yerini alan karısı I. Ranavalona (1828-1861) yabancılarla bütün ilişkilerini keserek misyonerleri adadan kovduğu gibi İngiltere ve Fransa'nın saldırılarını da püskürttü. Fakat yerine geçen II. Radama (1861-1863) bütün limanları açarak Avrupalılar'ın adaya gelmesine izin verdi; bunun üzerine Fransız Katolik ve İngiliz Protestan misyonerleri rekabet halinde adaya akın ettiler. Daha sonra Kraliçe Rozoherina (1863-1868) İngiltere ile himaye antlaşması imzaladı;

Kraliçe II. Ranavalona ise (1868-1883) Protestanlığı kabul etti. Aynı yıl Fransızlar Merinalar'ı yenilgiye uğratarak Majunga ile Tamatave'yi işgal ettiler. 1885'te imzalanan bir antlaşmayla Diégo-Suarez ve Tananarive'ye yerleşen Fransızlar, 1890'da Merinalar'ın son hükümdarı Kraliçe III. Ranavalona'yı (1883-1897) Fransa'nın himayesi altına girmeye mecbur bıraktılar ve 27 Ocak 1897'de de yönetime el koyup kendisini yurt dışına sürdüler.

Sömürge yönetimi adadaki siyasî ve idarî yapıyı tamamen, dinî yapıyı büyük ölçüde değiştirdi. Ekonomi Fransa'nın ihtiyaçlarına göre düzenlenerek kahve, vanilya, tütün, kauçuk gibi ürünlerin yetiştirilmesine öncelik verildi, bu arada halk Hıristiyanlığı kabul etmeye zorlandı. II. Dünya Savaşı sırasında İngiltere tarafından işgal edilen ada (1942) 1943'te De Gaulle'ün denetimine geçti. 1945'te otuzu Fransız, otuzu yerli olmak üzere altmış üyeden oluşan bir temsilciler meclisi açıldı. 1947 ve 1948'de Fransızlar'la yerli halk arasında kanlı çatışmalar çıktı. Savaştan sonra kurulan bağımsızlık yanlısı örgütler halktan büyük destek gördüler. 1957'de özerklik verilen Madagaskar, 14 Ekim 1958 tarihinde özerk cumhuriyet

olarak Fransız Ülkeler Topluluğu'na katıldıysa da bu gelişmeler bağımsızlık isteklerine cevap vermedi; nihayet ada, ilk anayasanın hazırlanmasından (1959) sonra 26 Haziran 1960 tarihinde bağımsızlığını kazandı. Bağımsızlığın ardından ülkeye istikrarsızlık hâkim oldu. 1958'de devlet başkanlığına seçilen ve Fransa ile geniş iş birliğine giren Philibert Tsiranana'nın yönetimine karşı 1967'de yoğun bir muhalefet başladı ve 1971'de başşehirdeki üniversite öğrencilerinin boykotu ciddi sıkıntılara yol açtı. Tsiranana, hükümeti feshederek bütün yetkileri genelkurmay başkanı General Ramanantsoa'ya verdi. 1959 anayasası yürürlükten kaldırılarak ekonomi, eğitim ve dış ilişkilerde politika değişikliğine gidildi. 1973'te Fransa ile yapılmış olan eski iş birliği antlaşmaları iptal edildi; yabancı askerler ülkelerine gönderilirken ülke Fransız etki alanından uzaklaştı. 31 Aralık 1975'te Madagaskar Demokratik Cumhuriyeti kuruldu ve devrim yüksek konseyi başkanı Didier Ratsiraka cumhurbaşkanı oldu. Yeni anayasanın kabul edilmesinin (30 Aralık 1975) ardından Marksist-Maoist bir rejimin yerleştirilmesine çalışıldı ve öncelikle bazı temel sektörler devletleştirildi; ancak ekonomik ve siyasî karışıklıkların sonu gelmedi. 1980'li yıllarda artan sorunlar karşısında baskıcı yöntemlere başvuran Ratsiraka 1991'de dönemin en ciddi muhalefetiyle karşılaştı ve anayasanın değiştirilerek çok partili demokratik rejime geçilmesini kabul etmek zorunda kaldı. İstifa eden sosyalist hükümetin yerine muhalefet tarafından kurulan liberal hükümet geldi. 1992 başında yeni bir anayasa hazırlamak üzere bir kurucu meclis oluşturuldu. Yeni anayasaya göre yapılan 25 Kasım 1992 ve 10 Şubat 1993 seçimlerini kazanan muhalefetin adayı Albert Zafy cumhurbaşkanı oldu.

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Câhiliye döneminden beri Araplar'ın ticaret yaptıkları Komor adaları, Doğu Afrika sahilleri ve Madagaskar'a İslâmiyet I. (VII.) yüzyılda girdi. III (IX.) yüzyılda Basra körfezi çevresinden gelen Arap ve Acem müslümanların adanın kuzeybatı ve güneydoğusuna yerleşerek buralardaki idareci sınıf ailelerinin kızlarıyla evlenmeleri İslâmî varlığı güçlendirdi. Adanın güneydoğusuna gelenlerin yerlilerle kaynaşmasına mukabil kuzeybatısına yerleşenler etnik kimliklerini korumayı başardılar; halen bu bölgedeki bazı şehirlerde küçük Arap topluluklarına rastlanmaktadır. İslâmiyet'i ilk önce kabul eden yerliler adanın güneydoğusunda yaşayan Antemorona kabilesi

mensuplarıdır. Daha sonraki asırlarda Doğu Afrika'dan ve Komor adalarından gelen müslümanlar da batı ve kuzey bölgelerine yerleştiler; ayrıca Arabistan'dan, Körfez bölgesinden ve özellikle Güneydoğu Asya ile Çin ve Hindistan'dan büyük gruplar geldi. Bugün ada nüfusunun yaklaşık onda birini teşkil eden müslümanlar genellikle sahillerde ve sahile yakın kesimlerde toplanmışlardır ve oturdukları yerler beş ayrı bölge oluşturmaktadır. Bunların birincisi Arap kökenli müslümanların bulunduğu güneybatı, ikincisi Umanlılar'la Basra körfezinden gelen tüccarların yerleştiği kuzeydoğu, üçüncüsü, daha çok Komor adalarından gelen müslümanların oturduğu kuzeybatıdaki Majunga (Mahajanga) şehri ve çevresi, dördüncüsü tarihte Mozambik'e gidip gelen müslüman denizcilere hizmet vermiş bir liman şehri olan doğu kıyı şeridindeki Manakara, beşincisi de güneydoğudaki Endonezya adalarıyla Malaya'dan gelen ve daha sonra bir bölümü orta bölgedeki Tananarive'ye giden müslümanların yerleştiği Fort-Dauphin (Faradofay) ve çevresidir. Adadaki müslüman halkın başta gelen teşkilâtı, 1975'te Majunga'da kurulan ve ülkenin çeşitli yerlerinde şubeleri bulunan eğitim amaçlı Fikambanan'ny Silamo Malagasy'dir. İkinci önemli teşkilât başşehir Antananarivo'daki, başlıca faaliyeti hafta sonlarında Kur'an, hadis ve Arapça kursları düzenlemek olan Centre Pour la Propagation d'Islam'dır. 1982'de Morondava'da kurulan Mission Islamique ülkedeki tek Şiî teşkilâtıdır ve amacı İsnâaşeriyye'yi geliştirmektir. Bunların dışında Association d'Etudiants Musulmans de Madagascar (1986) ve Association d'Etudiants Islamique de Madagascar (1987) adlı iki öğrenci derneği faaliyet göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Şerîf el-İdrîsî, Géographie d'Édrisi (trc. P. A. Jaubert), Paris 1836, I, 59-70; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, IV, 397; G. Ferrand, Les musulmans à Madagascar et aux îles comores, Paris 1891; a.mlf., Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks relatifs à l'extrêmeorient du VIIIe au XVIIIe siècles, Paris 1913-14, s. 316-321; a.mlf., Etudes sur la géographie arabo-islamique, Frankfurt 1986, I, 1-50; a.mlf., "Madagaskar", İA, VII, 123-135; a.mlf. - P. Vérin, "Madagascar", EI² (İng.), V, 939-945; E.

Sih, The History of Black Africa (trc. S. Simon), Budapest 1966-74, I, 185-188, 277-281; III, 105-106; IV, 265-274; Türkkaya Ataöv, Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri, Ankara 1977, s. 520-524; F. Esoavelomandroso, “Madagascar et les îles avoisinantes du XIIe au XVIe siècle”, Histoire générale de l’Afrique, Paris 1985, IV, 651-668; M. Esoavelomandroso, “Madagascar de 1880 à 1939: Initiatives et réactions africaines à la conquête et à la domination coloniales”, a.e., Paris 1987, VII, 245-271; “Madagascar”, Africa South of the Sahara 1992, London 1991, s. 616-637; Aydoğan Köksal, Afrika: Genel ve Ülkeler Coğrafyası, Ankara 1999, s. 132-163; H. Rusillon, “Islam in Madagascar”, MW, XII/4 (1922), s. 386-389; J. Walker, “Islam in Madagascar”, a.e., XXII/4 (1932), s. 393-397; S. M. Zwemer, “Islam in Madagascar a Blind Spot”, a.e., XXX (1940), s. 151-167; Ömer Tal‘at Zehrân, “el-İslâm fî Madaġasḳar”, ME, XXII (1950), s. 555-559; R. K. Kent, “How France Acquired Madagascar”, Tarikh, II/4, Nigeria 1969, s. 1-19; Abul Fadl Mohsin Ebrahim, “The Progress of Islam in Madagascar”, al-Ilm, X, Durban 1990, s. 72-78; Besim Darkot, “Madagaskar”, İA, VII, 120-124; “Madagascar”, EUn., X, 272-279.

Davut Dursun

MADALYA

Resmî veya gayri resmî çeşitli alanlarda üstün başarı gösterenlere takılan madenî nişan.

Kelime İtalyanca medagliadan gelir. Genellikle unutulmaması gerekli görülen bir başarının hâtırası olmak üzere altın, gümüş, bakır ve nikelden hazırlanmış olup bir defaya mahsus olarak verilen bir mükâfat ve şeref armağanıdır.

Eski Yunan ve Romalılar'da bir madenî paraya madalya denilirdi. Muhtemelen daha sonra madalya bir tür kıymetli takı aracı oldu ve paradan ayrı bir nitelik kazandı. Madalya, sadece Batı'da değil İslâm dünyasında da sıkça kullanılan bir başarı armağanı olarak ön plana çıktı. Bunlar, daha çok dönemin hükümdarının adını ve baş kabartmasını taşıyan bir çeşit madenî para özelliği göstermekteydi. Abbâsîler zamanında önemli bir olay dolayısıyla birtakım madalyaların basıldığı bilinmektedir. Halife Hârûnürreşîd'in oğlu Emîn, hilâfeti döneminde kardeşi veliaht Me'mûn'dan sonra ikinci veliaht olarak kendi oğlu Mûsâ'yı gösterdiğinde (194/809-10) onun adına 10 miskallik dinar ve dirhemler bastırmıştı. Yine Bağdat'ta Hamdânî hâkimiyeti sırasında Seyfüddevle, zamanın ediplerine verilmek üzere 10 miskal altın kestirip bunun üzerine ismini ve resmini kazdırmıştı. Viyana Müzesi'nde olup Abdüllatif Subhi Paşa'nın satmış olduğu Halife Mütevekkil-Alellah'ın 241 (855) tarihli gümüş madalyasının ön yüzünde uzun sakalı ile halifenin resmi, arkasında ise deve yürüten bir adam görülmektedir. Berlin Müzesi'nde de Muktedir-Billâh'ın tarihsiz gümüş bir madalyası vardır. İstanbul Arkeoloji Müzesi Nümismatik Kabinesi'nde 16 mm. çapında ve 18,30 gr. ağırlığında, bir düğün münasebetiyle çıkarılmış olan altın madalya, Halife Tâi'-Lillâh ile Büveyhî Hükümdarı Bahtiyâr tarafından Medînetüsselâm'da (Bağdat) 365'te (975-76) kestirilmiştir. Anadolu Selçuklu Sultanı II. Keyhusrev'in 41 mm. çapında ve 134,25 gr. ağırlığında, 635'te (1237-38) Konya'da basılmış atıyye dinarı da bu tür madalyalar arasında sayılabilir.

Madalya zamanla, bilhassa askerî başarıları takdir amacıyla göğse takılan

ve çeşitli şekillerde hazırlanmış olan bir nevi nişan haline geldi. Osmanlılar'da madalya nişandan önce olup ilk Osmanlı madalyalarının ihdası 1143 (1730-31) yılındadır. Ferahi denilen altın madalyanın ne için çıkarıldığı bilinmemektedir. Daha sonra sırasıyla 1168'de (1755) çıkarılan sikke-i cedîd madalyası altın; 1216 (1801) Vak'a-i Mısriyye madalyası altın ve gümüş; 1240 (1824-25) Hilâl-i Osmânî altın; 1247 (1831-32) İşkodra madalyası (Câmi-i Nusretiye) altın ve gümüş; 1253 (1837) Hâdimü'l-Haremeyni'ş-şerîfeyn beyzî şekilde gümüştendir. Ayrıca 1249 (1833) Hünkâr İskelesi madalyası altın, gümüş ve bakır; 1255 (1839) Atik iftihar madalyası altın ve gümüş; 1256 (1840) İftihar madalyası altın; 1256 (1840) Beriyyetü'ş-Şâm ve Kal'a-i Akkâ madalyası altın ve gümüş; 1260 (1844) Tashîh-i ayâr-ı sikke madalyası altın, gümüş ve bakır (birincisi 50, ikincisi 44, üçüncüsü 38 mm. çapındadır); 1263 (1847) Kürdistan madalyası (bu madalyanın murassaı olduğu gibi altın ve gümüşü de vardır); 1263 (1847) Yemen muharebesine mahsus madalya altın ve gümüş; 1265 (1849) Ayasofya tamir madalyası altın, gümüş ve bakır (camiyi tamir eden mimar Fosatti, madalyayı yapan sanatkâr da Robertson'dır); 1266 (1850) Bosna madalyası altın ve gümüş; 1267 (1851) Tanzîmât-ı Hayriyye madalyası tunç (Brüksel'de Hart isimli bir sanatkâr tarafından yapılarak Sultan Abdülmecid'e takdim edilmiştir); 1270 (1853-54) İftihar madalyası altın ve gümüş; 1270 (1853-54) Sinop madalyası tunç (Paris'te yapılmıştır); 1271 (1854-55) Bahr-i siyâh ve Tuna madalyası kurşun (Paris'te yapılmıştır); 1271 (1854-55) İttifâk-ı düvel-i selâse madalyası tunç (Paris'te yapılmış olup küçüktür; yine bu madalyanın aynı olup diğer yüzünde "سنه سبعين ومأتين والف" yazılı Paris'te yapılmış küçük, kurşundan bir madalya daha vardır); 1272 (1855-56) Kars madalyası altın ve gümüş; 1275 (1858-59) Nişân-ı iftihâr altın ve gümüş; 1276 (1859-60) Tahlîs-i can madalyası gümüş ve bakır; 1276 (1859-60) Tahsîn-i hüner ve mârifet madalyası altın, gümüş ve bakır; 1277 (1860-61) Zaptiye çavuşları madalyası gümüştür.

Sultan Abdülaziz'in saltanatı zamanında ortaya çıkan madalyalar, 1279 (1862) Karadağ madalyası gümüşten; 1279 (1862) Sergi-i umûmî-i Osmânî madalyası altın, gümüş ve bakırdan; 1279 (1862) Şeşhaneli tüfek altın ve gümüşten; 1280 (1863) Endaht nişanı madalyası gümüşten; 1282 (1865) Kolera madalyası gümüşten; 1285 (1868) Atik Girit madalyası gümüşten olmak üzere hazırlanmıştır.

II. Abdülhamid döneminde şu madalyalar çıkarılmıştır: 1294 (1877) Bosna muharebesi madalyası gümüş; 1294 (1877) Plevne madalyası gümüş; 1296 (1879) Tarz-ı atîk imtiyaz madalyası altın; 1300 (1883) Tarz-ı cedîd büyük imtiyaz madalyası altın ve gümüş; 1302 (1885) İftihar madalyası altın ve gümüş; 1302 (1885) Küçük İmtiyaz madalyası altın ve gümüş; 1307 (1889-90) Alman mülâkat madalyası altın, gümüş ve bakır; 1308 (1890-91) Tarz-ı cedîd Girit madalyası altın ve gümüş; 1308 (1890-91) Liyakat madalyası altın ve gümüş; 1310 (1892-93) Tarz-ı cedîd Yemen madalyası altın ve gümüş; 1310 (1892-93) Ziraat ve Sınaat madalyası altın, gümüş ve bronz; 1312 (1894-95) Hareketi arz madalyası altın, gümüş ve bakır; 1313 (1895-96) Anadolu müsâbînîne iâne madalyası gümüş;

1314 (1896-97) Te'sîsât-ı askeriyye iâne madalyası altın, gümüş ve alüminyum; 1314 (1896-97) Yunan muharebesi madalyası gümüş; 1315 (1897) Evlâd-ı şühedâ ve ma'lûlîn-i guzât asâkir-i şâhâne iâne sergisi madalyası yaldızlı gümüş, gümüş, bakır ve nikel; 1317 (1899) Maarif madalyası altın ve gümüş; 1318 (1900) Hamidiye Hicaz demiryolu madalyası altın, gümüş ve nikel; 1322 (1904) Hamidiye Hicaz demiryolu Maan mevkiinin açılış madalyası altın, gümüş ve bakır; 1322 (1904) Harîr müsabakası madalyası altın, gümüş ve bakır; 1324 (1906) Cem'iyyet-i umûmiyye-i Belediyye madalyası bakır; 1325 (1907) Dârülfünun madalyası alüminyum; 10 Temmuz 1324 / 24 Cemâziyelâhir 1326 (24 Temmuz 1908) Kānûn-ı Esâsî madalyası altın ve gümüş; 1326 (1908) Hamidiye Hicaz demiryolunun Medîne-i Münevvere mevkiine ve Aynüzzerkā suyunun demir borularla Medine'ye ulaşması ve Hamidiye Camii'nin inşasının bitmesi, elektriğin getirilmesi hâtırası madalyası gümüş; 1326 (1908) Macar zuvvâri hâtırası madalyası yaldızlı bakır; 1326 (1908) Galatasaray futbol kulübü madalyası gümüş ve bakır; 1326 (1908) Kadıköy İttihâd-ı Osmânî Mektebi madalyası bakır ve alüminyum.

V. Mehmed Reşad devrinde çıkarılan madalyalar: 1325 r. (1909) Bursa sergisi madalyası altın ve gümüş; 1326 r. (1910) Galatasaray Terbiye-i Bedeniyye Kulübü madalyası bakır; 1327 r. (1911) Hâtıra-i Âbide-i Meşrûtiyet madalyası altın; 1328r. (1912) Donanma madalyası altın, gümüş, bakır, nikel, alüminyum; 1329 r. (1913) Hamidiye kruvazörü madalyası bakır; 1330 r. (1914) Tayyare madalyası altın, gümüş ve bakır; 1330r. (1914) Müdâfaa-i Milliye biçki yurdu madalyası altın, gümüş; 1330 r.

(1914) Harp madalyası fakfon (bafon); 24 Mart 1330 (6 Nisan 1914) Kahire seyâhat-ı havâiyyesine mahsus madalya altın, gümüş, tunç; 1332 r. (1916) Bezmiâlem Vâlide Sultânîsi madalyası gümüş; 1332 r. (1916) Ticaret Mektebi Âlîsi madalyası gümüş; 1333 r. (1917) Fenerbahçe İdman Yurdu madalyası bronz; 1333 r. (1917) Kadıköy Fukaraperver Cemiyeti madalyası gümüş; 1333 r. (1917) Alman mülâkat madalyası altın, gümüş ve bakır; 1334 r. (1918) Avusturya mülâkat madalyası altın, gümüş ve bakır; 1334 r. (1918) Çanakkale ziraat sergisi madalyası gümüş ve bakır. Sultan Vahdeddin döneminde çıkarılan madalyalardan 1337 r. (1921) Çiçek meşheri madalyası gümüş ve bronz; 1337 r. (1921) Traktör müsabakası madalyası altın, gümüş ve bronzdan yapılmıştır.

Söz konusu madalyaların şekillerinin nasıl olacağı, kimlere ne şekilde takılacağı hususunda nizamnâmeler hazırlanmıştır. Madalya geleneği Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan sonra da sürmüştür. Cumhuriyet döneminin ilk madalyası İstiklâl madalyasıdır (1926-1931). Millî Mücadele sırasında cephe ilerisi ve gerisinde başarı gösteren asker ve sivillere verilmek üzere çıkarılmış olup savaşa fiilen katılanlara kırmızı, cephe gerisinde çalışanlara beyaz, Türkiye Büyük Millet Meclisi üyelerine yeşil kurdeleli pirinç madalyalar verilmiştir. 1971'de çıkan savaş madalyası yanında şeref, övünç, üstün hizmet madalyaları da vardır.

BİBLİYOGRAFYA

S. Lane-Poole, The Coins of the Turks in the British Museum, London 1883, tür.yer.; İsmâil Galib, Takvîm-i Meskûkât-ı Osmâniyye, İstanbul 1307, s. 484-501; Süleyman Sûdî, Usûl-i Meskûkât-ı Osmâniyye ve Ecnebiyye, İstanbul 1311, tür.yer.; Darphâne-i Âmire, Meskûkât-ı Şâhâne İdaresi, 1336 Sene-i Mâliyesi Darbiyât ve Muâmelâtı Hakkında Mâliye Nezâret-i Celîlesine Takdim Olunan Rapor, İstanbul 1337, s. 208 vd.; Metin Erüreten, Osmanlı Madalyaları ve Nişanları, İstanbul 2001; Cevriye Artuk, "İâne-i Harbiyye Madalyası", TD, sy. 26 (1972), s. 119-122; a.mlf., "Hicaz Demiryolu Madalyaları", TTK Bildiriler, VII (1973), II, 785-794; a.mlf., "Alman Mülâkat Madalyası", a.e., VIII (1983), III, 1733-1741; a.mlf.,

"İftihar Madalyası", TTK Belleten, XLIV/175 (1980), s. 535-537; İbrahim Artuk, "Kanûn-ı Esâsî ve Hâtıra-i Âbide-i Meşrutiyet Madalyaları", TTK Bildiriler, VIII (1983), III, 1797-1815; Pakalın, II, 377-379.

İbrahim Artuk

MADDE

(المادّة)

Kâinatın kendisinden meydana geldiği şey, varlığın henüz şekil almamış belirsiz hali, sırf güç ve mutlak imkânı ifade eden cevher anlamında felsefe terimi.

Sözlükte "eklendiği şeye bitişik olan ziyade" anlamına gelen ve Farsça'da mâye kelimesiyle karşılanan mâdde, "ahşap eş-yanın kendisinden yapıldığı kereste ve inşaatta kullanılan diğer malzeme" mânasındaki Grekçe hyle (Arapça'da heyûlâ) kelimesinin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Latince'si materiadır.

Grek ve İslâm Felsefelerinde Madde. Düşünce tarihinde bir felsefe terimi olarak madde üç ayrı anlamda kullanılmaktadır. Bunlardan birincisi, tamamen metafizik anlamda "cisimlerin duyu verileriyle algılanamayan aslı" mânasına gelmektedir ve heyûlâ ile eş anlamlıdır (bk. HEYÛLÂ). Bunun metafizikteki karşılığı sûrettir. Bu anlamıyla madde, mevcudu tahlil ederken diğeri sûret olarak kabul edilen cisimlerin mütemmim cüzlerinden biridir. Madde ikinci anlamında üç boyutlu olan ve yer kaplayan mevcudu ifade etmekte, üçüncü olarak da kıyasta önermeler ve onların muhtevasına "kıyasın maddesi" denilmektedir (aş. bk.).

Antikçağ'dan beri filozoflar fizikî, kimyevî ve biyolojik açıdan her an değişen bu âlemde değişmeyen bir ezelî ilkenin varlığı ve onun niteliği üzerinde çok farklı teoriler geliştirmişlerdir. Diğer bir ifadeyle varlığa hâkim olan birlik ve çokluğu, etki ve edilgiyi, tamlık ve eksikliği, her tür zıtlık ve karşıtlığı yorumlamak üzere bir ilk prensipten veya maddeden söz etmek zorunda kalmışlardır. İlk Yunan filozoflarında bugünkü anlamda bir madde anlayışına rastlanmaz. Her şeyi bir maddî ilke ile açıkladıkları için Aristo bunları "fizikçiler" olarak niteliyorsa da (Metafizik, I, 94) onların madde anlayışları ruhanîlikten tam arınmış sayılmadığından hayli karmaşıktır. Meselâ ilk İyonya (Ionia) filozofu olan Thales bu ilk maddenin su olduğunu, cisimlerin suyun değişmesi sonucunda meydana geldiğini

söyler. Fakat su her şeye hayat verdiğinden ne tam maddî ne de saf ruhanî bir ilkedir. Madde onu canlandıran bir güçle (ruh) birlikte tasarlandığından filozofun sistemi tam bir hilozoizmdir. Onun öğrencisi Anaximandros bu ilkeye "sonsuz, sınırsız ve belirsiz" anlamında "apeiron" diyordu. Apeiron

sonsuzca hareket ettiği ve soğuksıcak, yaş-kuru gibi karşıtlıkları içerdiği için varlık türlerine şekil (form) veren bir ilkedir. Thales'in diğer öğrencisi Anaximenes havayı varlığın ilkesi saymakta, varlık türlerinin meydana gelişini canlı (ruha sahip) olan havanın seyrek (latif) ve yoğun (kesif) oluşuyla açıklamaktadır. İlk dönem fizikçilerinden olan ve zıtlıklar (paradokslar) üzerine spekülasyonlarıyla tanınan Herakleitos var olan her şeyin ana maddesinin ateş olduğunu, her şeyin ateşten gelip yine ateşe dönüşeceğini söyler. Ona göre bu varlık düzenli aralıklarla yanıp sönen yani sürekli değişen canlı bir ateştir. Empedokles'e gelince o, kendisinden önceki filozofların varlığın ana maddesi olarak ileri sürdükleri su, hava ve ateşe toprağı ilâve ederek bir sentez oluşturmuş ve ilkenin basit haldeki bu dört unsurdan ibaret olduğunu savunmuştur. Ona göre mahiyeti itibariyle madde değişmez, fakat cisimler sürekli olarak değişmektedir. Değişim dört unsurun belli oranda birleşme ve ayrışmasıyla gerçekleşmektedir.

Bir cismin başka bir cisim olmasını aklın kabul etmeyeceğini ileri süren Anaxagoras varlığın sayılmayacak kadar çok, gayet küçük ve ezelî olan parçacıklardan yani tohumlardan (spermuta) meydana geldiğini söyler. Bu parçacıklar yok olmaz, oluş ve bozuluşa uğramaz, eşya ezelden beri var olan bu parçacıkların bir araya gelmesiyle gerçekleşir. Ona göre olmak bir araya gelmektir. Ancak parçacıkların hareketini ve bir araya gelmesini sağlayan şey onların dışında çok ince ve akışkan bir madde olan "nous"tur. Nous aynı zamanda zeki ve aşkın bir varlık olarak telakki edilir. Antikçağ'ın materyalistleri olarak bilinen Leukippos ve Demokritos'a göre âlem, gayet küçük ve sonsuz sayıdaki moleküllerin ayrılması ve birleşmesi sonucunda oluşur veya bozuluşa uğrar. Sürekli hareket halinde olan bu moleküller bölünmez (atom). Bunların hareketini sağlayan aşkın bir prensip değil zorunluluktur.

Antikçağ'da idealist felsefenin temsilcisi olan Eflâtun'a göre madde cisim değildir, fakat "ide"nin şekil (form) kazandırıcı etkisiyle cisim olma potansiyeline sahip bir şeydir. İdenin ona verdiği şekillerden ayrı olarak

düşünülen madde tamamen belirsizdir. Madde herhangi bir olumlu nitelikten yoksun bulunduğundan belli bir kelimeyle ifade edilemez. Bu durumda madde tarif edilemeyen, şekilsiz ve görülemeyen bir şeydir. Fakat bu özelliği yanında idenin etkisiyle mümkün olan bütün şekilleri ve nitelikleri almaya, duyusal varlıkların esası küllî bir kap olmaya elverişlidir. Bu açıdan bakıldığında madde mekânla (uzay) ve cisimlerin yeriyle (mahal) aynı anlama gelmektedir (Weber, s. 60).

Eflâtun'un öğrencisi olan Aristo idenin yerine formu koyarak varlıktaki oluş ve bozuluşu yorumlar. Varlık madde ve formun birleşmesiyle gerçekleşen ezelî bir olgudur. Ancak Aristo maddeyi "hyle" terimiyle ifade ederek biri ilk ve mutlak, diğeri ikinci olmak üzere maddenin iki farklı halinden söz eder. İlk madde belirsiz, pasif bir güçtür, tabiatta asla kendi başına yalnız olarak bulunmaz. Sıcakla soğuk, yaşla kurunun ürünü dört unsurun basit birleşimleri olan dokulara göre maddedir. Fizikî varlıklarda madde ile form ayırımı yalnız zihnin soyutlama işleviyle yapılır. Şekle bürünmüş olan ikinci madde ise fizikî varlıkların her aşamasında kendi başına vardır (Ross, s. 91). Madde formun karşıtıdır, ancak her formda maddî bir yan bulunur, bu sebeple tabiatta maddesiz form ve formsuz madde yoktur. Aristo felsefesinde madde daima bir gelişimin hareket noktası ve daha yüksek bir düzeye ulaşmanın başlangıcıdır. Bir başka ifadeyle madde ile form arasındaki ilişki izâfîdir, bir konumda madde olan bir başka konumda form olmaktadır. Meselâ fidana göre çekirdek madde, fidan ise onun formudur; ağaca göre fidan madde, ağaç formdur; meyveye göre ağaç madde, meyve onun formudur. Madde ile form organik ve inorganik varlıklarda oluş ve bozuluşun ayrılmaz iki ilkesi olarak her düzeyde vardır. İkisi de cevher olmakla birlikte madde güç, form ise fiil halini ifade eder (Kaya, s. 212-215).

İslâm Meşşâî filozoflarının madde anlayışı Aristo'nun bu konudaki görüşünün bir açılımı mahiyetindedir. Nitekim Kindî heyûlâyı "çeşitli şekilleri kabul eden pasif bir güç" olarak tarif eder (Felsefî Risaleler, s. 186). Filozofa göre madde her çeşit niteliği kabul ettiği halde kendisi nitelik olmayan, şekli (sûret) koruyan, fakat kendisinin korunmasına gerek olmayan şeydir. Her varlık henüz şekle bürünmemiş olan ilk maddeden kaynaklanır. Bu ilk madde ortadan kalkacak olsa her şey yok olur. Zıtlıkları kabul ettiği halde değişmeden kendisiyle özdeş kalan madde bütün varlığın

dayandığı temel cevherdir ve onun kesin bir tarifine ulaşmak zordur. Bu ilk maddenin sahip olduğu güç (potansiyel) sayesinde varlık ondan neşet eder. İşte o güç sûrettir. Şu halde madde sûrette gerçekleşen bir cevherdir denilebilir. Meselâ basit iki nitelik olan sıcaklık ve kuruluk birleştiklerinde ateş meydana gelir. Demek ki madde basit olan sıcaklık ve kurulukta bulunmaktadır, sûret ise ateştir (a.g.e., s. 282). Kindî'ye göre âlemin çekirdeğini temsil eden madde ve onu görür kılan sûret ve bunların birleşimiyle oluşan cisimler dünyası ezelî olmayıp Allah'ın irade ve kudretiyle yaratılmıştır.

Fârâbî'nin sudûrcu sisteminde madde, gökcisimlerinin iç içe dairesel hareketleri ve faal aklın etkisi sonucunda meydana gelmiştir. Bu sebeple faal akla "vâhibü's-suver" (şekilleri veren) denilmektedir. İniş ve çıkış sırasında madde inişin en son, çıkışın ilk basamağını oluşturduğundan en basit ve en bayağı bir varlık sayılır. Fakat her varlık türünü kemale erdirecek bir potansiyele sahip olduğu için onu duyusal bir varlık kıvamına getiren sûretle birleştikten sonra sırasıyla ustukuslar (hava, ateş, su ve toprak), mineraller, bitkiler, hayvanlar ve son aşamada en değerli varlık olan insan meydana gelmiştir (el-Medînetü'l-fâżıla, s. 66, 76-79). Madde ve sûret arasında böylesine sıkı bir ilişki bulunmakla birlikte biri diğerinin varlık sebebi değildir. Ancak ferdiyeti temsil konusunda duyularla algılanabilir olduğundan sûret maddeden daha yetkin bir cevherdir.

İhvân-ı Safâ felsefesinde de madde "şekilleri kabul eden bir cevher" olarak tarif edilir. Onlar, varlığın farklı özellik ve görünümlerini dikkate alarak dört çeşit heyûlâdan söz ederler. Bunlar duyularla al-gılanamayan, sadece akılla kavranan "heyûla'l-ûlâ", "kâinatın mutlak maddesi" veya "mutlak cisim" anlamına gelen "heyûla'l-kül", dört unsuru ifade eden "heyûla't-tabîa" ve yapay cisimler anlamında "heyûla's-sınâa"dır (er-Resâʾil, II, 5-8).

İbn Sînâ mevcudu madde ile sûretin birleşmesi olarak görür ve bunların birbirinden bağımsız olarak bilfiil bulunamayacaklarını söyler. Aralarında böylesine sıkı bir ilişki bulunmakla birlikte bunlar izâfî kavramlar türünden değildir. Çünkü insan bir cismin maddesini düşünmeden de onun şeklini tasarlayabilir (eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât, s. 80). Öyleyse ferdiyeti temsil eden sûret maddeden önce gelir ve madde sûret sayesinde tarif edilir; bunu sağlayan da fiilî bir gerçeklik olan en, boy ve derinlik kavramlarıdır.

İbn Rüşd'e gelince, onun felsefesinde mutlak yokluk (adem) mevcut olmadığından bilfiil olmasa bile ezelî imkân anlamında bir ilk ve mutlak maddeden söz edilir. Basit olan bu ilk maddenin tarifi yapılamaz; pasif ve çoğalma karakteri taşıyan madde duyusal varlıkların algılanışının, aktif olan sûret ise akledilirliğin sebebi sayılmaktadır (Tehâfütü't-Tehâfüt, I, 190).

İslâm filozofları, varlığın yorumunda Aristo'yu izleyerek madde-sûret düalitesini birer ilke olarak dikkate almışlardır. Ancak İbn Rüşd gibi bazı filozoflar âlemin sonradanlığını (hudûs) kabul etmekle birlikte heyûlâ denilen ve ezelî imkân anlamına gelen maddenin varlığından söz etmenin akîdeye bir zarar vermeyeceği görüşündedir. Zira onlara göre imkânın ezelîliği ezelînin imkânını gerektirmez. Ayrıca fâili olan bir şey yani âlem bu anlamda ezelî değil sonradandır (Sarıoğlu, s. 177-179). Madde "belli bir formu olmayan, yalnızca bilkuvve var olan, gerçek bir varlıktan yoksun bulunan cevher, mekânda yer kaplayan, zamanla sınırlı ve yaratılmış varlık olarak" tanımlanmıştır. İslâm felsefesinde oluşun gerçekleşmesi için basamak basamak yükselen bir gelişmeye gerek duyulduğundan, varlık basamaklarında aşağıdan yukarıya doğru çıkıldıkça alttaki her kat üstteki için form ya da şekil alma kapasitesine sahip olan madde vazifesi görür (Cevizci, s. 559).

Madde ikinci olarak "üç boyutu olan, beş duyu ile algılanabilen ve yer kaplayan, dolayısıyla hareket edebilen mevcut" anlamına gelmektedir ve bu haliyle cisim mânasında kullanılmaktadır. Bu anlamıyla madde terimi ruh ve canlılığın mukabilidir. Mekânda yer tutma, en, boy ve derinlik gibi üç boyutluluk, duyularla algılanabilirlik, üzerinde gözlem ve deney yapılır olma ve değişim potansiyeline sahip bulunma maddenin başlıca özellikleridir (bk. CİSİM). Bu anlamıyla madde felsefenin tabîiyyât kısmının konusunu teşkil etmektedir (Kādî Mîr Meybûdî, s. 6 vd.; bk. TABÎİYYÂT).

Madde, mantıkta birinci anlamıyla irtibatlı olmakla birlikte bundan biraz daha farklı bir şekilde kullanılmaktadır. Özellikle kıyas söz konusu olduğunda kıyasta önermeler ve onların muhtevasına kıyasın maddesi denildiği gibi bunlar arasında doğru çıkarım yapmanın şekillerine de kıyasın sûreti veya formu denilmektedir (Gazzâlî, s. 173 vd.; bk. KIYAS).

Descartes ve sonrası Batı düşüncesinde madde terimi esas itibariyle cisim anlamındaki kullanım şeklinin mutlaklaştırılması ile gelişmiş, bu anlamıyla kendisine izâfetle ve kendisinden türetilen maddecilik gibi Çeşitli dünya görüşlerinin ve bunları ifade eden terimlerin mesnedi olmuştur (Çankı, II, 383-389; bk. MATERYALİZM).

BİBLİYOGRAFYA

Aristoteles [Aristo], Metafizik (trc. Ahmet Arslan), İzmir 1985, I, 94-95; Kindî, Felsefî Risaleler (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 2002, s. 186, 282; Fârâbî, el-Medînetü'l-fâżıla (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1986, s. 66, 76-79, 80-81; a.mlf., es-Siyâsetü'l-medeniyye (nşr. Fevzî M. Neccâr), Beyrut 1964, s. 36-38; İbn Sînâ, eş-Şîfâ˒ el-İlâhiyyât (1), s. 72-80; Gazzâlî, Mi˓yârü'l-˓ilm, Beyrut 1990, s. 173-198; İbn Rüşd, Tehâfütü't-Tehâfüt (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1980, I, 190; İhvân-ı Safâ, er-Resâ˒il, Beyrut 1376-77/1957, II, 5-8; Kādî Mîr Meybüdî, Ḳāḍî Mîr ˓ale'l-Hidâye, İstanbul 1321, s. 6 vd.; M. Namık Çankı, Büyük Felsefe Lûgatı, İstanbul 1955, II, 383-389; Alfred Weber, Felsefe Tarihi (trc. H. Vehbi Eralp), İstanbul 1964, s. 60; Cemîl Salîbâ, el-Mu˓cemü'l-felsefî, Beyrut 1982, II, 306-308; Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 212-215; W. D. Ross, Aristoteles (trc. Ahmet Arslan), İzmir 1993, s. 91; Cîrâr Cihâmî, Mevsû˓atü muṣṭalaḥâti'l-felsefe ˓inde'l-˓Arab, Beyrut 1998, s. 726-731; Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü, İstanbul 1999, s. 558-559; Hüseyin Sarıoğlu, İbn Rüşd ve Felsefesi, İstanbul 2003, s. 177-179.

Mahmut Kaya

Modern Fizikte Madde.

Madde, görünen âlemde enerjiyle birlikte bütün objektif olayların temelini oluşturan, kendisine ölçülebilir fizikî özellikler izâfe edilebilen nesnedir. Maddenin makroskopik zatî özellikleri "gravitasyon" ve "eylemsizlik"tir. Gravitasyon, maddî nesnelerin biribirini çekme özelliği, eylemsizlik ise maddenin sükûnet şartlarının veya hareketinin değişmesine karşı gösterdiği

dirençtir. Bir cismin kütlesi onun eylemsizliğinin ölçüsüdür. Özel rölativite teorisinin tahkik edilmiş sonuçlarına göre kütle ile enerji arasında eşdeğerlilik vardır; maddeyi enerjiye, enerjiyi maddeye dönüştürmek mümkündür. Makroskopik ölçekte kütlenin enerjiye dönüşmesi nükleer reaktörlerde vuku bulmaktadır. 1 gram uranyum-235 atomunun fisyon yoluyla bir günde parçalanması sonucu açığa çıkan enerji 1 megavat olup bu 3 ton kömürün yanmasıyla çıkan enerjiye denktir. Enerjinin maddeleşmesi ise mikroskopik ölçekte vuku bulmaktadır.

Maddenin mikroskopik özellikleri hakkında ilk düşünenler eski Yunan'da Leukippos ile Demokritos olmuştur. Bunlar maddenin sonsuza kadar bölünemeyen taneciklerden oluştuğunu ileri sürmüşler ve bu taneciklere atom (eski Grekçe'de atomos "bölünmeyen") ismini vermişlerdir. Leukippos ve Demokritos, atomların bir araya toplanarak maddeyi nasıl meydana getirdiğinin akla yatkın bir açıklamasını verebilmek için bazı atomların toparlak ve bazılarının çengelli olması gerektiğini, çengelli atomların aralarındaki ilgi ve çekim sayesinde birbirine çengellenerek katı maddeyi oluşturduğunu savunmuştur. Bu model, sıvıların oluşumunu da toparlak atomların bir araya gelip birbirinin üzerinden kaymasıyla açıklıyordu.

Bugünkü anlayışa uygun element kavramı 1661'de Robert Boyle tarafından tanımlanmış, kimyasal reaksiyonları açıklayıcı mahiyetteki atom ve molekül kavramları ise 1808'de Dalton ve 1811'de Avogadro tarafından geliştirilmiştir. Atomun yalnızca kimyacıların değil fizikçilerin de ilgi odağı olması XIX. yüzyılın sonlarına doğru gerçekleşmiştir.

Madde, moleküllerin yapısına has (meselâ kohezyon kuvvetleri ve valans gibi) özelliklerin, uygulanan sıcaklığın, basıncın, iyonlaştırma sürecinin fonksiyonu olarak gaz, sıvı, katı ya da plazma hallerinde ya da cüce yıldızlar ve nötron yıldızlarında vuku bulduğuna inanıldığı gibi soysuzlaşmış (dejenere) halde de bulunabilir.

Gelişen gözlem ve deney imkânları, uzun süre parçalanmaz sanılan atom ve onun yapı taşları hakkında tutarlı bilgi edinilmesini mümkün kılmıştır. Buna göre atom, etrafında elektronların dolandığı bir çekirdekten oluşmaktadır. Atomlar içinde en küçüğü etrafında tek (negatif elektrik yüklü) elektronun

dolandığı, çekirdeğinde -pozitif yüklü- bir proton bulunan hidrojen atomudur. Eğer hidrojen atomunu 1 trilyon kere büyütmek mümkün olsaydı tek bir protondan oluşan çekirdeğin çapı 1 mm. ve kütlesi 1,7 milyon ton, elektronun çapı ise 1 milimetrenin binde birinden küçük, kütlesi de 900 ton olurdu; bu elektron yaklaşık 100 m. çapındaki bir hacim içinde dolanırdı. Bu örnek atomun ne kadar büyük bir boşluk içermekte olduğunu göstermektedir.

Diğer elementlerin çekirdeklerinde protonlardan başka nötron adı verilen, elektrik yüklü olmayan, kütlesi yaklaşık protonunkine eşit tanecikler de bulunur. Bu olgular karşısında maddenin yapı taşlarının proton, nötron ve elektrondan ibaret olduğu sanılmıştı. Fakat bir süre

sonra gerek tanecik hızlandırıcılarında taneciklerin çok yüksek hızlarda birbiriyle çarpıştırılması neticesinde, gerekse fezanın derinliklerinden gelen kozmik ışınlarda farklı fiziksel özelliklere sahip bu kabil 200 kadar taneciğin varlığı ortaya çıkarıldı. Bu gelişme sonucunda maddenin gerçek yapı taşları olan tabiattaki taneciklerin elemanter tanecikler, leptonlar, kuvarklar, bozonlar ile birleşik taneciklerden baryonlar, mezonlardan ibaret olduğu ortaya konmuştur.

Leptonlar elektron, müon ve tau ile bunların her birine tekabül eden elektron nötrinosu, müon nötrinosu ve tau nötrinosundan oluşmaktadır. Kuvarkın da altı farklı türü vardır. Bozonlar ise foton, gluon, aracı bozonlar (W^+, W^-, Z^o) ve gravitondan oluşan ayar bozonları ile Higgs bozonu diye beş sınıfa ayrılmaktadır. Teorilerin varlığına işaret ettikleri graviton ile Higgs bozonunun varlığı henüz deneysel olarak ortaya konulabilmiş değildir.

Baryonlar, proton ve nötronu ihtiva eden nukleonlar ile bir cins lambda, üç cins sigma, iki cins ksi, dört cins delta ve bir cins omega taneciklerini ihtiva eden hiperonlardan oluşmaktadır. Mezonlar ise üç cins pion, üç cins kaon, eta, fi ve ro taneciklerinden meydana gelmektedir. Birleşik taneciklerin hepsine birden “hadronlar” denilmektedir.

Ayrıca elektronların, kuvarkların ve nötrinoların karşıt tanecikleri de vardır. Elektronun karşıt taneciği aynı kütleye, fakat pozitif yüke sahip pozitrondur.

Karşıt nötronun kütlesi nötronunkiyle aynı ve yüksüzdür, ancak nötronun +1 olan baryonik sayısının aksine -1 baryonik sayısına sahiptir. Bir tanecikle bunun karşıt taneciği çarpışacak olursa bunların kütlelerinin tamamı gamma ışınları şeklinde salt enerjiye dönüşür. Tabiatta kendi başına karşıt maddeden yani karşıt taneciklerden oluşmuş atomlar yoktur. Laboratuvarda ilk defa 1995 sonunda Cenevre'deki Avrupa Nükleer Araştırmalar Merkezi'nde (CERN) dokuz adet karşıt hidrojen atomu imal edilmiştir.

Maddenin yapı taşları hakkındaki bu sınıflandırma standart model diye bilinen ve şimdilik geçerli olan teorik bir model çerçevesi içinde sentez edilmiş bulunmaktadır. Çok girift bir matematiksel formalizm üzerine inşa edilen bu model kuvantum teorisiyle rölativite teorisine dayanmaktadır. Bu formalizmin gücü, aracı bozonların varlığını ve özelliklerini -deneyle var oldukları tesbit edilmeden önce- öngörebilmiş olmasından ileri gelmektedir. Bu model, gravitasyon olayı hariç tanecikler arasındaki bütün etkileşmeleri, yani taneciklerin birbirine uyguladığı kuvvetleri açıklayabilmektedir. Bu sebeple standart model, maddenin nihaî teorisini değil yalnızca bugün madde hakkında elde edilen bilgilerin bir sentezini temsil etmektedir. Teorik fizikçilerin rüyası ise tabiatta birbirinden bağımsız gibi görünen ve maddenin değişik birleşenleri arasındaki bağı sağlayan gravitasyon etkileşmesinin, bütün kimyaya hükmeden elektromagnetik etkileşmenin, kuvarkların ve dolayısıyla atom çekirdeklerinin kararlılığını sağlayan kuvvetli etkileşmenin, nihayet beta radyoaktivitesinden ve kâinatta doğal olarak karşıt maddenin değil yalnızca maddenin bulunmasından sorumlu olan zayıf etkileşmenin aslında tek bir kuvvetin farklı şartlar altında dört ayrı tecellisi olduğunun deneylerle uyumlu matematiksel bir çerçeve içinde tevhid edilmesidir. Ancak bu henüz bir ütopya mesabesindedir.

Fizikçilerin âleme bakış açısına kuvantum mekaniğinin hâkim olmasından önce etkileşmenin taneciklerden yayıldığı var sayılan bir kuvvet alanı aracılığıyla vuku bulduğunu savunan bir model geçerliydi. Kuvantum mekaniği iki tanecik arasındaki böyle bir etkileşmenin ancak aralarında bozon denilen bir aracı taneceğin değiş tokuşu ile mümkün olduğunu bildirmektedir. Bu, tıpkı biribiriyle konuşan iki insanın etkileşme bozonunun aralarında teati edilen söz olması gibidir.

Elektromagnetik etkileşmelerin bozonu foton, zayıf etkileşmelerinki W+, W-, Zº tanecikleri, kuvvetli etkileşmelerinki gluonlar, gravitasyonunki henüz daha deneysel olarak ortaya konulamadığından teorik bir tanecik olan gravitondur. Standart model, W bozonuna belirli bir kütle izâfe edilmesini mümkün kılan Higgs bozonlarını da öngörmekle beraber deneysel olarak bunların varlığını tesbit etmek henüz mümkün olmamıştır.

Farklı taneciklerin oluşumunu açıklamak üzere "büyük patlama teorisi" diye bilinen bir senaryo ileri sürülmüştür. Bu senaryoya göre tabiattaki elementler kâinatın hemen başlangıcında değil yıldızların içinde oluşmuştur. Buna göre kâinatın başlangıcı sayılan büyük patlama esnasında proton, nötron ve elektronlar daha çok hidrojenle helyum ve çok daha düşük miktarlarda lityum, berilyum ve bor gibi basit elementleri oluşturacak biçimde bir araya gelmiş, bu iptidaî maddeden hareketle yıldızlar oluşmaya başlamıştır. Bu yıldızların içinde hâkim olan büyük basınç ve sıcaklığın etkisiyle ağırlıkları bakımından demir elementine kadar olan elementler nükleer füzyon aracılığıyla oluşmuştur, demirden daha ağır elementlerin ise "süpernova" diye adlandırılan bazı yıldızların patlaması sonunda oluşan fiziksel şartlarda meydana geldiği düşünülmektedir.

Maddenin sırrı söz konusu olduğunda eski Yunan filozoflarının bu husustaki vehim ve hayalleriyle, teori ve deneylerin birbirini yakından denetlemesi sayesinde ulaşılan bugünkü olgunluk mertebesinin yansıttığı görüntü arasında büyük mahiyet farkı vardır. Fizikçiler, maddenin elemanter yapı taşlarının proton, nötron ve elektrondan ibaret olduğuna kani olmalarından bir müddet sonra karşılarında yüzlerce yeni tanecik bulmuşlar, nihayet elemanter tanecik olarak vehmettikleri proton ve nötronun aslında kuvarklardan oluşan birleşik tanecikler olduğunu keşfetmişlerdir. Bugün kuvarkların dahi daha da derinde saklı birtakım elemanter taneciklerden oluştuğu hakkında şüpheler ileri sürülmekte, madde nihaî sırrını hâlâ saklı tutmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmet Yüksel Özemre, Teorik Fizik Dersleri: Kozmolojiye Giriş, İstanbul 1981; Steven Weinberg, İlk Üç Dakika (trc. Zekeriya Aydın), Ankara 1995; a.mlf., Atomaltı Parçacıklar: Bir Keşif Serüveni (trc. Zekeriya Aydın), Ankara 2002.

Ahmet Yüksel Özemre

MADDECİLİK

(bk. MATERYALİZM).

MADDİYYÛN MEZHEBİNİN İZMİHLÂLİ

İsmail Fenni Ertuğrul'un (ö. 1946) materyalizmi eleştirmek amacıyla yazdığı eser.

Alman tabip ve filozofu Ludwig Büchner'in Kraft und Stoff adlı kitabına (Darmstadt 1855) reddiye olarak kaleme alınmıştır. Batı dünyasında "materyalizmin İncil'i" olarak anılan eser on beş dile çevrilmiş ve yirmiden fazla baskısı yapılmıştır. Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebîl tarafından Madde ve Kuvvet adıyla Türkçe'ye tercüme edilen kitap (bk. bibl.) Türk

aydınları üzerinde etkili olmuş, gençlerin dinî inançlarını sarsacağından kaygı duyulmuştur (Adıvar, s. 411-412). Eserde insana ait bütün olguların materyalist tarzda açıklanabileceği, var oluşun madde ve kuvvetten ibaret bulunduğu, madde, kuvvet ve hareketin ebedî olduğu, düşünme gibi zihinsel etkinliklerin, zihin ve ruh gibi fizik ötesi sayılan varlıkların organizmanın fonksiyonlarından başka bir şey olmadığı ileri sürülmüştür. Bu yaklaşımın mantıkî sonucu olarak Tanrı, yaratılış, din ve hür irade gibi kavramlar kökten reddedilmektedir. Büchner'in inkârcılığı, "Şahsî, fevkalâde muktedir, tabiatın hâlıkı, müdîri ve muhâfızı olmak üzere bir Allah'ın vücudu fikri büyük bir hatadan başka bir şey değildir" ifadesinde yer aldığı gibi (Madde ve Kuvvet, III, 578) kesin ve radikaldir. Materyalist akımın Yeni Kantçı tarihçisi Lange eserin özgün olmadığı kanısında olup Büchner'in İngiltere ve Fransa'da bir filozof gibi algılanmasını eserin halk için kaleme alınmış, açık ve anlaşılır bir metin oluşuna bağlamaktadır. Alman felsefe çevreleri de Büchner'i özellikle kalem tartışmaları yapmaktan hoşlanan popüler bir yazar olarak görmüşlerdir (Materyalizmin Tarihi, II, 93, 95-96).

İsmail Fenni'yi Madde ve Kuvvet'e reddiye yazmaya sevkeden âmil, gençliğinde bazı arkadaşlarının Büchner'in kitabını okuyarak dinî inançları konusunda kuşkuya düştüklerini görmüş olmasıdır (Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli, s. 25-26). Yedi bölümden oluşan eserin ilk iki bölümünde Tanrı

ve ruh meselesi incelenmekte, Tanrı'nın kanıtlanması konusunda gāiyyet fikri ön plana çıkarılmaktadır. Üçüncü bölümü vahdet-i vücûd doktrini hakkındaki değerlendirmeler oluşturmaktadır. Dördüncü bölümde müellif, Batılı filozof ve bilim adamlarının fikirlerine dayanarak temel tezlerini desteklemeyi sürdürmektedir. Madde ve Kuvvet'in doğrudan doğruya ele alındığı beşinci bölümde İsmail Fenni, kitabın 1884 tarihli Fransızca baskısından aktarmalarda bulunarak tenkitler yapmakta, son iki bölümde ise Ernst Haeckel ile August Comte'un fikirlerini eleştirmektedir.

Müellifin yöntemi materyalizme karşı modern bilimi, pozitivizme karşı akıl ve vicdanı koymaktır. Yönlendirici fikir ise materyalist felsefenin kendini deneysel bilimle temellendirme iddiasının bizzat bilimin yöntem ve sınırlarını ihlâl anlamı taşıdığı, bu bakımdan aslında maddeci bir dogmatizmden (maddiyye-i îkāniyye) başka bir şey olmadığıdır (a.g.e., s. 389-391). Modern bilimsel veriler, madde-enerji dönüşümü kavramını ön plana çıkararak materyalizmin madde ve kuvvetin ebedîliği hakkındaki temel kabullerini sarsacak olan radyoaktivite olgusu türünden verilerdir. Müellif bu konuda çoğunlukla Gustave le Bon'a dayanmakta; Charles Richet, Paul Janet, Camille Flammarion, Oliver Lodge gibi modern düşünür ve bilim adamlarının düşüncelerine de özellikle materyalistlerin metafizik bir kavram sayarak reddettikleri gayelilik fikrinin kanıtlanmasında başvurmaktadır. İsmail Fenni, Tanrı'nın ispatı konusunda modern felsefenin yanı sıra klasik İslâm düşünce geleneğine de dayanmıştır. Bu arada onun düşünce dünyasında merkezî bir yer tutan vahdet-i vücûd metafiziği, maddenin araştırılmasında modern bilimin kaydettiği gelişmelerce desteklenen bir doktrin olarak ortaya konmaktadır. Böylece müellif, yabancı bilim ve felsefe kitaplarını okuyarak din hakkında şüpheye düşenlere İslâm geleneğine dayalı bir alternatif sunduğu kanısındadır (a.g.e., s. 297, 307-308). Gayri cismânî bir cevher olarak ruhun varlığını ve ölümsüzlüğünü temellendirme gayreti içinde neredeyse bütün İslâm ve Batı felsefesi özetlenirken paranormal psikolojiyi ilgilendiren olayların problemle ilgili yeni kanıtlar sağlamak üzere ciddiye alındığı görülmektedir. İsmail Fenni bu kanıtlar konusunda Pierre Janet, Emile Boirac, Albert de Rochas gibi Batılı düşünür ve bilim adamlarının fikirlerinden destek almaktadır.

İsmail Fenni'nin eserindeki felsefî eleştiriler yeri geldikçe konuyla bağlantılı akımlara da yönelmektedir. Bunların başında Kant'ın, Tanrı'nın

varlığını kanıtlamanın imkânsızlığını ileri süren görüşleri gelmektedir. Müellif bu konuda Fransız filozofu Charles Renouvier'in düşüncelerinden hareketle Kant kritisizminin anlamsız bir şüpheciliğe ve agnostisizme düştüğünü ileri sürmektedir (a.g.e., s. 28). Ayrıca Lamarck, Charles Darwin ve Herbert Spencer'in evrende bir gayenin varlığını reddeden evrimci felsefelerine de eleştiriler yöneltmektedir (a.g.e., s. 77-116). Bu arada panteizm ve vahdet-i vücûd doktrini arasındaki temel farklar da ele alınmıştır. Ancak müellif, Oliver Lodge'un "pek yüksek panteizm" olarak adlandırdığı bir görüşü vahdet-i vücûdun Batı bilim çevreleri tarafından kabulüne bir işaret saymaktadır (a.g.e., s. 301). Comte'un pozitivizmi ise bilimi pozitif verilerle sınırlandırmasıyla dikkate alınmakta, fakat onun din ve metafiziği tarihin mezarlığına gömmeye çalışmakla büyük bir yanılgıya düştüğü vurgulanmaktadır. İsmail Fenni'ye göre materyalistlerin hatası pozitif yöntemin sınırlarını zorlayarak metafizik konuları çözmeye çalışmaları, pozitivistlerin hatası ise bu sınırları aşma endişesiyle metafizik ve dinî meseleleri araştırmayı büsbütün terketmeleridir (a.g.e., s. 678-679).

Hilmi Ziya Ülken'in değerlendirmesine göre Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli, daha önce aynı konuda Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'nin yazdığı Huzûr-ı Akl ü Fende Maddiyyûn Mesleki Dalâleti adlı eserden (İstanbul 1333) daha ölçülü ve daha kuvvetlidir. Kitap İstanbul'da basılmış (1928), Abdülhalim Kılıçsoy tarafından Materyalizmin İflâsı ve İslâm adıyla sadeleştirilerek tekrar yayımlanmıştır (İstanbul 1996).

BİBLİYOGRAFYA

İsmail Fenni [Ertuğrul], Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli, İstanbul 1928, s. 25-26, 28, 77-116, 297, 301, 307-308, 389-391, 678-679, ayrıca bk. tür.yer.; L. Büchner, Madde ve Kuvvet (trc. Baha Tevfik - Ahmed Nebil), İstanbul, ts. (Müşterekülmenfaa Osmanlı Şirketi Matbaası), III, 578; Abdülhak Adnan Adıvar, Tarih Boyunca İlim ve Din (İstanbul 1944), İstanbul 1969, s. 410-412; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Konya 1966, II, 474-485; Süleyman Hayri Bolay, Türkiyede Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi, İstanbul 1966, s. 167-241; F. A. Lange,

Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi (trc. Ahmet Arslan), İstanbul 1998, II, 93-100, 105, 169.

İlhan Kutluer

MADEN

(معدن)

Sözlükte “bir yerde ikamet etmek, yerleşmek” anlamına gelen adn kökünden türemiş mekân ismi olan ma‘den (ma‘din) “bir şeyin kökünün bulunduğu yer, merkez, ocak” demektir. Örfî kullanımda ise yer altında bulunan ve topraktan ayrı olarak ekonomik değer taşıyan maddeleri veya böyle maddeler içeren yeri (maden ocağını / yatağını) ifade eder.

Madenler mülkiyet, işletme ve vergilendirme açısından tâbi olacağı hukukî statüyü belirlemek amacıyla fıkıh ilim dalında ele alınmış, genel prensiplerden ve uygulamadan edinilen tecrübelerden hareketle düzenleyici nitelikte bazı hüküm

ve öneriler getirilmiştir. Bunlarda şüphesiz fakihlerin gözlem ve tecrübe birikimleri kadar yer altı zenginliklerinin o günkü anlam ve öneminin günümüze nisbetle hayli farklı olmasının ve konunun özel hukuk prensipleri dahilinde çözümlenilebilir oluşunun da etkisi vardır. Öte yandan madenler tabii zenginlik oluşu, işletme teknolojisi, maden sanatları gibi açılardan da İslâm coğrafya ve medeniyetinin farklı alanlarına konu olmuştur.

Klasik dönem İslâm hukukçularının maden tanımları oldukça kapsamlıdır. Hanefî fakihlerinden Kâsânî madeni “Allah’ın arzı yaratırken onda halkettiği mal” (Bedâʾiʿ, II, 65), İbnü’l-Hümâm kelimenin kök anlamıyla bağını vurgulayarak “Allah’ın arzı yaratırken onda terkip ettiği müstekar cüzler” (Fetḥu’l-ḳadîr, II, 178) şeklinde tanımlar. Fukahadan bir kısmı, yer altında gömülü veya su altında batık olarak bulunan ve fıkıhta “rikâz” denilen, altın ve gümüş gibi kıymetli metallerden yapılmış eşya ve sikkelerden oluşan definelerin de maden statüsünde olduğunu ileri sürmüştür. Bunlar arasında Ebû Hanîfe, Süfyân es-Sevrî, Evzâî ve Ca‘fer es-Sâdık sayılabilir. Bu fakihlerin görüşlerini, rikâzın madenler gibi beşte bir vergiye tâbi olduğunu belirten hadise (el-Muvaṭṭaʾ, “Zekât”, 9; Buhârî, “Zekât”, 66; Müslim, “Ḥudûd”, 45-46) dayandırdıkları rivayet edilir. İmam Mâlik ve Şâfiî ise madenle rikâzı ayırır. İki grup arasındaki görüş ayrılığı

vergilendirme oranlarının aynı veya farklı olması gerektiği görüşünden kaynaklanmaktadır. Fakihler, değerli taşların vergiye tâbi olmadığını beyan eden hadisten hareketle (Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, II, 382-383) bunların maden statüsünde kabul edilmeyeceğinde hemfikirdir.

Madenlerin mülkiyeti ve işletilmesiyle ilgili olarak Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerden biri onun Me'rib tuzlasına dair uygulamasıdır. Rivayete göre Resûl-i Ekrem, Me'rib arazisini Ebyaz b. Hammâl el-Müzenî'ye iktâ etmiş, fakat Akra' b. Hâbis et-Temîmî'nin, "Yâ Resûlellah! Ona kendi kendini bir akarsu gibi yenileyen bir tuz madeni iktâ ettiniz" demesi üzerine iktâdan rücû etmiştir (İbn Mâce, "Rühûn", 17; Ebû Dâvûd, "İmâre", 36; Tirmizî, "Aḥkâm", 39; Ebû Ubeyd Ḳāsım b. Sellâm, s. 358). Madenlerle ilgili ictihadlarda, Hz. Peygamber tarafından Kabeliye altın madenlerinin Bilâl b. Hâris'e iktâ edilmiş olması da delil olarak kullanılır (Ebû Dâvûd, "İmâre", 36). Yine Resûl-i Ekrem'den su, otlak ve ateşin kamunun ortak malı olduğu, taşların zekâta tâbi bulunmadığı rivayetleri madenlerle ilgili ictihadların kaynağını oluşturur (Mâverdî, s. 178; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, II, 282-283).

Fakihler, madenleri mülkiyet ve vergilendirme problemini çözmeye yardımcı olması için açık ve gizli madenler, sıvı ve katı madenler şeklinde bazı tasniflere tâbi tutarlar. Klasik fıkıh doktrininde açık madenler "yüzeyde veya yüzeye yakın, işletilmesi kolay, herkesin ihtiyaç duyduğu ve istifade edebileceği madenler" olarak tanımlanmıştır (Şâfiî, IV, 42; Mâverdî, s. 197; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, s. 112; İbn Kudâme, VI, 156; M. Cevâd Mağniye, V, 55). Çağdaş İslâm iktisatçılarından Muhammed Bâkır es-Sadr açık madenleri yapısı itibariyle taş ve toprakla karışık halde bulunmayan, açığa çıkarılması için ayrıca izâbe ve tasfiye gibi ameliyelere gerek duyulmayan madenler olarak kabul eder (İslâm Ekonomi Doktrini, s. 465). Kaynakların çoğunda gizli madenler "özü ancak emek sarfedilerek bir ameliye ile elde edilebilen madenler" diye tanımlanmıştır. Mâverdî onu "yerin derinliklerinde bulunan ve çıkarılmak için hafriyat gerektiren madenler" olarak tarif eder (el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, s. 197-198). Bunlara altın, gümüş, bakır, demir ve kurşun gibi madenler örnek gösterilmiştir.

Hanefî fakihleri madenleri sıvı ve katı olarak ikinci bir ayırıma tâbi tutmuşlardır. Petrol ve ziftin sıvı madenler kategorisine girdiğinde ittifak

vardır. Civanın katı mı sıvı mı olduğu konusunda ihtilâf edilmiştir (Serahsî, II, 211; Kâsânî, II, 67; İbnü'l-Hümâm, II, 179, 185). Katı madenler de kendi içinde eritilebilen ve eritilemeyenler olmak üzere ayrıca tasnif edilmiştir. Eritilebilen katı madenler ısıya mâruz bırakıldığında eriyen ve cevheri ancak bu şekilde ayrıştırılabilen madenlerdir; demir, bakır, kurşun örneğinde olduğu gibi. Eritilemeyen katı madenler ise ısıya mâruz bırakılınca fiziksel ve kimyasal yapısı değişen, bu sebeple eritilmeye uygun olmayan madenlerdir. Elmas, yakut, zümrüt gibi kıymetli taşlarla mermer ve granit gibi sınaî değeri olan taşlar eritilemeyen madenlerdendir. Bu ayırım Hz. Peygamber'den, "Taşlar vergiye tâbi değildir" şeklinde rivayet edilen hadisle temellendirilmiştir (Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, II, 282-283).

a) Mülkiyeti ve İşletilmesi. Madenlerin mülkiyeti meselesi, madenlerin veya içinde maden bulunan arazilerin iktâı konusuyla bağlantılı bir husustur. İktâ, devletin tasarrufu altındaki arazinin mülkiyet veya menfaatini kişilere tahsis etmesi demek olup tabiat kaynakları üzerinde verimlilik için iş gücü paylaştırması yöntemlerinden biridir. Kendisine maden veya arazi iktâ edilen kişilerin madenin veya arazinin mülkiyetini değil sadece işletme hakkını, bir anlamda intifâ hakkını kazanmış olacağı Hulefâ-yi Râşidîn döneminden itibaren benimsenmiş bir görüştür. Kaynakların verdiği bilgiye göre Resûl-i Ekrem tarafından Bilâl b. Hâris'e iktâ edilen Kabeliye arazisinin ve altın madenlerinin işletilemeyen kısmını Hz. Ömer hilâfeti döneminde Bilâl'den geri alarak başkalarına iktâ etmiş ve Bilâl'in itirazını dinlememiştir (Ebû Yûsuf, s. 62; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 368; İbn Kudâme, VI, 165). Yine Hz. Ömer Resûlullah'ın iktâ ettiği, fakat zilyetlerince işletilemeyen arazileri alarak bunları ihya edenlere vermenin doğru olacağını, fakat Hz. Peygamber'e saygısından dolayı bunu yapmadığını belirtmiştir (Ebû Yûsuf, s. 61; Yahyâ b. Âdem, s. 86-87; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 366; diğer örnekler için bk. Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 350-371; Heysemî, VI, 8). Fakihler, bu delillerden hareketle işletilemeyen madenlerin iktâ ile mülkiyetinin kazanılamayacağı sonucuna varmıştır.

Öte yandan fakihler madenlerde iktâın cevazını maden türüne göre de tartışır. Çoğunluk açık madenlerin iktâ edilemeyeceği fikrinde iken azınlık böyle bir ayırım yapmaksızın madenlerin iktâını kural olarak câiz görmez.

Çoğunluk, görüşlerini Resûl-i Ekrem'in iktâ ettiği Me'rib arazisinde kendi kendini sürekli yenileyen bir tuz madeninin bulunduğu itirazı üzerine iktâı geri almış olmasına dayandırır. Devlet başkanı bu tür madenleri iktâ etmiş olsa bile bu iktâ hukukî bakımdan muteber sayılmaz (Mâverdî, s. 197-198; İbn Kudâme, VI, 156; İbn Âbidîn, VI, 434). Fukahanın açık madenlerin özel kişilere iktâ edilemeyeceği hükmü devletin bu madenlerden yararlanmayı önleyeceği veya onları denetlemeyeceği değil, sınırlı bir kesim ve bölge halkı yerine toplumun bütün fertlerinin yararlanmasına yol açacak bir işletme statüsü getirmesinin gerektiği anlamını taşır. Nitekim Hz. Peygamber Husayn b. Müşmit'e su iktâ etmiş, fakat bu sudan başkalarının yararlanmasına engel olmamasını tembih etmiştir (Kâsânî, VI, 194). Câhiliye döneminde, Resûl-i Ekrem zamanında ve daha sonraki devirlerde sözü edilen

Me'rib tuz yataklarından büyük şehirlere tuz nakliyatı yaparak geçinen bir tâcirler sınıfı mevcuttu (Cevâd Ali, VI, 522-523). Bu madenler rezerv olarak mülkiyete mevzu olmazsa da yataktan istihsal edildikten sonra özel mülk sayılır. Mülkiyetin sağladığı bütün haklar bu madenler üzerinde ancak bundan sonra kullanılabilir.

İster derinde bulunan, ister cevheri elde etmek için izâbe ve tasfiyeye gerek duyulan gizli madenler sahipsiz arazide dahi bulunsa iktâ veya imar edilmek suretiyle özel işletmelere bırakılabilir. Zira bu madenler istifade edilebilmek için üzerinde emek harcamayı gerektirir. İşletmeye açmamakla veya özel kişilerin işletmesine izin vermemekle toplumun menfaati korunmuş olmaz (İbn Kudâme, VI, 156; Lokkegaard, s. 51). Gizli madenlerin özel işletmeye bırakılabileceği hükmü onların arazinin bir cüzü olarak kabul edilmiş olmasıyla da alâkalıdır (İbn Kudâme, VI, 158).

Madenleri katı ve sıvı olarak tasnife tâbi tutan Hanefî fakihlerine göre sıvı madenler suya kıyas edilir ve sulara uygulanan statü aynen bu madenlere de uygulanır. Bu görüşe göre yüzeydeki sıvı madenler toplumun ortak malıdır; herkes bunlardan faydalanma hakkına sahiptir. Bu madenler ihya veya iktâ edilmek suretiyle mülkiyet altına alınamaz. Esasen kamu otoritesinin bu madenleri iktâ etme yetkisi de yoktur (Serahsî, II, 212). Diğer mezheplere göre derindeki sıvı madenlerden yararlanılabilmesi için hafriyat, izâbe ve rafine edilmeye gerek bulunduğundan bu madenler diğer gizli madenler

kategorisinde kabul edilmiştir. Bu görüş açısından derindeki sıvı madenler özel işletmelere bırakılabilir. İmam Şâfiî'ye göre izâbe, tasfiye ve rafine edilmesi gereken yüzeydeki madenler bile özel kişilere iktâ edilebilir (Şâfiî, IV, 42-43).

İmam Şâfiî, iktâı câiz olmayan açık madenler işletilmesi için birtakım işlemlere ihtiyaç gösteriyorsa, meselâ kullanılabilir duruma getirilmesi için karışım halinde bulunduğu şeylerden tasfiye edilmesi gerekiyorsa, kamu otoritesinin genellikle açık madenler statüsüne giren bu evsaftaki madenleri uygun kişilere iktâ edebileceği görüşündedir (a.g.e., IV, 42-43). Zira sözü edilen madenler bu haliyle gizli madenlere benzemektedir. İktâ edilmiş olmaları toplumun istifadesini engellememekte, üstelik faydalanılamayan bir tabii servet işletilip fertlerin hizmetine sunulmaktadır.

Klasik dönem fakihlerinin çoğunluğu madenlerin bulunduğu araziye tâbi olduğu, ona sahip olanın madene de sahip olacağı görüşündedir. Bir şahsın mülkü olan arazide yer alan madenler arazinin cüzü sayılarak arazi sahibinin mülkü kabul edilmiştir (Kâsânî, VI, 194). Bu görüşe göre mülk arazideki madenler başkalarına iktâ edilemez. Bir maden yatağını içinde barındıran arazinin mâlikinin o madene de sahip olması ilke olarak kabul edilebilirse de o madenin işletilmesi toplum yararı için vazgeçilmez bir önem taşıyorsa arazi sahibinin sadece öncelikli işletme hakkına sahip olduğu, mâliki tarafından işletilmeyen madenlerin istimlâk edilerek veya tazminat ödenerek ya da elde edilen maden gelirinin belli bir oranı arazi sahibine verilerek mâlikin hukukunu koruyan bir yöntemle özel veya tüzel kişilerce işletilmesinin yolunun açılması gerektiği anlaşılmaktadır. Fakihler arasında azınlıktaki diğer bir görüşe göre ise maden araziye tâbi sayılmaz, arazi sahibi maden üzerinde mülkiyet iddia edemez (İbn Kudâme, VI, 158). Bu konuda bir ayırım yapan İmam Mâlik'e göre Arap yarımadası içinde bulunan madenler toprağın mülkiyetine tâbidir; arazinin sahibi aynı zamanda arazide mevcut madenlere de sahip olur. Vergisini ödemek şartıyla madeni işletme hakkı arazi sahibine aittir. Yarımada dışındaki madenler ise devlete aittir; bunları dilediği kimselere iktâ eder (Sahnûn, I, 288).

Klasik dönem fakihleri arasında cereyan eden, madenin toprağın mülkiyetine tâbi olup olmayacağı veya hangi şartlarda işletmeye açılacağı tartışmalarını, genelde küçük çaplı madenlerin iktâı ve işletilmesi

çerçevesinde yapılmış tercihler ve düzenleyici hükümler olarak görmek, madenlerin millî ve milletlerarası ekonomik değer, hatta stratejik önem kazandığı günümüzde ise maden hukukunu yeni şartlar ışığında değerlendirmek gerekir. Petrol, kömür, bor, altın gibi maden yataklarının ve bunun gibi yer altı zenginliklerinin ülkelerin ekonomileri açısından taşıdığı önem, Kur'an'da servetin belli kesimlerin elinde toplanmasının kınanmış olmasıyla birlikte göz önüne alınırsa (el-Haşr 59/7) bu zenginliklerin kural olarak devlete ait olacağı görüşü ağırlık kazanır.

b) Vergilendirilmesi. Kur'an'da özel olarak madenlerle ilgili malî bir mükellefiyetten söz edilmez. Ancak Allah'ın insanlar için yerden çıkardığı şeylerin helâl olduğu bildirilmekte ve iyisinden Allah yolunda harcamada bulunulması emredilmektedir (el-Bakara 2/267). Hendek Gazvesi'nden önce, altın işletmeciliğiyle şöhret kazanmış olan Süleymoğulları altın madeninden vergi olarak bir miktar altın getirmişlerdir; Hz. Peygamber'in Bilâl b. Hâris'e iktâ ettiği Kabeliye altın madeninden de vergi alınmıştır (Ebû Dâvûd, "İmâre", 35; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 423).

Hadislerde de madenlerden alınacak vergi oranı konusunda bir açıklık yoktur. Zührî, Ebû Hanîfe ve onun mezhebine mensup fakihler Resûl-i Ekrem'in "Rikâz beşte bir oranında vergiye tâbidir" hadisini (Buhârî, "Zekât", 66, "Diyât", 28-29; Müslim, "Ḥudûd", 45-46) esas alarak madenlerden beşte bir oranında vergi alınması gerektiğini söylemişlerdir. Bu görüşe sahip olan fakihler rikâz kelimesinin hem define hem de madenlere şâmil bir isim olduğunu ileri sürmekte (Kâsânî, II, 67; İbnü'l-Hümâm, II, 179), görüşlerini ayrıca madenleri ganimete kıyas ederek güçlendirmeye çalışmaktadır (İbnü'l-Hümâm, II, 179; İbn Nüceym, II, 252). Vergi mükellefinin müslüman veya gayri müslim, kadın veya erkek, çocuk veya yetişkin olmasının önemi yoktur (Serahsî, II, 215-216). Zimmîler de müslümanlarla aynı oranda vergiye tâbi tutulur (İbnü'l-Hümâm, II, 180; İbn Nüceym, VIII, 239).

Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm madenlerin ganimet statüsünde olduğu kanaatindedir (el-Emvâl, s. 426-428). Hasan-ı Basrî, Evzâî ve Süfyân es-Sevrî gibi âlimler de bu görüşte olduğundan Arap yarımadasındaki madenler için kırkta bir, fethedilen topraklardaki madenlerden ise beşte bir oranında vergi alınması gerektiğini ileri sürerler (Bedreddin el-Aynî, IX,

100). Rivayete göre Hz. Ali madenleri rikâz olarak adlandırmıştır (Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 425-426). Ca‘ferî fakihleri de madenlerin ganimet olduğu görüşünden hareketle bunların beşte bir oranında vergilendirilmesi gerektiğini, denizden çıkarılan bütün madenler ve inci gibi kıymetli şeylerin de beşte bir oranında vergiye tâbi olacağını ileri sürerler (İbn Bâbeveyh, II, 21; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, IV, 121-124).

Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre madenler kırkta bir oranında zekâta tâbidir. Bu görüş sahipleri Rebîa b. Ebû Abdurrahman’dan nakledilen, Hz. Peygamber’in Bilâl b. Hâris’e iktâ ettiği Kabeliye altın madenlerinden kırkta bir vergi

alındığı rivayetini esas almışlardır (Yahyâ b. Âdem, s. 30; Sahnûn, I, 287; Kâsânî, II, 67; İbn Rüşd, I, 219). Bu görüşe katılmayan fakihlere göre ise kırkta bir vergilendirme rivayeti Resûl-i Ekrem’in emrini değil sadece bir uygulamayı haber vermektedir. Diğer bir ifadeyle Hz. Peygamber’in emrini içeren bir hadise dayanmayıp örfî bir uygulamayı bildiren bu rivayet bağlayıcı bir eser olarak görülmez. Ancak Mâlik bu uygulamayı “Medineliler’in ameli” olarak kabul etmekte ve bu rivayeti delil olarak almaktadır (Kurtubî, III, 325).

Madenlerde vergi oranı konusundaki delillerin kesinlik ifade etmemesi sebebiyle bir grup fakih vergi oranlarını takdirde serbestlik fikrine sahiptir. Buna göre büyük güçlüklerle az miktarda istihsal edilebilecek bir madenle az bir emekle bol miktarda istihsal edilebilecek bir madeni aynı oranda vergiye tâbi tutmak, Hz. Peygamber’in vergi tarhında ortaya koyduğu emekle verginin ters orantılı olması prensibine aykırı bir tutum olur. Nitekim Resûl-i Ekrem yağmur suyu ile sulanan arazi ürünlerinden onda bir, kuyu ve kanal sularıyla sulanan ürünlerden ise yirmide bir vergi alınmasını emretmiştir (Yahyâ b. Âdem, s. 112-113; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 576-578). İmam Mâlik’in kolayca istihsal edilen madenlerin beşte bir nisbetinde vergilendirilmesi görüşünde olduğu aktarılır (Sahnûn, I, 287-288; İbn Rüşd, I, 219). Ona göre kolayca istihsal edilen madenler rikâza benzer. Madenler için sabit bir vergi oranı belirlemekten ziyade istihsal güçlükleri dikkate alınarak kolay istihsal edilen madenlerden beşte bir, istihsali güç olan madenlerden kırkta bir oranında vergi alınması fikri fakihler arasında hayli taraftar bulmuştur (Mâverdî, s. 198; Şirbînî, I, 394).

Sonraki dönem uygulamalarında vergi oranları emek, sermaye ve risk faktörleri esas alınarak tesbit edilmiştir (Ebû Yûsuf, s. 23-25, 38-49, 57-58; Yahyâ b. Âdem, s. 23; Mâverdî, s. 174).

Hububat vergisinin hasat günü ödenmesini emreden âyeti de (el-En‘âm 6/141) dikkate alan Ebû Hanîfe, Mâlik ve fukahanın büyük bir kısmı maden vergilerinin madenler peyderpey istihsal edildikçe cevherin ocaktan geçmesinden önce ödenmesi gerektiği görüşündedir. Ancak Mâlik, altın ve gümüş gibi izâbe ve tasfiyeye tâbi tutulması gereken madenlerin vergisinin bu işlemlerden sonra ödeneceğini, çünkü vergi miktarının ancak izâbe ve tasfiyeden sonra belli olacağını söyler (Sahnûn, I, 288). Hz. Peygamber'in altın madeninden getirilmiş, fakat işlenmemiş altını vergi olarak kabul etmediği belirtilmiştir (Abdürrezzâk es-San‘ânî, IV, 116; XI, 12).

Hangi maden türünün vergiye tâbi tutulacağı konusu da fakihler arasında tartışmalıdır. Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm madenlere rikâz nazarıyla bakılırsa hepsinin vergiye tâbi tutulması, eğer zekât nazarıyla bakılırsa ancak altın ve gümüş madenlerinden vergi alınması gerektiğine işaret eder (el-Emvâl, s. 428). Fukahadan bir kısmı sadece altın ve gümüş madenlerinin vergiye tâbi olması görüşünü ileri sürerken bir kısmı bütün madenlerden vergi alınması gerektiği kanaatini taşır. Ahmed b. Hanbel'e göre ise yerden çıkan ve değeri olan her şey, katı, sıvı, eritilebilen, eritilemeyen bütün madenler, yakut, zümrüt, elmas gibi kıymetli taşlar tamamıyla vergiye tâbidir (Nevevî, VI, 75-82). Ebû Hanîfe, suya kıyas ederek petrol ve zift gibi sıvı madenlerin vergiye tâbi olmadığı görüşündedir (Serahsî, II, 212). Ebû Yûsuf ve Saîd b. Cübeyr mücevherat olarak kullanılan kıymetli taşların vergiye tâbi olduğu kanaatindedir (Yahyâ b. Âdem, s. 30; Mâverdî, s. 198). İmam Şâfiî'den altın ve gümüş madenleri dışında diğer madenlerin vergiye tâbi olmadığı görüşü nakledilmekteyse de Şâfiî fukahası diğer madenlerin de vergiye tâbi olacağı görüşünü benimsemiştir (Yahyâ b. Âdem, s. 30; Şâfiî, IV, 42; Şirbînî, I, 394). Ca‘ferî fukahası da katı ve sıvı bütün madenlerin vergiye tâbi olacağını söyler (İbn Bâbeveyh, II, 21; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, IV, 122).

Tarih ve Sanat. İslâm medeniyet tarihinde madenler kullanım alanlarının çeşitliliği ve genişliğinden dolayı müslüman devletlerin ve hânedanlıkların ekonomik ve teknolojik gelişmesiyle sanat ve kültür hayatında önemli bir

yer tutmuştur. Bir taraftan ekonomik hayatın işleyişinde madenlere geniş ölçüde ihtiyaç duyulmuş, diğer taraftan maden işletmeleriyle teknolojilerin geliştirilmesi için çaba sarfedilmiştir. Madenlerin toplum hayatındaki rolü bununla da sınırlı kalmamış, üretilen madenler ev eşyasından süslemeye, alışverişten sanata kadar geniş bir alanda günlük hayatta kullanılan çeşitli tüketim mallarına dönüştürülerek uygarlık tarihi açısından belirgin etkiler bırakmıştır.

İslâm'ın klasik çağında ziynet eşyası olarak altın ve gümüş, dinar, dirhem ve diğer madenî paraların üretiminde altın, gümüş ve bakır madenleri yoğun bir şekilde kullanılıyor; askerî araçlar ve gereçler başta olmak üzere günlük hayat, ticaret ve sanat hayatı için gerekli üretimlerin yapılabilmesine imkân veren demir, kurşun, çinko gibi madenler o günkü İslâm coğrafyasının çeşitli bölgelerinden çıkartılıyordu. O dönemde meselâ Kızıldeniz'in batı ve doğu kıyıları ile Yukarı Nil havzasında, Ustrûşene çevresinde altın; Endülüs, Kuzey İran ve Orta Asya'da gümüş yataklarının bulunduğu; Endülüs, Batı Cezayir, Güney Hazar, Azerbaycan, Fars ve Mâverâünnehir'in bakır madeni; Belh, Yukarı Mezopotamya, Anadolu, Doğu Cezayir ve Endülüs'ün kurşun madeni yönünden ihtiyaca cevap veren bir zenginliğe sahip olduğu kaydedilir. Hem Endülüs hem Derbend, Musul, Fars, Horasan, Fergana, Kirman gibi Doğu İslâm dünyası zengin demir yataklarına sahipti (EI2 [İng.], V, 964-968). İstahrî, İbn Havkal, Bîrûnî, Şerîf el-İdrîsî, Tîfâşî, Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, Ebü'l-Fidâ gibi İslâm coğrafyacılarının eserleri maden yatakları ve madenlerin elde ediliş usulleri hakkında önemli bilgiler içerir (Alâ b. Hüseyin el-Beyhakī, neşredenin girişi, s. 12-18; M. Fethî Ivazullah, s. 61-80; EI² [İng.], V, 964-973). Öte yandan mimariden ev eşyasına, alet ve edevata, süsleme sanatına ve günlük kullanım araçlarına kadar maden sanatının İslâm toplumlarının kültür ve sanat hayatında işgal ettiği yeri ve taşıdığı önemi konu alan literatürün sayısı da azımsanmayacak ölçüdedir (L. A. Mayer, Islamic Metalworkers and Their Work, Geneva 1959; Muhammed Abdülazîz Merzûk, el-Fünûnü'z-zuḫrufiyyetü'l-İslâmiyye fî Mıṣr ḳable'l-Fâṭımiyyîn, Kahire 1974; el-Fünûnü'z-zuḫrufiyyetü'l-İslâmiyye fi'l-ʿaṣri'l-ʿOs̱mânî, Kahire 1974; el-Fünûnü'z-zuḫrufiyyetü'l-İslâmiyye fi'l-Maġrib ve'l-Endelüs, Beyrut, ts. [Dârü's-sekāfe]); Geza Fehervari, Islamic Metalwork, London 1976; Ülker Enginsoy, İslâm Maden Sanatının Gelişmesi, İstanbul

1978).

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, “Zekât”, 9, “ʿUḳūl”, 27; Buhârî, “Zekât”, 66, “Diyât”, 28-29; Müslim, “Ḥudûd”, 45-46; İbn Mâce, “Rühûn”, 17; Ebû Dâvûd, “İmâre”, 35-36, 40, “Diyât”, 27; Tirmizî, “Aḥkâm”, 39; Ebû Yûsuf, Kitâbü’l-Ḫarâc, Kahire 1352, s. 23-25, 38-49, 57-58, 61-62, 95-97, 103, 110; Yahyâ b. Âdem, Kitâbü’l-Ḫarâc (nşr. Ahmed b. Şâkir), Kahire 1384/1964, s. 23, 27-31, 43-47, 55-58, 73, 86-96, 112-113; Şâfiî, el-Üm, Kahire 1388/1968, IV, 42-46, 144; Abdürrezzâk es-San‘ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A‘zamî), Beyrut 1391/1972, IV, 116; XI, 12; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, el-Emvâl,

Kahire 1396/1976, s. 347-381, 423, 425-432, 576-578, 684-685; Sahnûn, el-Müdevvene, I, 287-289; IV, 272-274; VI, 195; İbn Bâbeveyh, Men lâ yaḥḍuruhü’l-faḳīh, Tahran 1390, II, 21; III, 151; Mâverdî, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye, Kahire 1387/1966, s. 174-198; Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye, Kahire 1387/1966, s. 112, 127-128, 212-217, 221-222, 236; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, Tehẕîbü’l-aḥkâm (nşr. Seyyid Hasan el-Mûsevî el-Harsân), Tahran 1390, IV, 22, 121-124, 140; VII, 152; Serahsî, el-Mebsûṭ, II, 211-216; XIV, 42-43; XXX, 190; Kâsânî, Bedâʾiʿ, Beyrut, ts., II, 65-68; VI, 193-195; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, I, 219, 266; İbn Kudâme, el-Muġnî, Beyrut, ts., IV, 201; VI, 156-165, 184; Kurtubî, el-Câmiʿ, III, 178, 321-328; VIII, 4-5; Nevevî, el-Mecmûʿ, Kahire, ts., VI, 74-83; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, Naṣbü’r-râye, Beyrut 1973, II, 282-283; Heysemî, Mecmaʿu’z-zevâʾid, VI, 8; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Beyrut, ts. (Dâru ihyâi’t-türasi’l-Arabî), I, 372; IX, 99-104; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr (Kahire), II, 178-185; X, 3-4; Alâ b. Hüseyin el-Beyhakī, Maʿdinü’n-nevâdir fî maʿrifeti’l-cevâhir (nşr. M. Îsâ es-Sâlihiyye), Küveyt 1405/1985, neşredenin girişi, s. 12-18; İbn Nüceym, el-Baḥrü’r-râʾiḳ, II, 53, 252-254; VIII, 239-240; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, I, 394-395; II, 327, 373; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, IV, 166; V, 349; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), VI, 434; Azîmâbâdî, ʿAvnü’l-maʿbûd, VIII, 311-316, 341-342; IX, 176, 370;

Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye, III, 73-75, 165-179; Ahmed Refik [Altınay], Osmanlı Devrinde Türkiye Madenleri, İstanbul 1931; F. Lokkegaard, Islamic Taxation in the Classic Period, Copenhagen 1950, s. 14-16, 51, 59; Abdülkerîm Zeydân, Aḥkâmü’z-zimmiyyîn ve’l-müsteʾmenîn, Bağdad 1963, s. 162; Salih Tuğ, İslâm Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı, Ankara 1963, s. 29-30, 53, 60, 86; M. Cevâd Mağniye, Fıḳhü’l-İmâm Caʿfer eṣ-Ṣâdıḳ, Beyrut 1965, II, 113, 133; V, 55; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 511-523; Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu’s-siyâsiyye, Beyrut 1389/1969, nr. 66, 181-182, 186, 222-224; a.mlf., “Ortaçağda Müslümanların Petrol Hakkında Bilgileri” (trc. İhsan Süreyya Sırma), Diyanet Gazetesi, VI/122, Ankara 1975, s. 7, 15; Selim A. Sıddîkî, İslâm Devletinde Mali Yapı (trc. Rasim Özdenören), İstanbul 1972, s. 30, 115-118, 132-133; M. A. Mennân, İslâm Ekonomisi (trc. Bahri Zengin - Tevfik Ömeroğlu), İstanbul 1976, s. 346, 387, 404-405; N. P. Aghnides, Mohammedan Theories of Finance, Lahore, ts., s. 393; M. Bâkır es-Sadr, İslâm Ekonomi Doktrini (trc. Mehmet Keskin - Sadettin Ergün), İstanbul 1978, s. 343-344, 360, 464-465, 476-477; M. Fethî Ivazullah, el-İnsân ve’s̱-s̱ervâtü’l-maʿdiniyye, Küveyt 1400/1980, s. 61-80; Hamza Aktan, İslâm’da Madenlerin Hukuki Statüsü, Erzurum 1986; Mahmûd el-Muzaffer, es̱-S̱ervetü’l-maʿdiniyye ve ḥuḳūḳu’d-devle ve’l-ferd fîhâ, İskenderiye 1410/1990; Abdurrahman M. Abdülkādir, Temellükü’l-arâżî ve iḳṭâʿu’l-meʿâdin, Kahire 1413/1993; E. Asthor, “Maʿdin (Economic Aspects)”, EI² (İng.), V, 964-967; A. Y. al-Hassan - D. R. Hill, “Maʿdin (Mining Technology)”, a.e., V, 967-973; R. Murphey, “Maʿdin (Mineral Exploitation in the Ottoman Empire)”, a.e., V, 973-985; Eva Bear, “Maʿdin (In Islamic Art)”, a.e., V, 985-993; “Maʿdin”, Mv.F, XVIII, 192-200.

Hamza Aktan

MÂDER-i MEVLÂNÂ TEKKESİ

(bk. KARAMAN MEVLEVÎHÂNESİ).

MADRAS

Hindistan'ın Tamil Nadu eyaletinin merkezi olan şehir.

Hindistan'ın güneybatısındaki Bengal körfezinin Koromandel kıyısındadır. 1996'dan beri resmî adı Chennai olan şehrin tarihî adı Madras hakkında ileri sürülmüş iki etimoloji teklifi bulunmakta ve bunların birincisinde, en eski haritalarda Madrasapatanam şeklinde görülen ismin bölgeye ilk yerleşen müslüman denizcilerin kurdukları köyün medresesine nisbet edilen adından, ikincisinde ise mahallî bir liderin isminden (Mandarâdzu > Mandarajapattan) geldiği belirtilmektedir (EI2 [İng.], V, 1122).

Madras, İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nin yarımadada geliştirdiği ilk büyük şehirdir. Chandragiri racasından kiralayarak buraya St. George adı altında küçük bir kale ve ticaret limanı inşa eden İngilizler'den önceki dönemlerde önemsiz olduğu, Güneydoğu Hindistan'ı gören İbni Battûta'nın buradan bahsetmemesinden anlaşılmaktadır. Özellikle XIX. yüzyılda Hindistan'daki İngiliz sömürgeciliğinin en büyük idarî ve iktisadî merkezlerinden biri haline gelen Madras, 1653'e kadar daha önce burayı ele geçiren Java'daki Bentem Sultanlığı'na bağlı kaldı. Evrengzîb döneminde Bâbürlüler şehri kuşattılarsa da alamadılar (1702). 1741'de Maratalar'ın hücumundan kurtulan Madras 1743'te Fransızlar'ın, 1746'da tekrar İngilizler'in eline geçti. 1758'deki iki aylık yeni bir Fransız işgali hariç 1947'ye kadar onların hâkimiyeti altında yaşadı. Bu arada iki defa Fransızlar'la iş birliği yapan Meysûr Sultanı Haydar Ali Han'ın saldırısına mâruz kaldı. Başlangıçta Madras'ın bir yerleşim merkezi olarak seçiminin ekonomik sebeplerden çok stratejik sebeplere dayandığı görülmektedir. Önceleri ulaşım ve liman imkânları açısından karşılaşılan coğrafî güçlükler XIX. yüzyılda gelişen teknoloji sayesinde kısmen aşılmış ve şehir, bölgenin siyasî ve askerî merkezi olmasının yanında Güney Hindistan'daki sömürge hükümetinin ekonomik faaliyetlerinin de merkezi haline gelmiştir. Böylece yeniden yapılanmaya başlayan Madras kaçınılmaz biçimde çok sayıda göçmeni kendine çekmiş ve okulları, bürokrasisi, sanat etkinlikleri ve çeşitli kurumlarıyla İngiliz kültürünün Hindistan'daki başlıca temsilcilerinden birini oluşturmuştur. Ancak Madras, XIX. yüzyılın sonlarından itibaren

Hint milliyetçiliğinin de geliştiği önemli şehirlerden biri ve bunun yanı sıra Tamil milliyetçiliğinin merkezi durumundadır; nitekim Hintli devlet adamı Raciv Gandhi 1991 yılında burada uğradığı bir suikast sonucu ölmüştür.

Bugün her türlü ulaşım imkânlarıyla Hindistan'ın diğer büyük şehirlerine bağlantısı bulunan Madras bölgenin geleneksel kültür ve sanat merkezidir ve bünyesinde 1857'de kurulan üniversiteden başka teknoloji enstitüsü, devlet müzesi, müzik akademisi ve film stüdyoları gibi kuruluşları da barındırmaktadır. Aynı zamanda önemli bir sanayi merkezi olan Madras'ta otomobil, bisiklet, çimento, demir ve tekstil (özellikle "madras" adı verilen pamuklu kumaş) sanayileriyle dericilik çok gelişmiştir. Hindistan'daki en eski Anglikan kilisesi de (St. Mary's, 1680) buradadır.

Madras Delhi, Bombay ve Kalküta'dan sonra Hindistan'ın en büyük dördüncü şehridir; eski kesiminin (İngilizler'in yaptırdığı kale ve çevresi) kuzey ve kuzeybatısındaki sanayi tesisleri, batı ve güneyine doğru genişleyen mahalleleriyle 172 km²'lik bir alana yayılmıştır (metropolün tamamı 1.170 km²); nüfusu (2001) 4.216.268'dir (metropolün tamamı 5.550.100). Çoğunluğunu Tamil dili konuşanların meydana getirdiği Hanefî mezhebine mensup müslümanların şehrin nüfusunun yüzde 12'si civarında olduğu tahmin edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

W. S. N. Krishnaswami, Old Madras, Madras 1965; Muhammed Hüseyin Nainar, Arab Geographer's Knowledge of Sourthern India (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, s. 36; P. Rajaraman, Chennai Through the Ages, Chennai 1997; J. P. P. Moore, Political Evolution of Muslims of Tamil Nadu and Madras, Delhi 1997; Besim Darkot, "Madras", İA, VII, 136-137; A. D. W. Forbes, "Madras", EI² (İng.), V, 1122-1123; S. N. Basu, "Madras", Encyclopedia of Asian History, New York 1988, II, 455; R. P. Agarawall, "Madari Community of India", Encyclopaedia of the World Muslims (ed. N. K. Singh - A. M. Khan), Delhi 2001, III, 859-862.

Azmi Özcan

MA‘DÛD

(bk. ADEDÎ).

MA‘DÛM

(المعدوم)

Var olmayan anlamında felsefe ve kelâm terimi

(bk. ADEM; VÜCÛD).

MA‘DÛMİYYE

(المعدوميّة)

Ebü’l-Hüseyin el-Hayyât’a (ö. 300/913 [?]) atfedilen, hudûsu anında cisim olma vasfı sabit olan bir varlığın yokluk halinde de o vasfa sahip olması gerektiği düşüncesine dayanan akım

(bk. HAYYÂT, Ebü’l-Hüseyin).

MAGLAYLİÇ, İbrâhim Efendi

(1861-1936)

Bosnalı âlim, siyaset adamı.

25 Nisan 1861'de Banyaluka'da (Bosna-Hersek) doğdu. Babası Banyaluka'da Maglayliç ailesinden Hacı İsmâil Ağa'dır. İlk öğrenimini tamamladıktan sonra Banyaluka Medresesi'ne girdi. Burada özellikle İsmâil Üskübî'nin derslerine katıldı. Bosna-Hersek'in 1878'de Avusturya-Macaristan Krallığı'na ilhakına karşı koyan direnişçiler arasında bulundu ve aynı yıl tutuklanarak Avusturya-Macaristan Krallığı'nın kuzey bölgesinde bulunan Olomouc toplama kampına gönderildi. Birkaç ay tutuklu kalıp memleketine döndü ve hemen ardından öğrenimini sürdürmek için İstanbul'a gitti (1878). Burada dokuz yıl dinî ilimleri tahsil etti. Manisalı Emin Efendi, Priştineli İbrâhim Efendi ve Üçmihraplı Hâfız İbrâhim Efendi gibi hocalardan ders aldı.

1887'de ülkesine döndükten sonra Banyaluka'daki Feyziye Medresesi'ne hoca ve yönetici olarak tayin edildi. Bu görevinin yanı sıra 1898'de Banyaluka'daki rüşdiye okulunun idareciliğini de üstlendi. 1914 yılında Tuzla müftülüğüne getirilince öbür görevlerinden ayrıldı. 1918'de yeni kurulan Krallık Yugoslavyası'ndaki müslümanların siyasî, içtimaî ve dinî problemlerini çözmek amacıyla Bosna-Hersek'te arkadaşlarıyla bir siyasî parti oluşturmaya çalıştı. 1919'da kurulan Jugoslovenska Muslimanska Organizacija (Yugoslavya Müslüman Teşkilâtı) adlı siyasî partinin ilk başkanı seçildi. 1920'deki parlamento seçimlerinde milletvekili oldu. 1922'de partide anlaşmazlık çıkınca Jugoslovenska Muslimanska Narodna Organizacija (Yugoslavya Müslüman Halkı Teşkilâtı) adıyla ikinci bir parti kurdu. Ancak partisi seçimlerde başarısız olunca Maglayliç'in siyasî hayatı sona erdi. Tuzla müftülüğü görevi 1925 yılına kadar sürdü, aynı yıl Banyaluka müftülüğüne getirildi ve 1929'da emekliye ayrıldı.

11 Haziran 1930 tarihinde toplanan Krallık Yugoslavyası Seçim Meclis Başkanlığı tarafından Diyanet İşleri başkanı (reîsülulemâ) seçildi. 30 Eylül

1930'da Belgrad'daki Bayraklı Camii'nde bu münasebetle düzenlenen resmî törende Yugoslavya Kralı I. Aleksandar, devlet ricâli ve diplomatlar da bulundu. Böylece Yugoslavya Diyanet İşleri Başkanlığı Saraybosna'dan Belgrad'a taşınmış oldu. 1932'de reîsülulemâ sıfatıyla Saraybosna'ya geldi ve burada tertiplenen 400. Gazi Hüsrev Bey Camii ve Medresesi törenlerine katıldı. 14 Mart 1936'da Yugoslavya kralının tâlimatıyla emekliye sevkedildi. Hemen arkasından Banyaluka'ya dönen Maglayliç 16 Eylül 1936'da vefat etti ve Gazanfer Camii'nin yanına defnedildi.

Arapça ve Türkçe bilen Maglayliç, I. Dünya Savaşı'ndan sonra kurulan ilk Krallık Yugoslavyası döneminde müslüman halkın dertlerini dile getirmek için Makedonya, Kosova ve Bosna-Hersek bölgelerini dolaşıp bu konuda Belgrad'daki resmî yetkililere raporlar sunmuştur. Bu raporlar, I ve II. Dünya savaşları arasında müslümanların durumunu göz önüne seren önemli belgeler sayılır. Siyasî kişiliğinin ön planda olması ve onun başkanlığı döneminde reîsülulemâ makamının Belgrad'a taşınması bir kısım çevreler tarafından ağır biçimde eleştirilmiştir.

Maglayliç'in kaleme aldığı eserler hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. Onun reîsülulemâ olduğu dönemde Glasnik VIS adlı (o dönemde Glasnik Vrhovnog Vjerskog Starješinstva Islamske Vjerske Zajednice adıyla tanınan) derginin ilk sayılarının çıktığı görülmektedir. Bu dergide yayımlanan makaleleri şunlardır: "Prva Riječ" (ilk söz) (Sarajevo 1933, I/1, s. 1-4); "Bajramska Čestitka Muslimanima Kraljevine Jugoslavije" (Krallık Yugoslavyası müslümanlarına bayram tebriği) (Sarajevo 1933, I/2, s. 1-4); "Suština Vjere" (dinin mahiyeti) (Sarajevo 1933, I/3, s. 1-5); "Va'z u Begovoj Dzamiji" (Begova Camii'nde vaaz) (Sarajevo 1933, I/4-5, s. 63-70); "Čestitka Kurban-Bajrama Muslimanima Kraljevine Jugoslavije" (Krallık Yugoslavyası müslümanlarına kurban bayramı tebriği) (Sarajevo 1933, I/4-5, s. 82-84); "Mevludi Šerif" (mevlidi şerif) (Sarajevo 1933, I/7, s. 1-3); "Čestitka Kurban-Bajrama" (kurban bayramı tebriği) (Sarajevo 1934, II/4, s. 185-188); "Muslimani Kraljevine Jugoslavije" (Krallık Yugoslavyası müslümanları) (Sarajevo 1934, II/11, s. 578-579); "Ramazanska Čestitka Muslimanima Kraljevine Jugoslavije" (Krallık Yugoslavyası müslümanlarına ramazan tebriği) (Sarajevo 1934, II/12, s. 673-675).

BİBLİYOGRAFYA

Zejnil Fajić, “Maglajlić, Ibrahim Hafiz Hadži”, Bibliografija Glasnika Vrhovnog Islamskog Starješinstva u SFRJ od 1933. do 1982. Godine, Sarajevo 1983, s. 129-130; Ferhat Šeta, Reis-ul-uleme u Bosni i Hercegovini i Jugoslaviji od 1882. do 1991. Godine, Sarajevo 1991, s. 39-40; Mustafa Ćeman, Bibliografija Bošnjačke Knjizevnosti, Zagreb 1994, s. 167 (nr. 4392); Mahmud Traljić, Istaknuti Bošnjaci, Sarajevo 1998, s. 178-182; “Merhum Hadži Hafiz Ibrahim Ef. Maglajlić”, Glasnik VIS, IV/10 (1936), s. 382-383.

Muhammed Aruçi

MAGOSA

Kıbrıs'ta bir liman şehri.

Kıbrıs adasının doğusunda Poyraz (Cape Greko) ve İlya (Cape Elea) burunları arasında kalan körfezde (Magosa körfezi) yer alır. Mısır Kralı Ptolemy II. Philadelphus (m.ö. 308-246) tarafından kurulduğu söylenen şehir Eskiçağ ve Erken Ortaçağ'larda Roma, Bizans ve İslâm hâkimiyeti altında kaldıktan sonra 1192 yılında Lusignan Krallığı'nın hâkimiyetine geçti. Uzun yıllar, yakınındaki daha eski bir yerleşim merkezi olan ve özellikle Romalılar zamanında Costantia adıyla büyük bir metropole dönüşen tarihî Alasya şehrinin gölgesinde küçük bir köy olarak kaldı. 1291'de Filistin'deki Akkâ şehri Memlükler'in eline geçince buradan gelen göçmenler sayesinde kısa sürede büyüdü. XIV. yüzyıl başlarından itibaren nüfusunun ve liman faaliyetlerinin artmasıyla gelişmeye başladı. Doğu Akdeniz ticaretinde stratejik önem kazandı. 1373'te Cenevizliler'in işgaline uğradı ve 1464'e kadar onların yönetiminde kaldı. 1489 yılında buraya hâkim olan Venedikliler Lefkoşe'yi idarî, Magosa'yı askerî başşehir olarak kullanmayı tercih ettiklerinden şehri çevreleyen surları onararak muhkem bir kale haline getirdiler. Kale surları Ortaçağ askerî mimarisinin en güzel örnekleri arasında sayılır. Özellikle Othello Kulesi, Shakespeare'in aynı adlı tiyatro eserinden sonra çok meşhur olmuştur.

978 (1570) yılında Kıbrıs'ın fethine girişen Osmanlılar, Magosa'yı Lefkoşe'nin

fethinden ancak on bir ay sonra 9 Rebîülevvel 979'da (1 Ağustos 1571) çetin bir kuşatmanın ardından ele geçirebildiler. Osmanlılar'ın Lefkoşe'yi tekrar merkez yapmaları Magosa'nın önemini azalttı. Seyyah raporları, daha Venedikliler zamanında limanın ticarî önemini kaybetmeye başladığını ortaya koyar. Osmanlılar da tıpkı Venedikliler gibi Magosa'yı bir ticaret limanından çok askerî amaçlarla ve donanma üssü olarak kullanmayı tercih ettiler. Fethin ardından bir sancak ve kaza merkezi yapılan Magosa'ya fetihten hemen sonra bir kadı, bir dizdar ve bir kethüdâ tayin edildi. Tanzimat dönemine kadar şehir yönetiminde önemli bir değişiklik olmadı,

bu tarihten sonra mahallî idare reformları uygulandı. Adanın savunması için stratejik önemde bulunduğundan şehrin kalesi onarıldı ve buraya azeb, cebeci, topçu gibi çeşitli sınıflardan 1108 muhafız yerleştirildi. Daha sonra kale hapishane olarak kullanıldı, Nâmık Kemal gibi pek çok ünlü kişi burada alıkonuldu. Şehir askerî bir merkez olma hüviyetini Osmanlı hâkimiyeti boyunca korudu. 1878 yılından itibaren adanın yönetimini ele geçiren İngilizler de burayı askerî bakımdan önemli buldular ve II. Dünya Savaşı'nda ve sonrasında donanma üssü haline getirdiler. Ancak bu durum sur dışında Maraş (Varoşa) adıyla yeni bir merkezin gelişmesine de zemin hazırladı. 1974'te Türkiye'nin adaya müdahalesi neticesinde Magosa Türk kesiminde kaldı ve Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nin bir şehri oldu. 13 Şubat 1975'te Gazi unvanıyla anılmaya başlandı. Ancak Maraş bölgesi bir müddet sonra boşaltıldı.

Magosa'nın ekonomik ve sosyal durumu dönemlere göre farklılıklar arzeder. 1211'de şehri ziyaret eden W. von Oldenburg burasını iyi bir liman, 1322'de Mandaville ise her din ve ırktan insanın ziyaret ettiği dünyanın en başta gelen ticaret şehri olarak nitelendirmiştir. Ludolf von Suchen (1350), çok sayıda zenginin yaşadığı ve her taraftan gelen hacı ve tüccarın buluştuğu bir yer olması sebebiyle dünyadaki bütün şehirlerin en zengini olduğunu yazmıştır. Ancak daha sonra buraya gelen seyyahlar, 1363 yılından itibaren Cenevizliler'in saldırıları sonucu meydana gelen tahribat, tekelci zihniyet yüzünden sadece vatandaşlarına ticaret izni vermeleri, bundan dolayı birçok zenginin Lefkoşe'ye göç etmesi, Lusignanlar'ın Larnaka'da tüccarlara daha cazip imkânlar sağlamaları gibi sebeplerle şehrin ticaret limanı olarak önemini yavaş yavaş yitirmeye başladığını belirtirler. 1394'te Magosa'ya gelen Martoni şehrin büyük meydanlara ve güzel evlere sahip olduğunu, ancak Cenevizliler yüzünden üçte birinin iskân edilmediğini ve evlerinin tahrip olduğunu kaydeder. Aynı seyyah, şehrin surlarının güzellik ve sağlamlığından ve buradaki yün işçiliğinden övgüyle söz etmekle birlikte eski Magosa'nın daha canlı ve kalabalık olduğunu belirtir.

XV. yüzyılda gerek Venedik'in gerekse Memlükler'in şehre sayısız akınlar düzenlemesi Magosa'nın çöküşünü hızlandırdı, Venedikliler'in buraya Korfu, Mora ve diğer Venedik topraklarından nüfus nakletmek suretiyle canlandırma çabaları da kaderini değiştirmedi. Pero Tafur (1435), Loredan

(1476), Felix Fabri (1483) ve Locke (1533) gibi pek çok seyyah bu dönemde, bir zamanlar Akdeniz'in incisi olan Magosa'nın özellikle kötü hava şartları ve salgınlar yüzünden hızla nüfus kaybettiğini ve harap olduğunu yazar. Bununla birlikte fetih sonrasına ait Osmanlı resmî kayıtları, Magosa'nın durumunun seyyahların çizdiği karamsar tablodan çok daha iyi olduğuna işaret eder. Bu arada 980'de (1572) yapılan nüfus ve arazi sayımı, Magosa'nın uzun süren kuşatma sırasında bile Lefkoşe kadar etkilenmediğini gösterir. Venedik kaynaklarında 1560 yılı nüfusunun Lefkoşe'nin yarısı kadar olduğu belirtilen Magosa 1572'de Lefkoşe'nin beş altı katı nüfusa sahipti. Magosa'da yirmi mahallede 1193 hâne (yaklaşık 6000 kişi) vardı. Ayrıca kayıtlardan henüz bütün nüfusun hıristiyan ve Rum olduğu, sadece altı hânenin Cemâat-i Yahûdiyân olarak kaydedildiği anlaşılmaktadır. 1573'te güvenlik gerekçesiyle alınan bir karar üzerine sur içinde sadece müslüman nüfusun ve askerlerin oturmasına müsaade edilmesiyle hıristiyanlar şehrin 1 km. kadar güneyindeki Varoşa köyüne (yeni Maraş) taşındı. Burası zamanla gelişerek Magosa ile bütünleşti.

Fetihten sonra Kıbrıs'a sürgün yoluyla Anadolu ve Suriye'den yapılan nüfus nakliyle Magosa'nın nüfusuna önemli oranda müslüman da eklendi. Müslüman nüfusun kaydedilmediği cizye defterlerinde şehrin hıristiyan nüfusunun zamanla çok azaldığı dikkati çeker (1606'da 2000, 1643'te sadece 606 cizye mükellefi). Bu düşüşün sebebi, 1589 sonrasında birkaç defa karşı karşıya kaldığı salgın hastalıklar ve depremler olmalıdır. Tanzimat döneminde yapılan sayımda (1850) şehirde 807 hâne tesbit edilmiş olup bunun 177 hânesi müslümandı. Yine bu sayımda yetişkin erkek sayısı müslüman 354 ve hıristiyan 1373 olmak üzere toplam 1727 olarak bulunmuştu (tahminen toplam 3500 kişi). 1881 yılında İngilizler'in yaptığı sayımda ise Magosa'nın toplam nüfusu (Maraş dahil) 2609 hâne olup bunun 1845'i Rum (% 71), 727'si müslüman (% 28), yirmi ikisi Mârûnî idi. Ayrıca altı Katolik Latin, altı Protestan, bir Ermeni vardı. Bu tarihten sonra nüfusunda sürekli olarak artış görülmektedir. 1891'de 835'i müslüman olmak üzere 3367 olan hâne nüfusu 1900'de 856'sı müslüman olmak üzere 3825'e yükseldi. 1960 yılında şehrin nüfusu 24.506 Rum, 6120 Türk ve 4148 diğerleri olmak üzere 34.774 olarak tesbit edilmiştir. 1980'de sadece Türkler'den ibaret olan nüfusu 19.428 idi.

Şehrin limanı, Osmanlılar devrinde önemini kaybetmekle beraber hiçbir

zaman tamamen tüccarlardan soyutlanmadı; seyyah raporlarında da belirtildiği gibi burası her dönemde ticaret gemileri ve balıkçılar tarafından kullanıldı. Heyman XVIII. yüzyıl başlarında burayı adadaki en iyi liman olarak tanımlar. 1838'de Edward Pococke adlı seyyah Magosa'da ticarî etkinliğin az olduğunu, ancak bunun pazardaki ucuzlukla bağlantılı bulunduğunu nakleder. 1889 tarihli bir rapora göre Magosa Limanı'ndaki kırk sekiz tekne otuz dört çeşit balıktan bol miktarda tutmaktaydı. Gerek İngiliz yönetimi sırasında gerekse yeniden Türk idaresine geçtikten sonra şehir gelişmesini sürdürerek artık modern bir sanayi ve eğitim merkezine dönüştü. Bugün ithalât ve ihracat kapısı olarak Magosa ülke ekonomisinde hayatî bir fonksiyon üstlenmektedir. 1985 yılı istatistiklerine göre limanı yirmi farklı ülkenin tüccarları kullanarak 141.651.000 dolar ithalât, 45.803.000 dolar ihracat

gerçekleştirmişlerdir. Aynı yıl 88.000 civarında yolcunun giriş-çıkış yaptığı liman 400.000 tonluk bir işlem hacmine ulaşmıştır.

Magosa'da fethin ardından kurulan ve sayıları hızla artan vakıflar, usulsüz olarak Rumlar'a verilinceye kadar müslümanların sosyal ve ekonomik kalkınmasına hizmet etmiştir. Bunlar arasında Lala Mustafa Paşa ve Abdullah Paşa vakıfları önemlidir. Devletin açtığı okullarla birlikte 1800'den sonra şehirdeki sıbyan okullarının sayısı sekize ulaşmıştır. Diğer Türk okullarıyla beraber 1878'de eğitim kurumu sayısı on iki olarak tesbit edilmişti. İngiliz yönetiminde eğitim alanındaki yeniden yapılanma çerçevesinde burada bir rüşdiye ile (kuruluşu 1910-1911) Magosa Nâmık Kemal Lisesi açılmıştır. 1974 sonrasında Magosa'daki eğitim kurumlarında oldukça belirgin bir artış oldu. Bugün Kıbrıs'ın en iyi yüksek öğretim kurumlarından biri olan Doğu Akdeniz Üniversitesi burada bulunmaktadır.

Günümüzdeki adı Gazimagosa olan şehir sur dışında modern mahalleler halinde genişlemiştir. Şarap üretimi ve dokumacılık başlıca sanayi kollarıdır. Nüfusu 31.286 (1996) olan şehir, Anadolu kıyıları ile Mersin-Gazimagosa arasında çalışan feribot seferleriyle irtibatlıdır.

Magosa'nın önemli tarihî eserleri arasında Othello Kulesi'nin de üzerinde bulunduğu tarihî surlar, fetihten sonra onarılarak Lala Mustafa Paşa Camii'ne dönüştürülen Saint Nicholas Katedrali, 1571 yılından beri Sinan

Paşa Camii olarak hizmet veren Saint Peter ve Saint Paul Kilisesi ile Osmanlılar'ın hapishane ve karakol olarak kullandıkları eski Lüzinyan sarayı sayılabilir. Magosa'nın dışında eski Alasya şehrinin harabeleri Roma Tiyatrosu, Zeus Tapınağı ve Gymnasium gibi pek çok antik eseri içinde barındırır (ayrıca bk. KIBRIS [Mimari]).

BİBLİYOGRAFYA

C. D. Cobham, Excerpta Cypria: Materials for a History of Cyprus, with an Appendix on the Bibliography of Cyprus, Cambridge 1908, s. 14, 22, 31, 55-57, 175-176, 236, 241-242, 254-255, 412, 435; G. Mariti, Travels in the Island of Cyprus, Cambridge 1909, tür.yer.; Sir H. Luke, Cyprus under the Turks: 1571-1878 (Oxford 1921), Oxford 1989, tür.yer.; G. Jeffery, Cyprus Monuments. Historical and Architectural Buildings. Famagusta Fortress in the Sixteenth Century, No. 5, Nicosia 1933; Theophilus A. H. Mogabgab, Supplementary Excerps on Cyprus or Further Materials for a History of Cyprus, Nicosia 1941, 1943, 1945, tür.yer.; N. Banescu, Le declin de Famagousta. Fin du royaume de Chypre. Notes et documents, Bucharest 1946; C. A. Wood, A History of the Levant Company, London 1964, tür.yer.; Halil Fikret Alasya, Kıbrıs Tarihi ve Kıbrıs'ta Türk Eserleri, Ankara 1964, tür.yer.; Halil İnalcık, "Kıbrıs'ta Türk İdaresi Altında Nüfus", Kıbrıs ve Türkler, Ankara 1964, s. 27-59; Th. Papadopoullos, Social and Historical Data on Population: 1570-1881, Nicosia 1965, tür.yer.; E. de Lusignan, Description de toute l'Isle de Cypre, Famagusta 1968, tür.yer.; Cengiz Orhonlu, "Osmanlı Türklerinin Kıbrıs Adasına Yerleşmesi 1570-1580", Milletlerarası Birinci Kıbrıs Tetkikleri Kongresi: Türk Heyeti Tebliğleri, Ankara 1971, s. 91-98; H. J. Kornrumpf, An Historical Gazetteer of Cyprus (1850-1987) with Notes on Population, Frankfurt 1990, tür.yer.; Kemal Çiçek, Zimmis (Non-Muslims) of Cyprus in the Sharia Court: 1110/39 A.H./1698-1726 A.D. (doktora tezi, 1993), Birmingham University, tür.yer.; a.mlf., "Living Together: Muslim-Christian Relations in Eighteenth-Century Cyprus as Reflected by the Shari'a Court Records", Islam and Christian-Muslim Relations, IV/1, Birmingham 1993, s. 36-64; R. C. Jennings, Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the

Mediterranean World, 1571-1640, New York-London 1993, tür.yer.; a.mlf., “The Population, Taxation and Wealth in the Cities and Villages of Cyprus, According to the Detailed Population Survey (Defteri Mufassal) of 1572”, JTS, sy. 10 (1986), s. 175-191; a.mlf., “Black Slaves and Free Blacks in the Cities and Villages of Cyprus 1590-1640”, JESHO, XXX (1987), s. 286-301; a.mlf., “Locust Problem in Cyprus”, BSOAS, LI/2 (1988), s. 279-313; a.mlf., “Maghosha”, EI^{2} (İng.), V, 1171-1173; Ahmet C. Gazioğlu, Kıbrıs’ta Türkler: 1570-1878, Lefkoşe 1994, tür.yer.; Yusuf Halaçoğlu, “Settlement Policies in Cyprus during the Ottoman Period”, Cyprus International Symposium on Her Past and Present, Ankara 1994, s. 49-52; C. F. Beckingham, “The Cypriot Turks”, JRCAS, XLIII/II (1956), s. 126-130; Halil Sahillioğlu, “Osmanlı İdaresinde Kıbrıs’ın İlk Yılı Bütçesi”, TTK Belgeler, IV (1967), s. 1-34; Emel Esin, “Kıbrıs’ta Türk Devrinin İlk Eserleri Hakkında”, TK, VIII/86 (1969), s. 126-129; Eşref Buharalı, “Kıbrıs’ta İlk Türkler veya Kıbrıs’ın Memlük Hakimiyetine Girişi”, TDA, sy. 95 (1995), s. 82-120.

Kemal Çiçek

MAĞFİRET

(المغفرة)

Günahların Allah tarafından bağışlanması anlamında bir terim.

Sözlükte “örtmek, gizlemek, birinin kusurunu ifşa etmeyip bağışlamak” mânasına gelen gafr (gufrân) kökünden türemiştir. Allah’a nisbet edildiğinde “kulunun günahını örtüp kusurunu bağışlaması” anlamına gelir (Lisânü’l-ʿArab, “ġfr” md.). Râgıb el-İsfahânî, Allah’a izâfe edilen mağfireti kulunu azap görmekten koruması şeklinde yorumlamıştır. Aynı kökten gelen istiğfâr “kişinin kusurunun bağışlanmasını Allah’tan talep etmesi” demektir. İsfahânî’ye göre bu talebin hem

söz hem fiille olması gerekir; aksi halde istiğfar kişiyi yalancı durumuna düşürür (el-Müfredât, “ġfr” md.).

Kur’ân-ı Kerîm’de mağfiret kökünden türeyen toplam 234 kelimenin 229’u Allah’a nisbet edilmiştir (gāfir, gafûr, gaffâr, gufrân, mağfiret, istiğfâr). Bunların kırk ikisi istiğfar kavramı etrafında şekillenmiş olup sonuç itibariyle Allah’ın bağışlayıcı niteliğine râcidir. Bu arada mağfiret kelimesi bir yerde “başkasının kusurunu görmeme” anlamında insana (el-Bakara 2/263), yirmi yedi âyette de Allah’a nisbet edilmiştir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ġfr” md.). Mağfiret kavramı, Kur’an’ın yaklaşık 100 sûresinde yer almak suretiyle Allah’ın engin merhamet ve bağışlayıcılığını ifade etmektedir. Ayrıca, “Şunu bilmelisin ki rabbinin bağışlayıcılığı engindir” (en-Necm 53/32) gibi müjdeleyici beyanlardan başka mağfiret kavramının geçtiği âyetlerin çoğunda mağfiretle birlikte büyük ecir, nicelik ve nitelik açısından üstün değerli rızık ve cennetlerin verileceği beyan edilmektedir.

İnsan ne kadar çaba sarfetse de kendi ölçüleri çerçevesinde bile ideal bir kişi olamaz. Hayatında yaratana ve yaratılmışlara karşı yanlış davranışlarda bulunmadığını kendi vicdanında kabul edecek birinin mevcudiyetini düşünmek kolay değildir. Bu açıdan bakıldığında en büyük saygıya lâyık olan Allah’ın kendisine karşı işlenen hataları affetmesi kişinin hayata

bağlanmasını sağlamakta, ebedî âlem hususunda ümitsizliğe kapılmasını önlemekte ve onu yapıcı bir psikolojiye yükseltmektedir. Bu konudaki âyetlerin genel muhtevasından anlaşılacağı üzere affedicilik geniş kapsamlı ilâhî bir vasıf olmakla birlikte gerçekleşmesi insanda bulunması gereken bazı niteliklere bağlıdır. Bunların başında tereddütsüz iman gelir. Birçok âyette buna yararlı davranışlar da (amel-i sâlih) eklenmiştir. Enfâl sûresindeki âyetlerde (8/2-4) Allah katında yüksek dereceler, mağfiret ve tükenmez rızkın vaad edildiği tereddütsüz imanın vasıfları şöyle sıralanmıştır: Allah'ın anılması halinde kalbin korkuya yaklaşan bir saygıya bürünmesi, Kur'an âyetlerine vâkıf olunduğu oranda imanın pekişmesi, Allah'a tevekkül edilmesi, namazın kılınması ve Allah yolunda harcama yapılması.

Mağfiret kavramı hadis literatüründe de geniş bir yer tutmuştur. Wensinck'te bu kavramın geçtiği rivayetlerin kaynakları yirmi dört sütunu bulmaktadır (el-Muʿcem, IV, 528-540). Ebû Zer el-Gıfârî'den rivayet edilen kutsî bir hadise göre Cenâb-ı Hak, kendisinin özel olarak koruduğu kimseler hariç bütün insanların hatalı olduğunu bildirmiş, bu sebeple zâtından mağfiret dilenmesi halinde kusurları bağışlayacağını vaad etmiştir (İbn Mâce, "Zühd", 30). İlgili hadislerde Hz. Peygamber'in belli şahıslar, muhacir ve ensar grupları ve bütün ümmeti için bağışlanma duasında bulunduğu nakledilmiştir (a.g.e., IV, 534-535).

Kur'an ve sahih hadislerden oluşan naslarda Allah'tan samimiyetle mağfiret dilenmesi halinde şirk dışındaki bütün günahların affedileceği belirtilmektedir. Bununla birlikte diğer bazı naslar göz önünde bulundurulduğunda kul hakkının bağışlanmayacağı anlaşılır, zira bu hakkın sahibi Allah değil kuldur. Ayrıca bağışlanma talebi bir nevi tövbe niteliği taşır. Tövbenin kabul edilmesi için de bazı şartların gerçekleşmesi söz konusudur (ayrıca bk. GÜNAH; KEBÎRE; TÖVBE).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ġfr” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ġfr” md.; et-Taʿrîfât, “Maġfiret” md.; Wensinck, el-Muʿcem, IV, 528-540; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ġfr” md.; Buhârî, “Ezân”, 32, “Ḥudûd”, 27, “Tevḥîd”, 24, “Vuḍûʾ”, 38; Müslim, “Ḥudûd”, 22, “Tevbe”, 45; İbn Mâce, “Zühd”, 30.

Adil Bebek

MAĞRİB

(bk. FAS).

MAĞRİB

(المغرب)

Doğu İslâm dünyasının (Meşrik) sınırı kabul edilen Mısır'dan Atlantik Okyanusu'na kadar uzanan Kuzey Afrika bölgesi ve Güney Sahrâ İslâm kaynaklarında Mağrib adıyla anılmaktadır. Günümüzde bu coğrafyada Libya, Tunus, Cezayir, Fas ve Moritanya devletleri bulunmaktadır. Mısır'ın batısında yer almasından dolayı bazı kaynaklarda Endülüs de Mağrib coğrafyasına dahil edilmektedir. Ortaçağ İslâm tarih ve coğrafyacıları Mağrib'i çeşitli şekillerde bölümlere ayırmıştır. Bunlar arasında en fazla kullanılanı Mağrib-i Aksâ (Uzak Mağrib), Mağrib-i Evsat (Orta Mağrib) ve Mağrib-i Ednâ (Yakın Mağrib) şeklindeki üçlü taksimdir. Bölgenin toplam yüzölçümü 6.146.441 km², nüfusu 75 milyon civarındadır. Araplar, Berberîler (Emâzîğ) ve az sayıda zenci asıllılardan meydana gelen nüfusun % 98'i müslümandır.

Tarih. İslâm Öncesi. Milâttan önce 3000'li yıllarda Berberîler'in bir alt kolu olduğu ileri sürülen Lîbî kabilesi Libya'nın doğusunda bulunan Berka'ya yerleşmiş, Grekler bugünkü Libya topraklarına bu kabilenin adını vermişlerdi. Lîbîler'in nüfuzu Nil nehrinden Sirte körfezine kadar yayılmıştı. Daha sonra Romalılar'ın Berberîler adını verdikleri, kendi dillerinde "hür insanlar" mânasına gelen Emâzîğlar yoğun olarak Afrika'ya geldiler. Nil nehri civarıyla Sînâ yarımadasında Lîbî Emâzîğları'na ait bulunan eserlere dayanarak Berberîler'in Atlas dağlarından doğuya gelip yerleştiklerini iddia eden Batılı araştırmacılar, Mes'ûdî ve İbn Haldûn gibi İslâm tarihçilerinin bunların Yemen veya Filistin'den buraya geldikleri yönündeki rivayetlerini reddetmişlerdir. Ancak Yemen'de yaşayan Berberîler'le Mağrib Berberîleri'nin kolayca anlaşmaları Batılılar'ın bu görüşünü doğrulamamaktadır.

Akdeniz'in doğu kıyısında birçok şehir medeniyeti kurmuş olan Fenikeliler, bölgeye ticaret için gelip milâttan önce 814 yılında Tunus'ta Kartaca ve Sûs, Libya'da Sabratha ve Leptis Magna, Cezayir'de Bicâye, Fas'ta Selâ ve Tanca şehirlerini kurdular. Berberîler, genelde ticarî faaliyetlerde

bulunmakla birlikte tarım ve hayvancılıkla da uğraşan Fenikeliler'in etkisi altında kaldılar. Kartacalılar Sicilya, Sardinya ve Korsika adalarını ele geçirmek için milâttan önce VI. yüzyılda Grekler'le, milâttan önce 264 yılında ise Romalılar'la savaştılar. Bunikia adı verilen ve milâttan önce III ve II. yüzyıllar boyunca devam eden bu savaşlar sonunda Romalılar, Kartacalılar'ın Akdeniz adalarındaki hâkimiyetlerine son verdiler. Kartacalılar'ın kumandanı Hannibal milâttan önce 146 yılında Romalılar'a yenilince Kartaca şehri yerle bir edildi. Mısır Grekleri de Libya'nın Berka şehrini milâttan önce 132 yılında ele geçirdiler. Romalılar'ın Mağrib'deki hâkimiyeti milâttan sonra 439 yılına kadar devam etti. Romalılar, Mağrib'in kuzey bölgelerinde Fenikeliler'den kalma eski şehirlerin kalıntıları üzerinde birçok yerleşim merkezi kurdular ve Berberîler'e kısmen Hıristiyanlığı kabul ettirdiler. Ancak yerlilerin büyük bir kısmını idareleri altına alamadılar.

Bu dönemde Moritanya'nın kuzeyine göç eden Zenâte ve Sanhâce kabileleri, Batı Afrika'dan gelen altın ticaret yolunu ele geçirdikleri gibi nüfus dengesini de

değiştirdiler. Bu arada Romalılar hâkim oldukları bölgelerde idarî düzenlemeler yaptılar. Mağrib, Roma'da taht kavgası çıkınca Afrika Kontu Univas'ın isteği üzerine Vandallar tarafından 429 yılından itibaren istilâ edilmeye başlandı. Kartaca 439'da Vandallar'ın eline geçti. Bölgedeki yerleşik Roma idarî sistemine karışmadan hâkimiyetlerini sürdüren Vandallar, Libya yerlileri tarafından ağır bir yenilgiye uğratıldı. Yerlilerle bölgenin en verimli topraklarını elde tutan Vandallar arasındaki iktidar kavgası Bizans donanmasının bölgeye müdahalesine yol açtı. Belisarius kumandasındaki Bizans orduları 533 yılında Kartaca'yı ve eski Roma müstemlekelerini işgal etti. Mağrib'de 646 yılına kadar süren Bizans hâkimiyeti İslâmiyet'ten önceki son yabancı idare oldu. İmparator Iustinianos'un baskıcı yönetimi giderek yerini uzun bir ihmal sürecine terketti. Bizanslılar yavaş yavaş sahile çekilirken Berberîler de göçebe hayatına geçtiler. Bizanslılar'a karşı baş gösteren ayaklanma ve kargaşalıklar müslüman Araplar'ın bölgeyi ele geçirmelerini kolaylaştırdı.

İslâmî Dönem. Mağrib'de İslâm fütuhatı, Hz. Ömer zamanında 22 (643) yılında Amr b. Âs kumandasında Mağrib-i Ednâ denilen Libya'dan başladı.

Araplar 27’de (647-48) Afrika’nın ortalarına doğru ilerleyerek İfrîkıye denilen ve bugünkü Libya’nın batı bölgeleriyle Tunus’u içine alan bölgeyi Ukbe b. Nâfi‘ kumandasında 50 (670) yılında ele geçirdiler. Mağrib-i Aksâ’da bulunan Fas’ın fethi aynı kumandanın ikinci valiliği döneminde 62’de (682) tamamlandı. Ukbe b. Nâfi‘, Mağrib-i Evsat’taki Tunus’ta Kayrevan şehrini kurarak burayı Mağrib’in idarî merkezi yaptı. Ancak yerli halk Emevîler’e karşı ayaklanınca kanlı çatışmalar meydana geldi. Mûsâ b. Nusayr’ın bölgeye vali tayin edilmesiyle ayaklanmalar bastırıldı. Yeni vali Târık b. Ziyâd’ı Endülüs fethine yönlendirerek kendisine yardımcı oldu. Berberîler’i bölmeye çalışan Vali Ubeydullah b. Habbâb’ın idaresinin son aylarında bütün Mağrib-i Aksâ Hâricîler’in eline geçti (123/741). Emevî ve Abbâsî devirlerinde Kayrevan’a birçok vali tayin edilmiş, Vali İbrâhim b. Ağleb et-Temîmî döneminde 184 (800) yılında İfrîkıye’nin idaresi babadan oğula geçerek verâset şekline dönüşmüştür.

İslâm hâkimiyeti döneminde Mağrib’de birçok emirlik ve devlet kurulmuştur. Arap Emirlikleri. Şam Emevîleri’nin rızasıyla Mağrib’de ilk emîrlik 80 (699) yılında Himyerî asıllı Benî Sâlih kabilesi tarafından kuruldu. Merkezi Alenkûr olan emirlik Mağribliler’in çoğunluğunun müslüman olmasıyla giderek güçlendi ve uzun süre ayakta kaldı. Merkezleri Fâtımîler tarafından tahrip edilen Benî Sâlih Emirliği 318 (930) yılında Mûsâ b. Ebü’l-Âfiye tarafından yıkıldı.

Hz. Peygamber’in neslinden olup Mağrib’e sığınan İdrîs b. Abdullah, 172’de (789) Berberî Zenâteler’in de yardımıyla Hâricîler’in güçlü olduğu bölgede Miknâs şehrinin bir semti sayılan Velîlâ’da, aynı yıllarda kardeşi Süleyman da Tilimsân’da Sünnî birer emirlik kurdular. Birkaç yıl sonra siyasî, iktisadî ve kültürel olarak Tilimsân’la Sicilmâse’yi birbirine bağlayan Fas şehri tesis edildi. Ancak İdrîsîler’in hâkimiyetine bölgedeki diğer güç odakları ve Endülüs Emevîleri tarafından son verildi. Hânedan mensuplarını Endülüs Emevîleri’ne bağlı Âmirîler sürgüne gönderdi (375/985). Öte yandan Abbâsîler, İdrîsîler’in doğuya yönelmesini engellemek için 184 (800) yılında İfrîkıye Valisi İbrâhim b. Ağleb’in geniş yetkilerle Ağlebîler Emirliği’ni kurmasına izin verdiler. Libya’nın Berka şehrinden İbâzî Emirliği’ne kadar uzanan ve İfrîkıye’nın geniş bir bölümünü içine alan Ağlebî Emirliği’nin toprakları Sicilya adasının da fethedilmesiyle Avrupa sınırlarına ulaştı. Bölgenin kalkınmasına önem

veren Ağlebîler, son hükümdarları Ziyâdetullah devrinde Fâtımîler'le müttefikleri Kütâme kabilesi tarafından yıkıldı (296/909).

Sanhâce ve Kütâme kabilelerinin yardımıyla bölgenin yönetimine hâkim olan Şiî, Fâtımîler, Ağlebîler'in nüfuzu altındaki bütün toprakları ve Berka'yı ele geçirdiler. Mağrib-i Aksâ'ya da girerek bu bölgedeki müstakil emirlikleri ortadan kaldırdılar. Ancak sadece Şiî mezhebine itibar etmeleri Mâlikî, İbâzî ve diğer mezheplere mensup kabilelerin Fâtımîler'e karşı düşmanlıklarını arttırdı. Mağrib'deki son Fâtımî hükümdarı Muiz-Lidînillâh, 361'de (972) Mısır'a geçmeden önce Mehdiye şehrini Sanhâce kabilesine mensup Zîrî hânedanına teslim etti.

Hâricî Emirlikleri. a) Sufriyye. Meysere el-Matgarî tarafından Mağrib-i Aksâ'nın Atlantik sahillerinde 122 (740) yılında kurulan emîrlik Murâbıtlar tarafından yıkılmıştır (453/1061). b) Nefûse İbâzîleri. Libya'da Nefûse dağı civarında yaşayan İbâzîler bölge tarihinin önemli bir toplumu olarak bugün de varlıklarını devam ettirmektedir. c) Midrârîler. Başlangıçta Sufriyye'ye mensup iken Ubeydîler tarafından iktidarlarına son verildikten sonra Mâlikî mezhebine geçtiler ve merkezleri Sicilmâse'de yaklaşık iki asır hüküm sürdüler (140-349/757-960). d) Rüstemîler. Aslen İranlı olan Abdurrahman b. Rüstem tarafından kurulan ve Cezayir'in Tâhert şehrinde 161-295 (778-908) yılları arasında hüküm süren Rüstemîler, Kayrevan'da yaşayanları da kendilerine bağlayarak Cezayir-Trablus arasındaki geniş bölgeyi idareleri altına aldılar. Mağrib'de kurulan bu hâricî emirlikleri doğrudan veya dolaylı olarak yabancı hâkimiyetini reddettikleri gibi yabancıların yerlilerin inançlarına, fert ve toplum haklarına ve mahallî idarelerine müdahalelerini önlemişler, ancak kendi aralarında da zaman zaman ihtilâfa düşmüşlerdir.

Berberî Sanhâce Emirlikleri. a) Zîrî Hânedanı. Sanhâce emirliklerinin ilkidir. Hânedan, Fâtımî orduları kumandanı olan Cezayir Sanhâceleri'ne mensup Zîrî b. Munâd tarafından kuruldu. Fâtımî Halifesi Muiz İfrîkıye'den Mısır'a geçerken tesis ettiği emirliğin idaresini 361 (972) yılında Bulukkîn b. Zîrî'ye verdi, onun kurduğu hânedan 555 (1160) yılında Muvahhidler tarafından yıkılana kadar devam etti. V. (XI.) yüzyılın başlarında Şîa mezhebini terkeden Zîrî hânedanını cezalandırmak isteyen Fâtımîler'in daha önce Yukarı Mısır'a yerleştirdikleri Benî Hilâl ve Benî Süleym adlı bedevî Arap kabilelerine 441'de (1049-50) İfrîkıye'nin kapılarını açmaları

Mağrib'in siyasî ve iktisadî durumunun bozulmasına sebep oldu. Sahildeki önemli şehirler İtalya'dan gelen Normanlar'ın eline geçti. Bu arada Muvahhidler Zîrî hânedanına son verdi. b) Benî Hammâd Hânedanı. Bölgedeki bu ikinci hânedan Zîrîler'den ayrılan Hammâd b. Bulukkîn tarafından kuruldu. İfrîkıye Hükümdarı Mansûr'un kardeşi olan Hammâd'ın 405 (1015) yılında tesis ettiği hânedan kısa zamanda gelişti. Emîrliğin başşehri Kal'atü Benî Hammâd iktisadî ve kültürel bir merkez haline geldi. 547'de (1152) Benî Hammâd toprakları Muvahhidler tarafından ele geçirildi. c) Murâbıtlar Devleti. 448 (1056) yılında Mağrib-i Aksâ'da kurulan Murâbıtlar kısa zamanda Moritanya'dan Libya'ya kadar bütün Mağrib'i ve Endülüs'ü içine alan büyük bir devlet haline geldi. Devletin en meşhur şahsiyeti Yûsuf b. Tâşfîn'dir. Murâbıtlar, özellikle Endülüs'ün tavâif-i mülûk devrinde uğradığı dağınıklığa son vererek yıkılmakta

olan bu İslâm ülkesinin yeniden canlanmasını sağladılar. Merakeş'i başşehir olarak kuran Murâbıtlar, Muvahhidler'in 541 (1147) yılında bu şehri ele geçirmelerinin ardından yıkıldı.

Muvahhidler Devleti. Devletin kuruluşunda büyük rolü olan İbn Tûmert'in Cezayirli öğrencisi ve ilk halifesi Abdülmü'min el-Kûmî, bölgede önemli güç haline gelen Sanhâce hânedanlarını ortadan kaldırdığı gibi Normanlar'ı Kuzey Afrika sahillerinden çıkardı ve Endülüs'ü nüfuzu altına aldı. Rabat şehrini kuran Ebû Yûsuf el-Mansûr, İfrîkıye ve Trablusgarp'ta yaşayan Benî Hilâl ve Benî Süleym kabilelerine mensup binlerce bedevî Arap'ı Atlas Okyanusu sahillerine yerleştirdi. Ancak bunlar İfrîkıye Arapları'nın, özellikle de Murâbıt asıllı Benî Gāniye'nin büyük direnişiyle karşılaştılar. Balear adalarındaki donanmaya el koyan ve Cezayir'in bazı limanlarını geçici olarak zapteden Benî Gāniye, Mısırlılar'la iş birliği yaparak Libya'nın batısına doğru ilerledi ve Muvahhidler'in Mısır'a ilerlemesini durdurdu. Bütün bunlara rağmen Muvahhidler, Kurtuba ile Rabah Kalesi arasında hıristiyanlara karşı yaptıkları savaşı kazandılar (591/1195). 609'da (1212) Mağribliler'den 500-600.000 kişilik büyük bir ordu toplayarak hıristiyanların eline geçen kaleleri geri almak için savaşa giriştilerse de Endülüs'te yapılan bu savaşı kaybettiler. Muhammed en-Nâsır zamanında cereyan eden bu savaş Mağrib'i siyasî, iktisadî ve içtimaî bakımdan olumsuz etkiledi. Kısa bir süre sonra İfrîkıye merkezden koptu. Tilimsân'da kurulan Abdülvâdîler hânedanlığı Fas'taki Merînîler'e savaş açtı. İktisadî

bakımdan çöken İfrîkıye bölgesine Hafsîler hânedanı hükümdarları yerleşince Fas'ta güç odakları çoğaldı. Merînîler 668'de (1269) yapılan savaşta Muvahhidler'e üstün gelip Merakeş'i ele geçirdiler. Böylece Muvahhidler Devleti sona ermiş oldu.

Hafsîler, Merînîler ve Abdülvâdîler (Ziyârîler). XIII-XVI. yüzyıllarda Trablusgarp'tan Cezayir'in doğusundaki bazı bölgelere kadar Hafsîler (1228-1574), Cezayir'in orta bölgelerinde Abdülvâdîler (1235-1550), buradan Atlas Okyanusu'na kadar Merînîler (1269-1464) hüküm sürdüler. Hafsî hânedanından Ebû Zekeriyyâ el-Hafsî 625'te (1228) İfrîkıye'de istiklâlini ilân etti. Halefi Muhammed el-Müstansır zamanında Fransız donanması başşehir Tunus'a bir saldırı düzenledi. Fransızlar, salgın hastalıklar sebebiyle çok sayıda askerin ölmesi üzerine Müstansır'ın ödemeyi kabul ettiği fidye karşılığında Tunus'u işgalden vazgeçtiler.

Berberîler'in Zenâte koluna mensup Merînîler ile Abdülvâdîler İslâm fethinden sonra Mağrib'de etkili olmuşlardı. VI. (XIV.) yüzyıla kadar göçebe hayatı yaşayan Merînîler 613 (1216) yılından itibaren Fas'ı nüfuzları altına almaya başladılar ve 668'de (1269) Merakeş'i ele geçirerek Muvahhidler'in nüfuzuna son verdiler. Merakeş'i merkez yaparak etrafına yeni Merakeş adlı ikinci bir şehir inşa ettiler. Ya'kūb el-Mansûr, Ebü'l-Hasan ve Ebû İnân Merînîler'in önemli hükümdarlarıdır. Merînîler donanmaya önem verdikleri halde kendilerinden üstün hıristiyan donanması karşısında başarı gösteremediler. Sebte, Melile ve Tanca gibi limanları İspanyollar ve Portekizliler tarafından işgal edildi. Fas şehri halkı 869'da (1464) Merînîler'e karşı ayaklanarak bu devlete son verdi. Fas'ın idaresi Osmanlı hâkimiyetini kabul eden Vattâs hânedanının eline geçti. Bu hânedan İspanyol-Portekiz saldırılarından Mağrib limanlarını korumaya çalıştıysa da başarılı olamadı ve 915'te (1510) yerini Sa'dîler aldı.

Abdülvâdîler Devleti, Mağrib-i Evsat'ta 633 (1235) yılında yine Zenâte asıllı Yağmurasan b. Zeyyân tarafından kuruldu. Muvahhid Hükümdarı Abdülmü'min, göçebe hayatı yaşayan Abdülvâdîler'e Vehrân'ın batısında arazi vererek buraya yerleştirmeye çalıştı. Abdülvâdîler daha sonra Muvahhidler'in zaafından istifade ederek müstakil bir devlet haline geldiler. Toprakları birkaç defa Merînîler'in ve Hafsîler'in eline geçmesine rağmen 957 (1550) yılına kadar ayakta kaldılar. 911-918 (1505-1512) yılları

arasında İspanyol donanması Abdülvâdîler'in elinde bulunan Tilimsân şehrini, Müstegānim ve Bicâye gibi önemli limanları işgal etti. Bu tarihten itibaren karşılarında Osmanlı donanmasını bulan İspanyollar, Oruç Reis ve Barbaros Hayreddin Paşa kumandasındaki Osmanlı donanması karşısında geri çekilmek zorunda kaldılar. Abdülvâdîler hânedanına Osmanlılar tarafından son verildi.

Osmanlı Dönemi ve Sonrası. Osmanlılar Akdeniz'de bir güç olarak ortaya çıktığında İspanyol ve Portekizliler, Trablusgarp'tan Atlas Okyanusu'na kadar bütün limanları ele geçirmişlerdi. Bu dönemde Osmanlı donanması ile Avrupa donanmaları arasında Akdeniz'in güneyinde büyük bir mücadele başladı. Mağrib'de ilk olarak Cerbe adasını ele geçiren Barbaros Hayreddin Paşa 1517'de Cezayir şehri civarını İspanyollar'dan kurtardı. 950 (1544) yılına kadar Cezayir'in tamamını hâkimiyeti altına aldı. 1524 yılından itibaren Tunus'a müdahale etmeye başlayan Osmanlı donanması, Turgut Reis kumandasında 958'de (1551) Trablusgarp'ı ele geçirerek Osmanlı idaresini bütün Libya'da hâkim kıldı; sadece Sebte, Melile ve Fas'ın kuzeyindeki bazı limanlar Avrupalılar'ın elinden kurtarılamadı. III. Murad ile Merakeş Sultanı Mansûr arasındaki yardımlaşma bölgeye altın çağı yaşattı. Türkler'in himayesindeki Mağrib Fransız istilâsına kadar geniş bir serbestlik içinde yaşadı. Fransa 1830 yılında Cezayir şehrini istilâ ederek burayı kendi mülkü ilân etti. Tunus 1881'de himaye adı altında işgal edildi. Fransa'nın işgalleri bu iki eyaletle sınırlı kalmadı, 1908 yılına kadar Fas'ı ve Moritanya'yı da ele geçirdi.

Libya'nın doğusundaki Berka'da merkez zâviyesini kuran Müstegānimli Şeyh Muhammed b. Ali es-Senûsî'nin 1843'te başlattığı tarikat faaliyeti kısa zamanda bütün Mağrib'de ve Afrika'nın iç bölgelerinde yaygınlık kazandı. Fransızlar Afrika

kıtasında karşılarında en büyük engel olarak Senûsîler'i gördüler. İtalyanlar'ın 1911'de başlayan Libya'yı işgal süreci ancak 1930'lu yıllarda tamamlanabildi.

Hz. Peygamber'in soyundan gelen Sa'dî ve Alevî hânedanlarından ilki 915'ten (1510) 1069 (1658) yılına kadar, onun yerine geçen diğeri (Fas Devleti) günümüze kadar Mağrib-i Aksâ'da iktidarını muhafaza etmiştir.

Vattâsî sultanlarının Fas üzerindeki hâkimiyetine son veren ve Portekizliler'i Agādîr ve Sûs sahillerinden uzaklaştıran Sa'dîler (915/1510), bölgeye hâkim olduktan sonra nüfuz kavgasına girdikleri doğu komşuları Osmanlılar'la zaman zaman savaşmak zorunda kaldılar. Ancak daha sonra bu hânedanın en önde gelen sultanı Ahmed el-Mansûr ez-Zehebî Osmanlılar'la yakın ilişkiler kurdu. Bugünkü Mali Devleti'nin doğusunda hâkim olan Songay Sultanlığı topraklarını ele geçirerek buradan elde edeceği bol miktardaki altın sayesinde ve anlaştığı İngiliz ve Hollandalılar'ın yardımıyla Endülüs'ü yeniden fethetmek istedi. Fakat elde etmeyi umduğu altını bulamadığı, Avrupalı devletler de sözlerinde durmadığı için bu isteğini gerçekleştiremedi. Ölümünden sonra oğulları arasında çıkan taht kavgaları sırasında Avrupalılar Mağrib limanlarına saldırılar düzenlediler. Bu dönemde Endülüs'ten kurtulabilen müslümanlar Rabat, Selâ ve Tıtvân limanlarına yerleştiler. Sa'dîler'in yıkılmasından sonra bölgede Alevî hânedanı kuruldu. Portekiz ve İngilizler tarafından işgal edilen şehirleri kurtarmak isteyen Alevî sultanlarından Mevlâ İsmail ve torunu Muhammed b. Abdullah Mehdiye, Tanca ve Cedîde'yi geri aldılar. Ancak Sebte ve Melile'yi kurtaramadılar. Cezayir ve Tunus'u istilâ ederek bu iki ülkenin Mağrib ve İslâm medeniyetiyle bağlarını koparmaya çalışan Fransa daha sonra Fas'ı himayesine aldığını ilân etti. Böylece 1912 yılı Mart ayında bütün Mağrib ülkeleri resmen işgal edilmiş oldu.

Avrupa ülkeleri, işgallerini sadece liman şehirleriyle sınırlı tutmayıp Mağrib'in tamamını ele geçirmeye koyuldular. Fransa 1830-1962 yılları arasında Cezayir'i, İspanya 1834-1975 arasında Batı Sahrâ'yı sömürgeleştirdi. İtalya 1911'de Libya'yı işgale başladığında Fransa da Moritanya'yı istilâ etti. II. Dünya Savaşı'na kadar İtalyan sömürgesi olan Libya bağımsızlığını kazandığı 1951 yılına kadar İngiliz ve Fransız mandası altında kaldı. Moritanya 1960'ta bağımsızlığını elde etti. 1881'de Tunus'u, 1912'de Fas'ı himayesine aldığını ilân eden Fransa bu ülkelere ancak 1956 yılında bağımsızlık verdi. Sömürge döneminde Mağrib'in her tarafında işgalci Batılılar'a karşı direnişler ve ayaklanmalar meydana geldi. Cezayir'de Abdülkādir el-Cezâirî'nin, Fas'ta Abdülkerîm el-Hattâbî'nin, Libya'da Ömer el-Muhtâr'ın mücadelesi bu ülkelerin kurtuluşu yolunda önemli direniş hareketleridir. XX. yüzyılın ikinci yarısında bağımsızlık yolundaki direnişlere mahallî liderlerin, millî partilerin ve halk kitlelerinin siyasî mücadeleleri eklendi. Fransızlar'ın Fas Sultanı V. Muhammed'i 1953

yılında sürgüne göndermeleri Arap ülkeleri tarafından uluslararası bir sorun haline getirildi. İtalya'nın II. Dünya Savaşı'nda yenilgiye uğraması Libya'nın bağımsızlığını elde etmesini sağladı. Cezayir devrimi (1954) Mağrib ülkelerinin bağımsızlığını kazanma yolunda önemli bir adım oldu.

Bağımsızlığın ardından Tunus ve Fas'ta sömürge öncesi hânedan yapısı korunurken Libya'da Osmanlı sonrası idarî boşluk meydana geldi. Sömürge sürecinde Türk askerleriyle birlikte İtalyan işgaline karşı direnen Senûsî tarikatı şeyhi I. İdrîs adıyla kral ilân edildi. 1957'de Tunus'ta, 1969'da Libya'da tek partili cumhuriyet yönetimleri kuruldu. Fas'ta ise Alevî hânedanı iktidarını sürdürdü. Cezayir'de Fransız sömürgesi sonrası Millî Bağımsızlık Partisi tek partili sistemle uzun müddet ülkeyi idare etti. Son yıllarda çoğulcu bir sisteme geçme denemeleri başarısızlıkla sonuçlandı. 1960 yılında bağımsızlığa kavuşan ve birçok askerî darbeye mâruz kalan Moritanya'da son yıllarda demokrasiye geçildi. 1980'li yıllarda siyasî, iktisadî ve içtimaî bakımdan birlik çabası gösteren Mağrib ülkeleri bugüne kadar bunu başaramadılar. Bölge ülkelerinin kendilerine mahsus tavırları, iç meseleleri, Fas'ın Batı Sahrâ'yı sınırlarına katması, Cezayir'deki iç kargaşa, Tunus ve Libya'da çoğulcu demokrasiye geçilememesi birliğin önündeki önemli engeller olarak görülmektedir. Ülkeler arasında üst seviyede birlik sağlanamasa da kurumlar arası iş birliği giderek gelişmektedir.

Tunus ve Fas'ta yabancı sermaye teşvik edilerek çeşitli sanayi alanlarında yatırım yapmaları sağlanmıştır. Ekonomik alanda liberal sisteme geçilmiş, ancak bölgenin kalkınmasını sağlayacak bir hamle henüz gerçekleşmemiştir. Gelir düzeyi artan Libya gelişmiş devletler arasında sayılmaktadır. Özellikle Cezayir, Libya ve Tunus'ta petrol üretimi sayesinde ekonomik ve sosyal bakımdan gelişme açıkça görülmektedir. Bölgede dünyanın en zengin fosfat madeni bulunmaktadır. Zengin demir madenine sahip olan Moritanya hariç Mağrib'in geri kalan kısımlarında verimli topraklar bulunmakta olup özellikle Fas son yıllarda Avrupa'ya sebze ve meyve ihraç eden bir ülke haline gelmiştir. Bunlara çeşitli deniz ürünleri ve turizm gelirleri ilâve edilince bölgenin kalkınması için sadece yeni kanunî düzenlemelerin yapılması kalmıştır.

Mağrib'de Fransız sömürgesi döneminde halk kültürü ve sanatı üzerinde

araştırmalar yapılarak bunların günümüze aktarılması sağlanmıştır. Bölgede hem Araplar hem de Berberîler'in benimsediği Endülüs ezgileri ve halk dansları yaygındır. Moritanya halk şiirinde hayatın keder ve gamları hâkimdir. Berberî şiirinin zarif, içli ve insan hayatını ve çevresini birer tablo gibi tasvir eden bir özelliği vardır. Plastik sanatlarda başarılar elde edilmektedir. Türkler'in mirası olan halıcılık ve kilimcilik gibi el sanatları gelişmiştir. Eğitim alanında da önemli gelişmeler görülmektedir. Klasik Arap müziğine ve halk müziğine önem veren Mağribliler üzerinde Endülüs mûsikisinin etkisi kendini hâlâ hissettirmektedir. Turizme katkı sağlamak amacıyla eski eserlerin sergilendiği müzeler henüz ihtiyacı karşılayacak düzeyde değildir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdülhakem, Fütûḥu İfrîḳıyye ve'l-Endelüs, Cezayir 1948, s. 34-144; Bekrî, el-Mesâlik (nşr. Mac-Guckin de Slane), Paris 1965, s. 90-98; Dercînî, Ṭabaḳātü'l-meşâ᾿iḫ bi'l-Maġrib, Kosantîne 1974, I, 40-94; Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muʿcib fî telḫîṣi aḫbâri'l-Maġrib, Kahire 1368/1949; İbn İzârî, el-Beyânü'l-Muġrib, Beyrut 1950, I, 1-165; İbn Ebû Zer', el-Enîsü'l-muṭrib, Rabat 1973, s. 15-102, 172-261; Ebû Abdullah ez-Zerkeşî, Târîḫu'd-devleteyni'l-Muvaḥḥidiyye ve'l-Ḥafṣiyye, Tunus 1386/1966; Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, Aʿmâlü'l-aʿlâm, Dârülbeyzâ 1964, II, 14-50, 171-179; İbn Haldûn, el-ʿİber, Beyrut 1959, VI, 349-365; VII, 148-309, 454; İbnü'l-Kattân el-Merrâküşî, Naẓmü'l-cümân (nşr. Mahmûd Ali Mekkî), Beyrut 1410/1990; Ebü'l-Kāsım ez-Zeyyânî, et-Tercümânü'l-kübrâ, Rabat 1967, s. 79; Ch. A. Julien, Histoire de l'Afrique du nord, Paris 1952, I, 135-154; II, 33-75; G. H. Bousquet, Les Berbères, Paris 1957, s. 25-26, 40; H. R. Idris, Berbérie orientale sous les zirides, Paris 1962; O. du Guigaudeau, Le passé maghrebin de la Mauritanie, Rabat 1962; Philip Refle - Ahmed Sâmi Mustafa, Coġrâfiyyetü'l-vaṭani'l-ʿArabî, Kahire 1965, s. 105-183; İbn Ebû Dînâr, el-Mü᾿nis fî aḫbâri İfrîḳıyye ve Tûnis (nşr. Muhammed Şemmâm), Tunus 1387/1967, s. 130-179; Hasan Hüsnî Abdülvehhâb,

Ḫulâṣatü Târîḫi Tûnis, Tunus 1968, s. 16; D. Paulme, el-Ḥaḍârâtü'l-İfrîḳıyye (trc. Nesîm Nasr), Beyrut 1974, s. 16-17, 19, 22; İbrâhim Harekât, et-Teʾs̱îrü'l-ʿOs̱mânî fi'l-Maġrib, Tunus 1974, s. 27; a.mlf., el-Maġrib ʿabre't-târîḫ, Dârülbeyzâ 1993, I, 71-108, 233-374; II, 66-67, 99-192; Ahmed Ebû Ayyâşî, Ḥarbü'r-Rîf et-Taḥrîriye, Tance 1974-75; Tâhâ Bâkır, ʿUṣûr mâ ḳable't-târîḫ fî Lîbyâ, Beyrut, ts. (Dârü'ş-Şark), s. 9, 32-41; H. Gueneron, La Libye, Paris 1976, s. 9, 20-38, 52, 70; Abdurrahman b. Muhammed el-Cîlâlî, Târîḫu'l-Cezâʾiri'l-ʿâm, Cezayir 1982, I, 141-258; II, 16; Süleyman el-Bârûnî, el-Ezhârü'r-riyâżıyye, Tunus 1986; eş-Şarḳu'l-evsaṭ, Riyad 13.06.1997; Journal l'Opinion, Rabat 18.06.1997; G. Yver, "Magrib", İA, VII, 142-143; "Lîbyâ", Mv.M (Mülhak), I, 173.

İbrahim Harekât

MİMARİ.

Mağrib sanatının en önemli faaliyet sahası mimaridir. Mağrib mimarisinin en erken örnekleri ribâtlar olmasına rağmen dinî mimarinin temelini oluşturan ulucamiler gözde eserlerdir. Kayrevan Ulucamii ile Kurtuba Ulucamii plan şeması ve mimari elemanlarıyla Mağrib'de inşa edilen bütün camiler üzerinde etkili olmuştur. Mağrib mimarisinin gelişimini beş dönem halinde incelemek mümkündür.

1. Yarı Bağımsız Emirlikler Dönemi (777-926). Bu devirde sanat faaliyetleriyle ilgili göze çarpan en önemli hânedan Ağlebîler olmuştur. Tunus'ta merkezlerini kuran Ağlebîler'in camileri, geniş iç avlu etrafında gelişen bir plana sahip çok katlı, köşeli minareleri ve ağır başlı mimari tezyinatıyla dikkat çekmektedir. Kayrevan şehrinde yer alan ulucami (Sîdî Ukbe Camii), Mağrib'in ilk valisi Ukbe b. Nâfiʿ tarafından I. (VII.) yüzyılın ikinci yarısında yapılmış olmakla birlikte daha sonra Ağlebîler zamanında son şeklini almıştır. Kayrevan Ulucamii'nde görülen plan ve mimari özellikler hemen hemen diğer Ağlebî camilerinde de uygulanmıştır (bk. SÎDÎ UKBE CAMİİ). 235 (849) yılına tarihlenen Sefâkus (Sfaks) Ulucamii, Zîrî devrinde ve Tunus'taki Osmanlı idaresi zamanında önemli ölçüde tamir ve tâdilâta mâruz kalarak büyük değişiklikler geçirmiştir. Bununla birlikte kıble duvarına dikey nefleri, mihrap önü kubbesi ve aynı eksende avlu

yönündeki ikinci kubbesiyle asıl cami hakkında bilgi sahibi olmak mümkündür. Örtü sistemi değiştirilmiş olmasına rağmen bu örtü sistemini taşıyan at nalı kemerleri ve özellikle mihrap ekseninde yer alan minaresi Kayrevan Ulucamii'ni hatırlatmaktadır. 850-851 yılına tarihlenen Sûs Ulucamii de aynı özellikleri göstermektedir. Büyük ölçüde tamirat görmüş olmakla birlikte iki kubbesi, dikey nefleri ve diğer mimari hususiyetleri ilk yapı hakkında bilgi vermektedir (bk. SÛS ULUCAMİİ). Tunus şehrinde bulunan Zeytûne Camii (Tunus Ulucamii), Ağlebî emîrleri Muhammed b. Ahmed ve kardeşi İbrâhim b. Ahmed tarafından 250'de (864) yaptırılmıştır. Orta nefin avluya açıldığı kısımdaki ikinci kubbe ve avlu etrafındaki revaklar 990-995 yılları arasında Zîrî devrinde tamamlanabilmiştir. Daha sonraki dönemlerde de tamir görmüş ve ilâveler yapılmıştır. Ana unsurlarıyla tam bir Ağlebî eseri olma niteliğini taşıyan caminin minaresi farklı bir biçimde, daha çok Fas minarelerini hatırlatan bir özelliktedir (bk. ZEYTÛNE CAMİİ). Kayrevan şehrinde bulunan 252 (866) tarihli Üç Kapılı Cami, Tunus üzerindeki Endülüs tesirleri kadar bu devrin mimari tezyinat anlayışı hakkında da örnek teşkil eden bir yapıdır. Muhammed b. Hayrûn el-Meâfirî adlı bir Endülüslü tarafından inşa ettirilen caminin iç teşkilâtı XV. yüzyıldaki tamirat esnasında değiştirilmişse de binanın giriş cephesi tertip ve tezyinatıyla esas şeklini önemli ölçüde korumuştur. Ağlebî dönemi sivil mimari örnekleri çok harap durumdadır. Günümüze gelebilenler arasında en önemlileri Kayrevan şehri dışında bulunan Rakkāde ile Abbâsiyye harabeleridir. Her iki harabe de Ağlebî saraylarının kalıntılarını ihtiva etmektedir. Ağlebîler'in askerî mimari örnekleri içinde en çok dikkat çekenleri şüphesiz ribâtlardır. Ribâtların dinî gaye ile birlikte askerî bir konuma sahip olup kale şeklinde kullanıldıkları bilinmektedir. Tunus ve Libya'daki İslâm mevcudiyetinin ilk zamanlarından itibaren değişik mahallerde çeşitli ribâtlar yapılmıştır. Tripoli, Sefâkus, Manastır, Bizerte ve Sûs'ta inşa edilen ribâtlar Ağlebîler tarafından kullanılmıştır. Bunların içinde en iyi durumda günümüze ulaşabilen Sûs'taki ribât, köşelerinde ve her duvar bölümünün ortasında bulunan yarım daire biçiminde kulelerle takviye edilmiş kare planlı bir bina olup dörtgen bir iç avlunun etrafında teşekkül eden iç bölümlerden meydana gelmiştir. Girişi güneydoğu istikametinde olan bina 821 tarihinde tamamlanmıştır (bk. SÛS RİBÂTI).

2. Mahallî Devletler Dönemi (909-1152). Âbidevî bir görünüm, sade, vakur

bir ifade biçiminin mevcut olduğu bu dönem mimarisinin en güzel örneklerini Fâtımîler yaptırmıştır. Daha sonraları Mısır'da inşa edecekleri muhteşem mimari eserlerin habercisi olan Mehdiye Ulucamii 916'da tamamlanmış olup bölgenin en dikkat çekici eserlerinden biridir. Şiî İsmâilî mezhebinden olan Fâtımîler'in, bir bakıma Sünnî Mâlikî Kayrevan'da Ağlebî idaresi esnasında yaptırılan Kayrevan Ulucamii'ne karşı kendi güçlerini ispat etmek için inşa ettirdikleri Mehdiye Ulucamii, Fâtımî imamlarının Kayrevan'ı terkederek yeni başşehirleri Mehdiye'yi kurmalarından sonra yapılmıştır. Ana hatlarıyla Kayrevan Ulucamii'nin plan özelliklerini sürdüren Mehdiye Ulucamii'nin en belirgin özelliği, dışarıya doğru çıkıntı yapan bir zafer takı görüntüsüne sahip cümle kapısı ve bu kapının bulunduğu dış cephenin iki köşesinde yer alan minareleridir. Ağlebî camileri ve diğer Mağrib camilerinin minarelerinden tamamen farklı bir hususiyet gösteren bu minareler, Mısır'da inşa edilen Fâtımî eserlerinde görülmekle beraber Mağrib mimarisinde tekrarlanmamış ve sadece Fâtımî mimarisine dahil bir özellik olarak kalmıştır. Mahallî devletler döneminde yapılan eserlerin önemli bir kısmı büyük saray, kale ve şehir harabeleri şeklinde günümüze ulaşmıştır. Hem dinî hem sivil hem de askerî mimari elemanların bir arada bulunduğu külliyeler halinde teşekkül eden eserlerin harabeleri Fâtımîler ve onların müttefiki olarak Kuzey Afrika'yı yöneten Zîrîler ve Zîrîler'in bir kolu olan Hammâdîler'in sanatı hakkında önemli fikirler vermektedir. Bu harabelerde yapılan arkeolojik çalışmalar sayesinde devrin mimarisi ve hayat tarzına dair değerli bilgiler elde edilmiştir. Fâtımî, Zîrî ve Hammâdî yerleşmeleri arasında hiç şüphesiz en önemli olanlar, Tunus'ta Fâtımîler'den kalan Mehdiye ve Mansûriye şehirleriyle Libya'daki Ecdâbiye harabeleri, Zîrîler'in Asîr Sarayı ve Hammâdîler'in Kal'atü Benî Hammâd harabeleridir. Asîr sarayı, özellikle Mehdiye Ulucamii cümle kapısının teşkilâtını hatırlatan giriş kapısıyla olduğu kadar giriş kapısıyla aynı eksen üzerinde bulunan ve yatay uzun dikdörtgen bir kabul salonuyla irtibat kurulan, üç tarafı nişli ve üstü kubbeyle örtülü taht odasının teşkilâtıyla hemen dikkat çekmektedir. Dikdörtgen plana sahip olan saray (X. yüzyıl ikinci yarısı), iç avlu etrafında oluşmuş bir merkezî kısım ve bunun iki tarafında bulunan kanatlardan meydana gelmiştir. Kanatlar da kendi içlerinde küçük avlular etrafında şekillenmiştir. Kuzey tarafında bulunan taht odası ana saray bünyesinin dışına taşırılarak dışarıdan belli olacak şekilde inşa edilmiştir. Hammâdîler'in iskân merkezi

Kal‘atü Benî Hammâd bir kule, çeşitli saraylar, âbidevî bir mimariye sahip olan cami gibi kısımlardan oluşmuş ağır tahkimatlı küçük bir şehirdir. Bu şehir içinde yer alan Dârülbahr Sarayı revaklı avluları, idarî ve özel hayata ayrılmış kısımları, hamam ve sarnıcıyla bir külliye teşkil etmektedir. Asîr Sarayı'ndan farklı olarak daha mahallî hususiyetler gösteren bu saray ve Kal‘atü Benî Hammâd'ın diğer bölümleri içinde bilhassa camide Mağrib mimarisinin özellikleri hâkim durumdadır. Planıyla tipik bir Mağrib camisi hususiyetini gösteren yapıda 25 m. yükseklikteki minare Fas'la çok yakın bir irtibatın varlığına işaret eder.

3. Murâbıtlar ve Muvahhidler Dönemi (1056-1269). Berberî asıllı bu iki devletin idaresi altında Mağrib sanatı en tipik eserlerini vermiştir. Bu devirde Endülüs'ün de Murâbıtlar'ın idaresine girmesiyle Mağrib hem sanat hem kültür bakımından Endülüs'le tam bir irtibat kurmuştur. Murâbıtlar devrinde (1056-1146) başlayan bu anlayış bazı ufak değişikliklere rağmen büyük ölçüde Muvahhidler (1130-1269) tarafından da kabul edilmiştir. Murâbıt ve Muvahhidler'in sade, vakur tezyinatla göz dolduran ve yalnız mimari unsurlarla sağlanan bir süslemeyle yetinen anlayışları bütün Mağrib mimarisinin temelini oluşturmuştur. Bu mimarinin merkezi de bu devirden itibaren Fas olmuştur. Kaburga kemerli kubbeler, atnalı veya yuvarlak kemerler, mukarnaslı dirsekler ve çok dilimli kemer şekillendirmeleriyle birlikte bitkisel stuko tezyinat, kare planlı yüksek minareler ve heybetli kapılar bu devir mimarisi için belirleyici unsurlardır. Özellikle devâsâ ölçülerdeki minareler Mağrib mimarisi için karakteristik bir biçim almıştır. Endülüs mimarisi ve bilhassa Kurtuba Ulucamii'nden derin tesirler alan Murâbıt ve Muvahhid mimarisi Kayrevan Ulucamii'nde ortaya çıkan planla da irtibatını koparmamıştır. Murâbıt mimarisinin en önemli camilerinden olan Tilimsân Ulucamii'nin inşasına şehrin kurucusu Yûsuf b. Tâşfîn tarafından 475'te (1082) başlanmış ve cami, Ali b. Yûsuf'un 530 (1136) yılında yaptırdığı ilâvelerle ana görünümünü almıştır. XIII. yüzyılda avlu ve minare eklenmiştir. Plan itibariyle Kurtuba Ulucamii II. Hakem bölümünü hatırlatan cami, mihrap istikametine dik uzayan neflere sahip olup ortadaki nefin mihrap önünde ve avlu istikametinde iki kubbesi bulunmaktadır. Kaburga kemerli kubbeler çift kubbe şeklinde yapılmış ve dış kubbe pencereli olarak inşa edilmiştir. İç kubbe zengin bir stuko tezyinata sahip olup mihrap önündeki maksûre kısmının etkisini arttırmaktadır. Kubbeler dışında kalan bölümlerde çatı geniş orta nefte at nalı ve yanlarda yuvarlak

kemerler tarafından taşınan oymalı dirsekler üzerinde yükselen kirişlere oturmaktadır. Minaresi XIII. yüzyıldan kalma olan caminin avlusu daha eski örneklere göre küçük olup üç dört nefli revaklarla çevrilidir. Bu tipin başka bir örneği olan Cezayir Ulucamii 1096'da tamamlanmıştır. Mihrap istikametine dik olarak uzayan nefli camide kubbe bulunmamaktadır. Diğer bir Murâbıt devri eseri olan Fas'taki Karaviyyîn Camii, Fas'ın olduğu kadar bütün Mağrib'in en güzide eserlerinden biri olup dinî ilimlerin tahsil edildiği bir medrese olması bakımından önemlidir (bk. KARAVİYYÎN CAMİİ). Bir çeşme olarak yapıldığı düşünülen Merakeş'teki Kubbetü'l-Berûdiyyîn'in, Ali b. Yûsuf tarafından 514'te (1120) inşa ettirilen Merakeş Cuma Camii ile irtibatı bulunan bir bina olması mümkündür. Dikdörtgen planlı ve kubbeli bu küçük yapı kubbesinin teşkilâtı, mimari unsurların kullanılışı ve tezyinata dönük hususiyetleriyle Murâbıt mimarisi için değerli bir örnek teşkil etmektedir. Cami bugün mevcut değildir. Murâbıt devri askerî mimarisi için XI. yüzyıla tarihlenen Fas civarındaki Amargu Kalesi ile Endülüs'te Mürsiye'deki (Murcia) Monteagudo Şatosu'nu zikretmek mümkündür.

Muvahhidler'in sadeliğe önem veren anlayışlarını en iyi biçimde aksettiren Tinmâl Ulucamii 1153-1154'te Abdülmü'min el-Kûmî tarafından tamamlanmıştır. Kayrevan ve Mehdiye ulucamilerini hatırlatan özellikler gösteren yapı, mihrap duvarına paralel bir nefle buna dikey olarak uzayan dokuz neften oluşan bir plana sahiptir. Bunlardan ortadaki ve iki yan uçtaki nefler diğerlerinden daha geniş olup kıble yönünde yatay nefle kesişmektedir. Neflerin kesiştiği bu kısımlarda mukarnaslı tonozlar görülmektedir. Harap durumda olan caminin diğer kısımlarındaki örtü sistemi yıkılmıştır. Girişleri yanlarda olan caminin dörtgen planlı minaresi değişik bir konumda olup mihrabın tam üstünde bulunmaktadır. Endülüs özellikleri gösteren mihrap sekiz kenarlı ve kemeri at nalı biçimindedir. Avluda yalnızca iki yanda iki sıralı revaklar yer almaktadır. Muvahhid mimarisinin en meşhur eseri Merakeş'teki Kütübiyye Camii ve bu caminin minaresidir. Muvahhid Halifesi Abdülmü'min el-Kûmî tarafından 552 (1157) ve 553 (1158) yıllarında yaptırılan iki bitişik camiden kuzeydeki ortadan kalkmış, güneydeki günümüze ulaşmıştır (bk. KÜTÜBİYYE CAMİİ). 567-572 (1171-1176) yılları arasında Ebû Ya'kūb Yûsuf b. Abdülmü'min tarafından yaptırılan İşbîliye Ulucamii ve daha sonra Ebû Yûsuf el-Mansûr devrinde tamamlanan minaresi Melviye (Giralda)

Muvahhid sanatının en güzel örneklerinden olmakla beraber Endülüs sanatı içinde kalmaktadır. İslâm âleminin en büyük camilerinden biri olarak planlanan, fakat tamamlanamadan kalan Rabat'taki Hassân Camii Muvahhidler'in mimari anlayışı hakkında önemli fikir veren bir eserdir. Ebû Yûsuf el-Mansûr'un 587 (1191) yılında yapımını başlattığı cami 595'te (1199) onun ölümüyle yarım kalmıştır. 139 × 183 m. ölçülerindeki bir sahayı kaplayan camide mihrap duvarına paralel neflerin sayısı üçe çıkarılmış olup yirmi bir dikey nef bu bölüme doğru uzanmaktadır. Ortadaki nef diğerlerinden daha geniştir ve üç yatay nefi keserek mihrap önüne kadar devam etmektedir. Yapıda ibadet mekânının içinde mihraba dik yerleştirilmiş olan yan avlular Mağrib ve İslâm mimarisi için çok değişik bir durum göstermektedir. Dikdörtgen avlunun ucunda mihrapla aynı eksen üzerinde bulunan ve Burcu Hassân diye anılan minare 60 m. yüksekliğiyle tamamlanamadan kalmış olmasına rağmen dikkati çekmektedir. Yine Ebû Yûsuf el-Mansûr tarafından Merakeş'teki Kasba Camii 585-591 (1189-1195) yıllarında inşa ettirilmiştir. Caminin ibadet mekânı, mihraba dik on bir nefle bunları mihrap yönünde kesen yatay bir nefe sahiptir. Yatay nefte maksûre kubbesiyle bunun solunda yer alan ikinci bir kubbe daha vardır. Avlunun ibadet mekânının karşısına gelen revakında mihrapla aynı eksende yer alan bir birimin üzeri de kubbeyle örtülüdür. Muvahhidler devrinde Mağrib mimarisi için önem arzeden örneklerinin başında XII. yüzyılın sonlarına tarihlenen Rabat şehrinin surları ve kapıları gelmektedir. Bâbü'l-Udâye kabartma tezyinatı ve değişik görünümüyle göz alıcı bir eserdir. Rabat'taki Bâbü'r-Ruvâh ve Merakeş'teki Bâb Agnav iki kuleyle müdafaa edilen ve içinde karmaşık bir planı olan müstahkem kapılar olup özellikle kabartma ve mimari unsurlarla meydana getirilmiş tezyinatlarıyla tanınmıştır.

4. Merînîler Dönemi (1196-1465). Bu dönemde daha önceki devrin büyük ve sade binalarından farklı olarak küçük ölçülerde eserler yapılmış olmasına rağmen

çok zengin bir tezyinat benimsenmiştir. Tilimsân yakınlarında Mansûre'de Ebû Ya'kūb Yûsuf tarafından 702 (1303) yılında inşasına başlanan ve ancak otuz yıl sonra tamamlanabilen Mansûre Camii hiç şüphesiz en önemli Merînî camilerinden biridir. Harap durumda olan yapı, mihrap duvarına paralel üç yatay nef ve bu neflere dikey olarak uzanan on üç dik nefli plana

sahiptir. Mihrabın önünde üçer nefin kesiştiği alanda kare bir maksûre vardır. Mihrab ekseni üzerinde 40 m. yükseklikteki minare altında yer alan cümle kapısı ile dikkat çekicidir. Minare üstünde Merînî mimarisi için alışılmış olan zengin çini tezyinatın izlerini gösteren çini parçaları bulunmaktadır. Merînî cami mimarisi için dikkat çekici bir diğer örnek olan Tilimsân yakınlarındaki, Ebü'l-Hasan el-Merînî tarafından inşa edilen Sîdî Bû Medyen Camii (Ubbâd), Sîdî Bû Medyen Türbesi'yle irtibatı bulunan bir eserdir. 739 (1339) tarihli cami mukarnaslı kubbesi, zengin stuko ve çini tezyinatıyla göz doldurmaktadır. Merînî mimarisinin özelliği olan zengin tezyinatın en üst seviyeye çıktığı eserler medreselerdir. Fas'ta çok sayıdaki Merînî medreseleri arasında özellikle ikisi çok meşhurdur. 723-725 (1323-1325) yıllarında Ebû Saîd Osman'ın yaptırdığı Attârîn Medresesi, içindeki mescidi ve revaklı avlusuyla Mağrib medreselerinin en güzel örneklerinden olup ihtişamlı tezyinatı, oyma ahşap çatısı ve bronz kapı kanatlarıyla eşsizdir. Merînî mimarisinin olduğu kadar Mağrib mimarisinin de baş eserlerinden olan Bû İnâniyye Medresesi de en güzel örneklerdendir. 751-756 (1350-1355) yıllarında Ebû İnân el-Merînî tarafından inşa ettirilen medrese geniş bir avlu etrafında teşekkül etmiş bir plana sahiptir. Kıble tarafında bulunan mescid beş kemerle kıble duvarına paralel iki nefe ayrılmıştır. Önünden geçen bir su kanalı ile mescid avlunun bütünlüğüne çok değişik bir biçimde katılmaktadır. Su kanalı ve havuzuyla tam bir Endülüs havası taşıyan mermer kaplamalı avlunun yanlarında oymalı paravanlar ve kapılarla gizlenmiş öğrenci odaları, yan kısımların ortasında sağ ve solda olmak üzere iki dershane mevcuttur. Bu dershanelerin üstü kaburga kemerli ahşap kubbelerle örtülüdür. Çini, stuko, mermer ve ahşap malzemeyle yapılan, mukarnaslı ve değişik kabartma desenlerin hâkim olduğu medrese aynı zamanda cuma camisi olarak da kullanılmak üzere inşa edilmiştir. Günümüze çok sayıda örneği gelen Merînî türbelerinden en önemli ve değişik olanı hükümdarların türbelerini ihtiva eden Şellâh Külliyesi'dir. Ebû Ya'kūb Yûsuf'un vefatının ardından 710'da (1310) yapımına başlanan külliye, Ebü'l-Hasan el-Mansûr-Billâh tarafından 739 (1338-39) yılında tamamlanmıştır. İslâm mimarisi içinde bu tür türbe teşkilâtlarının en değişik örneklerinden biri olan eser bir zâviye, iki cami, minareler ve defin için ayrılmış değişik bölümlerden meydana gelmiş olup hariçten ağır bir askerî tahkimata sahip duvarlarla çevrelenmiştir. Külliyenin dışarıyla irtibatını sağlayan kapı da Mağrib askerî mimarisinin özelliklerini taşımaktadır ve heybetli iki yuvarlak kule arasında yer alan

sivri kemerli bir giriş olarak yapılmıştır. Merînî askerî mimarisi için fikir verebilecek olan bu külliyeden başka en güzel örnek olarak Fas'taki Bâbü'l-Mahzen'i zikretmek mümkündür.

5. XVI. Yüzyıl ve Sonrası. XVI. yüzyıl başlarından itibaren Mağrib İslâm sanatı iki bölgeye ayrılmıştır. Bunlardan biri, 1511'den itibaren 1830 yıllarına kadar Osmanlı idaresi altında kalan Libya, Tunus ve Cezayir'deki mahallî anlayışla Osmanlı anlayışının teması neticesinde ortaya çıkan sanat çevresidir. Diğeri ise bu çevrenin dışında daha batıda kalan ve Endülüs etkileriyle kendi geleneksel anlayışını devam ettiren Fas'tır. Fas'ta yapılan bazı eserler bu devrin temsilcisi olarak gösterilebilir. Fas, XVI. yüzyıldan başlayarak önce Sa'dî şerifleri ve ardından Filâliyye (Aleviyye) hânedanı tarafından yönetilmiştir. Sa'dî şerifleri devri mimari faaliyeti içinde en dikkat çekenlerden biri, Karaviyyîn Camii avlusuna eklenen ve Benî Ahmer devri Endülüs sanatının takipçisi olan iki köşk ve kanallarla bağlı havuz teşkilâtıdır. Bunun dışında, 972 (1564-65) yılında Mevlây Abdullah'ın Merakeş'teki Bin Yûsuf Medresesi'nde gerçekleştirdiği tâdilât ve tamirat önemlidir. Bu esnada yapılan oyma stuko ve çini mozaik süslemeler Merînî anlayışı ile Endülüs sanat üslûbunu takip etmektedir. Aynı anlayışı gösteren tezyinatıyla göz dolduran Sa'dîler Türbesi (Darîhu's-Sa'diyyîn) Sa'dî şerifleri devrinin en önemli eserlerinden biri olup Merakeş'te bulunmaktadır ve 986 (1578) tarihli Muhammed eş-Şeyh ile Ahmed el-Mansûr tarafından yaptırılan türbeden gelişen bir külliyedir. On iki sütunlu türbe mekânı ve ona bağlı mescidden meydana gelen ikinci bölüm 1012 (1603) yılında tamamlanmış olup zengin ahşap, çini ve stuko tezyinatıyla göz doldurmaktadır.

Aleviyye hânedanı sanatı için fikir verebilecek mimari eserlerin başında Mevlây İsmâil'in başşehri Miknâs'ta bulunan yapılar gelmektedir. Ağır bir askerî tahkimata sahip üç kat surla çevrili şehrin kapıları ve içinde bulunan saray önemlidir. Şehir dahilinde ayrıca bir cami ve Mevlây İsmâil'in türbesi mevcut olup şehir depoları, ahırları, garnizon mahalleri, hapishaneleri ve geniş bahçeleriyle bir bütün teşkil etmektedir. Camide çini ve stuko tezyinat dikkat çekicidir. Şehir, XVII. yüzyılın sonundan XVIII. yüzyılın başlarına kadar devam eden bir sürede meydana gelmiştir.

Osmanlı idaresi altında gelişen Mağrib eserleri arasında, 1613-1631

yıllarında Hammûde Paşa tarafından yaptırılan Kayrevan'daki Sîdî Sâhib Türbesi'yle Tunus'taki 1655 tarihli Hammûde Paşa Camii ve Türbesi dikkat çekicidir. Cami harimi mihraba dik yedi nefli olup bunlar mihrap önünde yatay bir nefle kesilmiştir. Türbe kare planlı ve sivri çatılıdır (bk. HAMMÛDE PAŞA CAMİİ ve TÜRBESİ). Tunus'ta Osmanlı devri eserleri arasında önemli bir yeri olan diğer bir yapı da 1086 (1675) tarihli Sîdî Mahrez Camii'dir (bk. SÎDÎ MAHREZ CAMİİ). Cezayir'de bulunan

Dalyan Camii mahallî anlayışla Osmanlı sanatının bir arada bulunduğu önemli eserlerdendir. Mihrap istikametine dikey uzanan üç bölümden meydana gelen caminin mihrap önündeki bölümden önceki orta kısmının üstünü Osmanlı tipi bir kubbe örtmektedir. Caminin minaresi tamamen mahallî görünüştedir.

Mimari Tezyinat ve Küçük El Sanatları. Mağrib mimarisinin tezyinat anlayışı, mahallî anlayışın Tunus üzerinden Abbâsî mimarisinin tezyinatıyla ve Endülüs mimarisinin kendi tezyinî anlayışından tesir aldığı bir çevrede meydana gelmiştir. Mağrib mimarisinin tercih ettiği tezyinî unsurlar için kullanılan malzeme genellikle stuko ve taş oymalardır. Bunların ardından ahşap malzemenin boyalı ve kakmalı oymalarla kullanıldığı görülmektedir. Diğer bir tezyinî malzeme olarak çiniler erken devirde daha sınırlı biçimde kullanılırken ikinci devirde büyük bir önem ve yaygınlık kazanmış, Mağrib mimarisinin stukoyla birlikte en çok kullanılan tezyinî malzemesi haline gelmiştir. Mağrib mimari geleneğini sürdüren çevrelerde bugün dahi çini önemini korumaktadır. Mimari tezyinatı iki devrede ele almak mümkündür: Merînî devrine kadar geçen süre (VIII-XIII. yüzyıllar), Merînîler devri ve onları takip eden dönem (XIII. yüzyıldan sonra). İlk devrin en önemli temsilcilerinden olan Ağlebî mimarisi genel olarak sade ve süssüz ihtişamlı dış cepheler, mihrap, minber ve maksûre kısmında ağırlık taşıyan taş, stuko, çini, ahşap oyma ve kabartma tezyinatıyla dikkat çeken eserlerle temsil edilmektedir. Ayrıca at nalı biçimi ve çok dilimli kemerlerin kullanımıyla mimari tezyinat zenginleştirilmiştir. Ağlebî mimarisinin de kabul ettiği sade dış cepheler ve bina içinde mihrabın önemini belirtmek için bu kesimde tezyinatın ağırlık taşıması bütün Mağrib mimarisinin tercih ettiği bir husus olmuştur. Bu durum Fâtımî, Zîrî ve Hammâdî anlayışında da kendini göstermiş olup sade, vakur dış cephelerde dikine uzayan at nalı veya yuvarlak kemerli nişlerin kullanımıyla dikkat çeken yeni bir anlayış

doğmuştur. Fâtımîler ve müttefiklerinin mimari anlayışına hâkim olan en dikkat çekici husus zafer takı biçiminde cümle kapılarında kendini göstermiştir. Mağrib mimari anlayışının sadeliğe önem veren tavrı Murâbıtlar ve Muvahhidler devrinde en üst seviyesine çıkmıştır. Murâbıt mimarisi için daha zengin olan tezyinî hususiyetler, Muvahhidler'in "geniş tezyinat" (geniş stil) olarak adlandırılan geniş mimari elemanların kullanılmasıyla sağlanan süslemesiyle yer değiştirmiştir. Murâbıt mimarisinde lüks stuko tezyinat maksûre kubbelerinde kaburga tonozlarla birlikte yer alırken Endülüs'ten alındığı belli olan mukarnaslı kubbeler de mimariye girmiştir. Bunun dışında, at nalı veya sivri uçlu kemerlerin yuvarlak kemerlerle birlikte kullanıldığı binaların dış cephelerinde aynı tip kemerlerin tezyinî olarak kullanımı yaygınlaşmış, bu tip kemerlere sahip pencereler ve nişler görülmeye başlanmıştır. Mimari elemanların tezyinî hususiyet kazanarak binaların bütün süslemesine temel teşkil etmesi özellikle Muvahhidler tarafından teşvik edilmiş ve dış cephelerde kapılar ve pencerelerin etrafında olduğu gibi devâsâ minarelerin cephelerinde de kendini göstermiştir.

Mağrib mimarisinin tezyinî bakımdan ikinci dönemi Merînîler'le başlamıştır. Tamamen Endülüs'ün muhteşem tezyinî malzemeleri ve bu malzemelere biçim veren anlayışına açılan Merînî eserleri mukarnaslı ve kaburga tonozlu kubbelerden başka avlu cepheleri, oda içleri ve diğer mimari bölümlere yayılan stuko ve çini tezyinatıyla göz alıcı bir hususiyet kazanırken ahşap oyma örtü sistemlerindeki zengin boya, kakma ve madenî kaplama unsurlar da çoğalmıştır. Mukarnasın tezyinî eleman olarak hâkim bir unsur olduğu bu dönemde oyma stukolar ve sırlı mozaik çiniler gösterişli mekân teşekkülüne sebep olmuştur. Bu zenginlik ve lüksün tezyinata hâkim olduğu anlayış Sa'dî şerifleri ve Aleviyye devirlerinde de mevcut olup halen varlığını devam ettirmektedir. Fas merkezli bu sanat muhitleri dışında kalan Osmanlı idaresindeki bölgelerde de çok renkli tezyinî unsurlara duyulan alâka kendini göstermiş olup özellikle renkli mermer ve çinilerin kullanıldığı eserlerle temsil edilen bir tezyinat hâkimiyetini sürdürmüştür.

Mağrib'de el sanatları sahasında önemli bir faaliyet ve aynı zamanda önemli bir alâka mevcuttur. Fas'ta görüldüğü gibi şehirlerde yaşayanlarla bedevî hayat süren kabilelerin el sanatları kendine has nitelikler

taşımaktadır. Bu durum bütün Mağrib el sanatları için geçerlidir. Tarih boyunca Mağrib el sanatları bu medenî ve bedevî cemaatlerin arz ve taleplerine cevap verecek bir temayüle sahip olmuştur. Mahallî Berberî ruhunun hâkim olduğu bedevî eserleriyle Endülüs sanatının derin etkilerini taşıyan şehirli sanatkârların yaptığı eserler bu farklı temayülleri çok güzel yansıtmaktadır. Özellikle Fas'ta çinicilik önemli bir faaliyet alanı bulmuştur. Endülüs'teki atölyelerde geliştirilen çinicilik daha sonra Fas'ı etkilemiştir. Yeşil rengin genel olarak hâkim olduğu çok renkli mozaik ve karo çinilerle süslü binalar bu çevrenin alışılmış geleneksel ruhunu aksettirir. Çiniciliğe bağlı olarak gelişen seramik ve çömlekçilik önemli ölçüde Endülüs'le irtibatlı olup Suriye, Irak, İran ve Mısır'da yapılmış olanlardan da etkiler almış bulunmaktadır. Fakat mahallî anlayış bütün tesirleri birleştiren en önemli âmil olarak mevcudiyetini göstermektedir. Beyaz, mavi, yeşil ve kahverengi gibi renklerin hâkim olduğu seramik eserlerin en tanınmışları beyaz üzerine mavi renkte yapılmış olup geometrik ve bitkisel desenlerle yazı, işaret ve şekillerin bulunduğu örneklerdir. Dokumalar, halılar ve kilimlerle birlikte tanınmış sanat kollarından biri de sepetçilik olmuştur. Madenî el sanatları içinde bilhassa kuyumculuk çok gelişmiştir. Ahşap oymacılık ve mobilyacılığın da önem taşıdığı Mağrib el sanatlarının en meşhurlarından biri de dericilik olup özellikle kunduracılığıyla Fas büyük bir övgü kazanmıştır. Mağrib sanat ve kültür mirasının bugünkü sahipleri olan Fas, Cezayir, Tunus ve Libya, bağımsız devletler olarak sanat miraslarıyla irtibatlarını sürdürmelerine rağmen dış dünyaya açık canlı bir sanat faaliyetini desteklemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

W. - G. Marçais, Les monuments arabes de Tlemcen, Paris 1902; J. de la Nezière, Monuments mauresques du Maroc, Paris 1924; H. Terrasse, Art hispano-mauresque, Paris 1932; a.mlf., "Le reviviscence de l'acanthe dans l'art hispano-mauresque sous les almoravids", al-Andalus, sy. 26, Madrid 1961, s. 426-435; H. Basset - H. Terrasse, Sanctuaires et forteresses almohades, Paris 1932; L. T. Balbas, Arte Almodade, Arte Nazri, Arte

Mudejar, Madrid 1949, tür.yer.; a.mlf., “Nuevas perspectivas sobre el arte bajo el dominio de los almoravides”, al-Andalus, sy. 18, Madrid 1952, s. 411-424; G. Marçais, L’architecture musulmane d’occident: Tunisie, Algérie, Maroc, Espagne, Sicilie, Paris 1955; a.mlf., Architecture de l’Ifraqiye, Paris 1966; J. D. Hoag, Western Islamic Architecture, New York 1963; M. Sijelmassi, Les arts traditionnelles au Maroc, Paris 1974; D. T. Rice, Islamic Art, London 1975, tür.yer.; D. Hill, Islamic Architecture in North Africa, London 1976, s. 40-69, 91-134; A. Hutt, Islamic Architecture: North Africa, London 1977; G. Mitchell, Architecture of the Islamic World, London 1984, tür.yer.; O. Grabar, İslam Sanatının Oluşumu (trc. Nuran Yavuz), İstanbul 1988, tür.yer.; M. Muhammed Kahlâvî, Mesâcidü’l-Maġrib ve’l-Endelüs fî ʿaṣri’l-Muvaḥḥidîn, Kahire, ts.; M. S. Dimand, “Studies in Islamic Ornament”, AI, IV (1937), s. 293-337; E. Lambert, “L’art de l’Islam occidental”, Annales de l’universite de Paris, XXIII, Paris 1953, s. 383-393; J. M. Bloom, “The Origins of Fatimid Art”, Muqarnas, III, Leiden 1985, s. 20-38.

A. Engin Beksaç

MAĞRİBÎ, Ahmed Kehattû

(أحمد كهطّو مغربي)

(ö. 849/1445)

Hindistanlı mutasavvıf.

737'de (1336) Delhi'de varlıklı bir ailenin çocuğu olarak doğdu. Menkıbeye göre henüz dört yaşında iken âniden çıkan bir fırtına yüzünden yolunu kaybetmiş, tüccarlar tarafından bulunarak silsilesi Medyeniyye tarikatının kurucusu Ebû Medyen'e ulaşan Baba İshâk-ı Mağribî adlı bir şeyhin dergâhına getirilmiş, bu dergâhta eğitim görerek büyümüş, on iki yaşlarında Delhi'ye yaptığı bir ziyaret es-nasında kardeşleri onu tanıyarak kendisini götürmek istemiş, ancak Ahmed bunu kabul etmemiştir.

Mağribî yirmi beş yaşına gelince Baba İshak tarafından halife tayin edildi. 776'da (1374-75) şeyhinin ölümü üzerine onun yerine geçti ve kırk gün inzivâya çekildikten sonra Delhi'deki Hân-ı Cihân Camii'ne yerleşti. On iki yıl boyunca zâhidâne bir hayat sürdü ve arkasından hacca gitti. Hac dönüşü Irak ve İran'a uğradı. 800 (1398) yılında Timur ordusu Delhi'ye saldırdığında müridleriyle birlikte bir eve hapsedildiyse de Timur tarafından serbest bırakıldı. Mağribî Timur'dan büyük saygı gördü, daha sonra onunla birlikte Semerkant'a gitti. Gucerât'a dönmeden önce Horasan'ı ziyaret etti. Hindistan dönüşünde Serhîz şehrine yerleşti. Gucerât'ta bağımsız bir devlet kuran Sultan Muzaffer Şah kendisine iltifatta bulunarak müridi oldu. Sultanın yaptığı bağışların çok büyük miktarlara ulaştığı, şeyhin bunların dağıtılması için özel bir kişiyi görevlendirdiği kaydedilmektedir. Muzaffer Şah'ın ölümü üzerine yerine geçen Ahmed Şah ve onun ardından Muhammed Şah da Mağribî'ye mürid oldu. Mağribî ileri bir yaşta Serhîz'de vefat etti. Kabri üzerinde Muhammed Şah'ın (1442-1451) inşasına başladığı türbe ve cami Kutbüddin Ahmed Şah zamanında (1451-1458) tamamlanmış, ayrıca bir imarethâne yaptırılmıştır.

Semâı seven ve semâ meclislerine katılan Mağribî'nin semâın şeriata aykırı

olup olmadığı hususunda Horasanlı âlimlerle yaptığı bir tartışmada onları ikna ettiği, bizzat kendisinin semâ meclislerinde kavalla Hindular'ın "doha"larını icra ettiği, bununla beraber Hindular'a karşı bir husumeti bulunduğu nakledilmektedir. Mağribî'nin Farsça sözleri ve menkıbeleri bir müridi tarafından Melfûẓât-ı Aḥmed-i Maġribî adı altında bir eserde toplanmıştır (Storey, 1/2, s. 953). Aynı zamanda bir şair olan Mağribî'nin Melfûẓât'ta bazı şiirleri yer almaktadır. Ahmed Şah'a sunduğu bir risâleyi Ebû Hâmid b. İbrâhim Şerḥ-i Risâle adıyla şerhetmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Fazl el-Allâmî, Âʾīn-i Akbarî (trc. H. Blochmann), Delhi 1989, III, 413; Abdülkādir el-Bedâûnî, Muntakhabu't-tawārīkh (trc. G. S. A. Ranking), Delhi 1986, I, 357-358; Cihângîr, The Tūzuk-i Jahāngīrī: Memoirs of Jhāngīr (trc. A. Rogers, ed. H. Beveridge), New Delhi 1978, I, 428; Storey, Persian Literature, I/2, s. 952-953; T. W. Beale, An Oriental Biographical Dictionary, Millwood 1980, s. 41; A. Schimmel, Islam in the Indian Subcontinent, Leiden 1980, s. 66; S. Athar Abbas Rizvi, A History of Sufism in India, New Delhi 1986, I, 404-408; Zuhûrü'l-Hasan Şârib, Ḫumḫâne-i Taṣavvuf, Lahor 1988, s. 275-279; Z. A. Desai, "The Major Dargahs of Ahmadabad", Muslim Shrines in India (ed. C. W. Troll), New Delhi 1989, s. 80-81; B. Lawrance, "Maghribī", EI² (İng.), V, 1209-1210; K. A. Nizami, "Aḥmad Khattū", EIr., I, 649-650.

Rıza Kurtuluş

MAĞRİBÎ, Molla Muhammed

(bk. ŞÎRİN MAĞRİBÎ).

MAĞRİBÎLER

(بنو المغربي)

IV-V. (X-XI.) yüzyıllarda vezir, kâtip ve müdebbir olarak çeşitli İslâm hânedanlarının hizmetinde bulunan bir aile.

Fars kökenli ve Şiî olan ailenin Mağribîler (Benü'l-Mağribî) olarak adlandırılmasının sebebi, atalarından Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Yûsuf'un, Abbâsî Devleti'nin batı bölgelerinin haracının toplanmasından sorumlu Dîvânü'l-mağrib'de görev yapmış olmasıdır. Onun, Basra'dan Bağdat'a gelerek Dîvânü'l-mağrib'de vazife almasının dışında hayatı hakkında bilgi yoktur. Bu divan Abbâsî Halifesi Müktefî-Billâh döneminde (902-908) ortaya çıktığından Ebü'l-Hasan'ın Müktefî-Billâh'ın veya ondan sonraki halifelerin hizmetinde bulunduğu söylenebilir (İbnü'l-Adîm, Buġyetü'ṭ-ṭaleb, VI, 2532, 2535; Makrîzî, II, 157).

Mağribîler'in Ebü'l-Hasan'dan sonraki tanınmış simaları şunlardır: Ebü'l-Kāsım Hüseyin b. Ali (ö. 354/965'ten sonra). Babası Ebü'l-Hasan Ali'nin görev yaptığı Bağdat'ta doğdu. Burada çeşitli idarî görevde bulundu. Dönemin Abbâsî sarayının en etkin şahsiyeti olan Muhammed b. Yâkūt'un emrinde müdebbir olarak çalıştı.

Abbâsîler'in ilk emîrü'l-ümerâsı İbn Râik'in kâtibi Ebû Ali b. Hârûn b. Abdülazîz el-Evâricî'nin kız kardeşiyle evli olmasının da yükselmesinde etkili olduğu düşünülebilir. Nitekim İbn Râik 330 (942) yılında Bağdat'tan kaçmak zorunda kalınca Ebü'l-Kāsım Hüseyin de önce Suriye'ye gitti, burada İhşîdîler'in hizmetine girerek Mısır'a geçti. Bir müddet Mısır'da görev yaptıktan sonra İhşîdî idaresindeki değişikliklerden etkilenen aile Hamdânîler'in hâkimiyetinde bulunan Halep'e göç etti. Ebü'l-Kāsım burada Seyfüddevle'nin kâtibi olarak uzun yıllar görev yaptı. 354'te (965) Bizanslılar'la yapılan anlaşma çerçevesinde müslüman esirlerin serbest bırakılması karşılığında Hamdânîler'in ödeyeceği fidyenin garantisi olarak Bizans topraklarında rehin kalması, onun Seyfüddevle nezdindeki itibarının ne kadar yüksek olduğunu göstermektedir. Ebü'l-Kāsım Hüseyin bu olayın

ardından Halep'te öldü.

Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin (ö. 400/1010). Bağdat'ta doğdu. Babası Hüseyin b. Ali'den sonra Seyfüddevle el-Hamdânî'nin kâtipliğini üstlendi. Bu görevini Sa'düddevle döneminde de sürdürdü. Ancak uzun yıllardan beri Sa'düddevle'yi uğraştıran eski Humus valisi Emîr Ebü'l-Fevâris Bekcûr'un Fâtımîler'le anlaşarak 380 (990) yılında Rakka'da başlattığı isyana katıldı ve bu sırada Bekcûr'a yaptığı tavsiyelerle isyanı bizzat yönlendirdi. 381'de (991) Halep üzerine yürüyen Bekcûr öldürülünce Ebü'l-Hasan Ali Mısır'a kaçarak Fâtımîler'e sığındı. Burada Halife Azîz-Billâh'ın hizmetinde bulundu. 383 (993) yılında Azîz-Billâh tarafından Halep'i Hamdânîler'den almakla görevlendirilen Mengü Tegin kumandasındaki orduyla birlikte müdebbirü'l-ceyş olarak Dımaşk'a gitti. Uzun süre Halep'i kuşatan Fâtımî ordusu, Bizanslılar'ın Hamdânîler'e yardımının yanı sıra Makrîzî'ye göre eski hâmileri Hamdânîler'le para karşılığı anlaşan Ebü'l-Hasan'ın ihaneti sonucunda başarısız olarak Dımaşk'a geri dönmüştü (el-Ḫıṭaṭ, II, 157). Bunun üzerine halife onu görevinden azlederek Mısır'a getirtti. Bu sırada Azîz-Billâh vefat edince (386/996) Ebü'l-Hasan yeni halife Hâkim-Biemrillâh döneminde Fâtımî divanlarında çeşitli görevler üstlendi. Ancak halifenin veziri Mansûr b. Abdûn ve diğer hıristiyan kâtiplerle Mağribîler arasındaki nüfuz mücadelesinden Mağribîler yenilgiye uğradı ve Hâkim-Biemrillâh'ın emriyle Ebü'l-Hasan Ali ile birlikte kardeşi ve çocukları katledildi (Zilkade 400 / Haziran 1010). Benî Mağrib'e yönelik bu katliamdan sadece Ebü'l-Hasan Ali'nin oğlu Ebü'l-Kāsım Hüseyin kurtulabilmiştir.

Ebü'l-Kāsım Hüseyin b. Ali (ö. 418/1027). Vezîr el-Mağribî ve el-Kâmil zü'l-vizâreteyn lakaplarıyla bilinen ve Mağribî ailesinin en meşhur siması olan Ebü'l-Kāsım Hüseyin, Zilhicce 370'te (Haziran 981) babası Ebü'l-Hasan Ali'nin görev yaptığı Halep'te doğdu. Dil, edebiyat, cebir, hesap ve ilm-i nücûma kabiliyeti yanında iyi bir şair ve edip olan Ebü'l-Kāsım yazısının güzelliğiyle de dikkat çekiyordu. Nitekim Fâtımî Devleti'ne bağlı divanlarda önemli bir göreve getirildi. Ailesi Fâtımî Halifesi Hâkim-Biemrillâh tarafından öldürülünce Mısır'dan kaçarak Filistin'e gitti ve Cerrâhî kabilesi reisinin oğlu Hassân b. Müferric b. Dağfel et-Tâî'ye sığındı (400/1010). Hassân'ı ve daha sonra gittiği Mekke'de Şerîf Ebü'l-Fütûh el-Mûsevî'yi Fâtımî halifesine karşı kışkırttı. Böylece Mekke'de ve Benî

Cerrâh'ın hâkim olduğu bölgelerde hutbe Râşid-Billâh lakabını alan Mekke şerifi adına okundu (402/1011-12). Hâkim-Biemrillâh tarafından bunlar tekrar itaat altına alınınca Ebü'l-Kāsım Irak'a kaçmak zorunda kaldı. Vâsıt'ta Büveyhî Veziri Fahrülmülk'e sığınan Ebü'l-Kāsım, onun ölümünden sonra Musul'a geçerek Ukaylî Emîri Kırvâş b. Mukalled'in ve ardından Meyyâfârikīn'e geçerek Mervânî Emîri Nasrüddevle Ahmed'in hizmetinde kâtiplik ve vezirlik gibi görevlerde bulundu. 415'te (1024) Bağdat'ta kısa bir süre Büveyhî Müşerrifüddevle'nin vezirliğini yaptı. Son yıllarını Mervânîler'in hüküm sürdüğü Meyyâfârikīn'de Nasrüddevle'nin hizmetinde geçiren Ebü'l-Kāsım Ramazan 418'de (Ekim 1027) vefat etti. Ebü'l-Kāsım, siyasetnâme tarzında küçük bir risâle olan Kitâb fi's-siyâse (nşr. Sâmî ed-Dehhân, Dımaşk 1948; nşr. Fuad Abdülmün'im Ahmed, İskenderiye, ts.), İbnü's-Sikkît'in Iṣlâḥu'l-manṭıḳ adlı eserinin muhtasarı olan el-Müneḫḫal: Muḫtaṣaru Iṣlâḥi'l-manṭıḳ (nşr. Cemal Talebe, Beyrut 1415/1994), Edebü'l-ḫavâṣ fi'l-muḫtâr min belâġati ḳabâʾili'l-ʿArab ve aḫbârihâ ve ensâbihâ ve eyyâmihâ (günümüze ulaşan kısmı Hamed el-Câsir tarafından yayımlanmıştır: I, Riyad 1980), el-Înâs bi-(fî)-ʿilmi'l-ensâb (nşr. Hamed el-Câsir, Riyad 1980; İbrâhim Ebyârî, Kahire 1980) adlı eserleri yanında İbn Hişâm'ın es-Sîretü'n-Nebeviyye'sini kısa notlarla şerhetmiş, bu şerh Süheyl Zekkâr tarafından es-Sîretü'n-Nebeviyye li-İbni Hişâm bi-şerḥi'l-Vezîr el-Maġribî ismiyle neşredilmiştir (I-II, Beyrut 1992). Ebü'l-Kāsım'ın tek ciltlik bir Kur'an tefsirinden başka el-Meʾsûr fî milḥi'l-ḫudûr adlı bir eserinin bulunduğu kaydedilir (günümüze ulaşmayan diğer eserleri için bk. el-Müneḫḫal, s.13-18).

BİBLİYOGRAFYA

Vezîr el-Mağribî, Kitâb fi's-siyâse (nşr. Sâmî ed-Dehhân), Dımaşk 1948, neşredenin girişi, s. 9-50; a.mlf., el-Müneḫḫal: Muḫtaṣaru Iṣlâḥi'l-manṭıḳ (nşr. Cemal Talebe), Beyrut 1415/1994, neşredenin girişi, s. 3-40; İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Zekkâr), s. 61-64; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ (ed. D. S. Margoliouth), Kahire 1927, IV, 60-64; V, 424-427; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; İbnü'l-Adîm, Buġyetü'ṭ-ṭaleb (Zekkâr), V, 2239-2240; VI, 2532-2555; ayrıca bk. İndeks; a.mlf., Zübdetü'l-ḥaleb, I, 146, 152; İbn

Hallikân, Vefeyât, II, 172-177; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 157-158; M. Canard, Histoire de la dynastie des hamdanides de Jazira et de Syria, Alger 1951, I/2, s. 687, 695, 699-700, 823-825; Ahmed Ömer ez-Zeylaî, Mekke ve ʿalâḳātühe'l-ḫâriciyye: 301-487 h., Riyad 1401/1981, s. 50-58; T. Bianquis, Damas et La Syrie sous la domination fatımide: 359-468/969-1076, Damas 1986, I-II, bk. İndeks; M. Gil, "The Political History of Jerusalem During the Early Muslim Period", The History of Jerusalem, the Early Muslim Period: 638-1099 (ed. J. Prawer - H. Ben-Shammai), New York 1996, s. 1-37; P. Smoor, "al-Maghribī", EI² (İng.), V, 1210-1212.

Cengiz Tomar

MAHABBET

(bk. MUHABBET).

MAHALLÂTÎ

(bk. AĞA HAN).

MAHALLE

(المحلّة)

Sözlükte “bir yere inmek, konmak, yerleşmek” anlamına gelen hall (halel ve hulûl) kökünden türetilmiş bir mekân ismi olan mahalle kelimesi devamlı veya geçici olarak ikamet etmek için kurulan küçük yerleşim birimlerini ifade eder. Mahalle küçük değişikliklerle diğer İslâm ülkelerinde de aynı anlamda kullanılmıştır.

Tarih. İslâm tarihi kaynaklarında, Mekke’deki ilk yerleşmenin Hz. Peygamber’in dedelerinden Kusay b. Kilâb tarafından Kâbe çevresinde gerçekleştirildiği ve şehirde Kureyşü’l-bitâh ve Kureyşü’z-zevâhir adlı iki mahallenin kurulduğu kaydedilir (Belâzürî, Ensâb, I, 58; XI, 53-54). İslâm’ın ilk yıllarında Mekke’de on iki kadar

mahalle bulunduğu, müslümanların Ebû Tâlib mahallesinde (şi‘bü Ebî Tâlib) kendilerine uygulanan boykot sebebiyle uzun süre sıkıntı içerisinde yaşadıkları, Resûl-i Ekrem Medine’ye hicret ettiği zaman Arap ve yahudi kabilelerinin birbirinden oldukça uzak mahallelerde oturdukları bilinmektedir. Mescidi Nebevî’nin inşa edilmesinden sonra aynı uygulama sürdürülmekle birlikte şehirdeki yerleşme yeniden düzenlendi. Yerleşmenin şehrin içerisinde yoğunlaşmasını önlemek, şehrin güvenliğini sağlamak ve şehirden uzakta oturanların şehir merkeziyle bağlantısını sürekli hâle getirmek için kenar mahalleler bu plana dahil edildi. Ortaçağ’da yoğunlaşan dairevî şehir planıyla uygunluk arzeden ve İlkçağ’lardan beri bilinen dış mahallelerin şehrin bir bölümü olarak tasarlanması sonucunda Medine’deki mahalle sayısı arttı, bu arada bazı eski mahalleler de ortadan kalktı (İbn Şebbe, I, 260-268). Kenar mahallelerin şehrin bir bölümü olarak görülmesi anlayışı sonraki dönemlerde devam etmiş, zaman zaman bu mahallelerde oturanlara başta vergi olmak üzere bazı muafiyetler getirilmiştir (Taberî, IV, 70).

İlk İslâm fetihlerinin ardından fethedilen yerlerde kurulan yeni şehirlerde bir kabileye veya kabileler topluluğuna tahsis edilen mahalleler için hıtta ve

çoğulu olan hıtat kelimeleri kullanılmaya başlandı (bk. HITAT). Başlangıçta askerî amaçlarla kurulan, zaman içerisinde birer dinî, siyasî ve kültürel merkez haline gelen Basra, Kûfe, Fustat ve Kayrevan gibi şehirlerde mahalleler bu şehirlerin ortak unsurları olan cami, dârülimâre ve çarşı ekseninde kabile esasına göre birbirinden ayrı birimler halinde düzenlendi. Meselâ Kûfe'ye yerleştirilen her kabilenin ayrı bir mahallesi vardı. Özellikle Emevîler döneminden itibaren mescid ve mezarlık mahallenin diğer öğeleri olarak ortaya çıktı. Vâsıt'ı Dicle nehrinin iki yakasında kurarak dört mahalleye ayıran Haccâc, şehrin batı yakasındaki mahallelere Arap olmayanların yerleşmesine izin vermedi. Doğu yakasındaki mahallelere ise Buhara ve Mâverâünnehir tarafından getirttiği unsurları yerleştirdi (Halîfe b. Hayyât, s. 239). Benzer bir uygulama Abbâsîler devrinde Sâmerrâ'da yapılmış, Türkler ile Ferganalılar birbirinden ayrı ve uzak mahallelere yerleştirilmiştir (Ya'kūbî, s. 258). Bazı şehirlerde kabilelere ayrılan bölümlerin arasında zamanla sokaklar teşekkül etti, bunlar hem geçit alanı hem de mahalleleri birbirinden ayıran öğeler haline geldi (Cezar, s. 89-90). İlk kurulan İslâm şehirlerinde kabilelerin şehrin farklı yerlerine yerleştirilmesi mahalleye fiziksel ve toplumsal bir birim niteliği kazandırmıştır. İbn Kesîr, bu dönemde mahallenin burada yaşayan insanlara bir yere bağlı olma hissini verdiğine ve bazan insanların mahalleye nisbet edildiğine işaret eder (el-Bidâye, XI, 338). Kabile esasına göre kurulan Basra'nın zamanla küçüldüğü ve iki mahallesinin Arap unsurlara, bir mahallesinin de Arap olmayan unsurlara ait olduğu görülmektedir. Siyasî ve ekonomik tercihler merkeze alınarak kurulan Bağdat'ta ise mahalle ve semtler etnik kökenler ve mesleklere göre teşkil edilmiştir. Şehirlerde bu şekilde gerçekleştirilen yerleşimler belirli bir kimliği olan şehir birimlerinin gelişmesini sağladı. Kabile ve etnik gruplara dayanan bu sistem mahallelerde içtimaî, meslekî ve dinî grupların oluşturulmasıyla devam etti.

Yeni kurulan şehirlerden daha çok eski şehirlerde yeni düzenlemelerin yapıldığı Endülüs'te müslümanların kenar mahallelere yerleştirildiği görülmektedir. IV. (X.) yüzyılda yedi kapıyla dışarıya açılan başşehir Kurtuba'nın (Cordoba) içinde yirmi bir mahalle varken şehrin kenarında çoğunluğunu yerli müslümanların (müvelledûn) oluşturduğu mahallelerin sayısı yirmi birdi. İbn Havkal, Sicilya'da Palermo şehrinde dört mahallenin bulunduğunu ve bunlardan Hâlisâ'nın etrafının surlarla çevrili olduğunu,

daha çok Slav kölelerin (sakālibe) oturduğu mahallenin ise denizden geniş bir duvarla ayrıldığını kaydeder (Ṣûretü'l-arż, s. 119).

Müslümanların idaresi altına giren Ortadoğu'daki tarihî şehirler herhangi bir değişikliğe uğramadan eski düzenlerini ve belirli özelliklerini korurken yeni unsurlarla desteklenerek yeniden yapılandırıldı. Şehirler dinî ve etnik yapılarına göre bazan duvarlarla da ayrılan mahallelere bölündü. Meselâ Dımaşk'ın kuzeydoğusunda hıristiyan, güneydoğusunda yahudi ve batı yakasında müslüman mahalleleri yer alıyordu.

İslâm fetihleri İran ve Türkistan şehirlerinde birtakım değişikliklere sebep oldu, bunun sonucunda İç Asya'da şehirler V. (XI.) yüzyılda belirli bir tipe kavuştu. Sur içine alınan Türkistan şehirleri mahallelere bölünerek her meslek sahibi ayrı bir mahalleye yerleştirildi. Sosyal ve ekonomik şartlar da bu uygulamaya uygun düşmüş, meslek gruplarının ayrı mahallelerde toplanması XI-XII. yüzyıl Türkistan şehirlerinin ayırt edici bir özelliği haline gelmiştir (Cezar, s. 376-378). XIV. yüzyıl seyyahlarından İbn Battûta'nın farklı etnik köken, din ve mesleklere mensup insanların surlarla çevrilmiş mahallerinde yaşadıklarını kaydetmesi (Tuḥfetü'n-nüẓẓâr, I, 394) bu uygulamanın yerleştiğini göstermektedir. İslâm'ın ilk dönemlerinde ve Ortaçağ'da mahallelerin fizikî yapılarının tamamlayıcı unsuru olan kuyuların yerini (İbn Şebbe, I, 152, 159) Osmanlılar'la birlikte mahalle çeşmeleri almıştır.

XI. yüzyılın sonlarından itibaren Türk kavimlerinin Anadolu'ya yerleşmeye başlamasıyla birlikte şehir ve kasabalarda giderek yeni bir yerleşme modeli ortaya çıktı. İlk dönemlerde Bizans'tan intikal eden yerleşim şekli genellikle korunurken zamanla gelişmeye paralel olarak yeni bir yapılanma kendini gösterdi. Yeni nüfusun gelmesiyle birlikte Anadolu'da eski Bizans şehirleri gelişmeye, bu arada yeni şehirler oluşmaya başladı. Bu süreç Anadolu'nun Türkleşmesi ile sonuçlandı.

Sosyal Yapı ve Yönetim. İslâm şehirlerinde mahallelerin oluşmasında dinin önemli bir etken olduğu görülmektedir. Bu bağlamda mahalle, "aynı mescidde ibadet eden cemaatin aileleriyle birlikte yerleştiği şehir kesimi" şeklinde tanımlanmıştır (Ergenç, Osm.Ar., IV [1984], s. 69). Bazı Batılı araştırmacılar, çeşitli dinî ve etnik gruplara göre şehrin bölge ve semtlere

ayrılmasının bir İslâm şehrinin en önemli özelliği olduğunu vurgulamışlardır. Tarihî şehirlerin yanı sıra yeni kurulan Kayrevan ve Vâsıt gibi şehirlerde de gayri müslimlere ait mahalleler vardı. Şehirlerin din unsuruna göre kısım veya mahallelere ayrılması insanların sosyal, ekonomik ve siyasî tercihlerini kendilerinin yaparak ayrı bir yaşama alanı belirlemelerine imkân sağlamıştır. Anadolu'da çeşitli etnik köken ve dinlere mensup insanlar şehirlerde kendi özel mahallelerinde oturuyorlardı. Meselâ Selçuklular döneminde Konya'nın sur içerisindeki alanı Türk ikamet mahalleleri iken gayri müslim mahalleleri sur dışında bulunuyordu (Baykara, s. 46-48). Bununla birlikte müslümanların idaresinde kendi mahallelerinde yaşayan farklı din ve ırktan insanların bulundukları şehirlerde, özellikle de Anadolu'da bu durum hiçbir zaman bir ayırımcılığa dönüşmemiştir. Osmanlı devrinde farklı dinlere mensup insanlar çoğunluğu müslüman olan mahallelerde, meselâ Lübnan, İstanbul ve Bosna'da "komşu"

olarak kendilerine yer bulabilmişlerdir. Osmanlı tahrir kayıtları, bazı Anadolu ve Rumeli şehirlerinde müslüman ve gayri müslim unsurların aynı mahallede oturduklarını açıkça göstermektedir. Bunun dışında bazı meslek grupları kendi mesleklerinin adını taşıyan mahallelerde (Vezneciler, Çıkrıkçılar) oturmuşlardır.

Bazı araştırmacılar tarafından plansız şehirleşme örneği olarak görülen çıkmaz sokaklar yabancıların girişini engellediği gibi mahallede yaşayanların mahremiyet ve güvenliklerinin sağlanmasını da kolaylaştırmaktadır. Toplumsal hayatın bütün ihtiyaçlarının karşılandığı her mahalle çıkmaz sokaklara açılan bir ana caddeyle bölünüyor ve bu cadde sağlam yapılarla kapatılabiliyordu. Mahallelerin duvarla ayrılması usulü müslüman Araplar tarafından İran'a da götürülmüştür (Barthold, s. 23).

Şehirlerin savunmasını kolaylaştırmak maksadıyla yapılan surların yanında mahalle ile semtleri birbirinden ayıran kapılar vardı ve mahalleler bu kapılara göre adlandırılıyordu. Herhangi bir ayaklanma esnasında şehrin diğer mahalleleriyle bağlantısını kesmeyi amaçlayan ve mahalleleri şehir kapılarına göre gruplandırmaya dayanan, Dımaşk, Kahire ve Semerkant ile erken Osmanlı döneminde Kayseri'de örnekleri görülen bu uygulamaya daha önceki dönemde Anadolu'da rastlanmamaktadır (Baykara, s. 49). Bu

bakımdan Anadolu'da mahallenin XIII. yüzyıldan itibaren daha yaygın bir görünüm arzettiği söylenebilir.

Klasik İslâm şehirlerinde ticaret ve ikamet alanları birbirinden ayrılmıştır. Bu durumun genellikle özel ve kamu alanlarının ayrılması ihtiyacından doğduğu ileri sürülmekteyse de aslında bu ayrışma devletin vatandaşlarının günlük hayatlarıyla yakından ilgilenmemesi sonucu ortaya çıkmış, böylece mahalleler muhtar bir hüviyet elde etmiştir. Zira devletin kontrol mekanizması çoğunlukla ticarî alanlarda ve merkezde kendini gösterirken mahalleler kendi işlerini kendileri yerine getirmekte, bu da mahalle halkı arasındaki dayanışmayı arttırmaktaydı.

Osmanlılar'da bazı grupların toplumun bütününden ayrı bir mahalleye kapanmasının onun Osmanlı öncesi İslâm şehirlerinde görüldüğü kadar katı olmadığı, Osmanlı klasik döneminde dinî ve etnik grupların şehirlerde birbirine kapalı cemaatler halinde yaşamadığı bilinmektedir. Öte yandan şehrin ticaret ve sanat kesiminde kendini gösteren mesleki gruplaşmaların mahallelere yansımadığı, bir mahallede boyacı, ekmekçi, berber, kalaycı gibi çeşitli mesleklerden insanların yaşadığı arşiv belgelerinden anlaşılmaktadır.

Mahalleler, Emevîler ve Abbâsîler döneminde "reis" ve "şeyh" adı verilen kimseler tarafından yönetilirdi. Reisler valiler tarafından görevlendiriliyordu, şeyhleri ise hükümet tayin etmiyorsa da onları tanıyordu. Yönetim, bu kişiler sayesinde mahallede bulunan kabileyi denetim altına alarak kontrol ediyor, kabileleri birbirine karşı dengede tutuyordu. Bölgenin meselelerinden haberdar oluyor, kıtlık ve felâket zamanlarında gerekli yardımlar yapılıyor ve şüpheli şahıslar belirlenebiliyordu. Ortaçağ'da özellikle başşehirlerdeki mahallelere bazı özel görevlilerin tahsis edildiği, aşevleri açıldığı vb. sosyal uygulamaların yapıldığı görülmektedir (İbn Kesîr, XII, 136; XIII, 170). 380'de (990) Bağdat mahallelerinde artan hırsızlık olayları üzerine mahalle halkının bir kumandanın emrinde teşkilâtlanarak hırsızlarla mücadele etmeye başladığı kaydedilmektedir (İbn Kesîr, XI, 329). Suriye ve Irak şehirlerinde IV-VI. (X-XII.) yüzyıllarda görülen mahallî milis kuvvetleri ahdâs teşkilâtının yerini IX. (XV.) yüzyılın sonlarına doğru Memlük Devleti'nin zayıflamasına paralel olarak "zuar" adı verilen teşkilât aldı. Özel kıyafetleri

olan gençlerden meydana gelen bu teşkilât üyelerinin mahallenin idaresinde rol oynadıkları ve zaman zaman mahalle halkını merkezî idareye karşı ayaklandırdıkları görülmektedir (Lapidus, s. 153-155).

Osmanlı şehirlerinde mahallenin en önemli özelliği temel yönetim birimi olmasıdır. Vergi yükümlüsü reâyâ tahrir defterlerine ve diğer vergi kayıtlarına bulundukları mahallelere göre ismen yazılmış, oturdukları binaların hangi mahalle sınırları içinde bulunduğu belirlenmiştir. Mahalle halkı birbirine müteselsilen kefildir, yani mahallelerinde meydana gelen bir olayın aydınlığa kavuşturulmasında ve doğan bir zararın karşılanmasında ortaklaşa sorumludur (Ergenç, Osm.Ar., IV [1984], s. 74). Mahallenin tanımı yapılırken bu sosyal durum göz önüne alınmış, genel hatlarıyla "üyelerinin ortak bir mâbedde ibadet ettikleri ve nüfusu yaklaşık 1000 kişiden oluşan yerleşim birimi" olarak belirtilmiştir (Mantran, s. 71). 1871 tarihli Osmanlı vilâyet kanununda mahallelerdeki ev sayısı dikkate alınarak "en az elli hâneden oluşan bir yerleşim birimi" şeklinde tarif edilmiştir (Karpat, IX/3 [1978], s. 248). Ancak bu tanımlar genelleştirilebilecek bir özellik taşımamaktadır. Osmanlı tahrir kayıtlarının incelenmesi, mahalle biriminin belirli bir nüfus ölçüsü içerisine konabilecek derecede kategorileştirmeye izin vermemektedir. Osmanlılar'ın klasik dönemlerinden itibaren mahalle ve köy iktisadî, malî ve idarî yönden kendi içine kapalı en alt yönetim birimini oluşturmuştur. Geleneksel Osmanlı şehirlerindeki mahallenin henüz sınıf ve statü farklarının belirlenmediği fizikî bir mekân niteliğini taşıdığı, bir paşa konağının karşısında bir evkaf kâtibinin küçük bir evinin, bir ilmiye ricalinin konağının yanı başında mahalle suyolcusunun kulübesinin bulunduğu, bu insanların statü farklılıklarına rağmen birbirleriyle konuşup görüştükleri dikkati çekmektedir.

Mahallenin idarî yapı ile bağlantısını sağlayan mahalle görevlilerinin en önemli yardımcıları, Emevîler döneminden itibaren yaygınlaşmaya başlayan mahalle mescidlerinde görev yapan imamlardı. Selçuklular devrinde mahallenin âyan ve ahîleriyle iyi geçinmek zorunda olan imamlar etkinliklerini sürdürüyorlardı. Osmanlılar'da XIX. yüzyılın ilk yarısına kadar müslüman mahallelerinin sorumlu yöneticisi imam, gayri müslim mahallelerinin yöneticisi haham veya papazdı. İmam, padişah beratı ile tayin edilen ve beldenin mülkî ve beledî âmiri olan kadının temsilciliğini üstlenen bir memurdu. Haham veya papaz hahambaşı veya patrikhânenin

temsilcisiydi. Mahallede meydana gelen doğum, ölüm, evlenme gibi olayları kaydetmek imamın göreviydi. Mahallede her şey onun iznine bağlıydı. Bir kimsenin mahalleye yerleşebilmesi için mahalle sakinlerinden birinin ve imamın kefaleti şarttı. İmamın en önemli görevi mahalle halkına vergilerin paylaştırılması ve toplanması işini yürütmekti. Bu görevleri imamların nüfuzunu arttırıyordu. Ancak onların bu görevlerini hakkıyla yerine getirdiklerini söylemenin zor olduğu kaydedilmektedir (Ortaylı, s. 106-107). 1827'de Dersaâdet ve Bilâd-ı Selâse ahalisinin erkek nüfusunun sayımı yapılmış, nüfusun artmasının, işsizlik ve serseriliğin önlenmesi için şehre giriş çıkışlar kontrol altına alındığında imamların denetimindeki mürûr tezkirelerinde yolsuzluk yapıldığı anlaşılınca her mahalleye iki muhtar tayin edilmiştir. XIX. yüzyıl ıslahatlarıyla mahalle ve köylerde

muhtarlık teşkilâtı kurulmaya başlanınca imama göre muhtar daha yetkili bir yönetici konumuna gelmiştir. Mahalle muhtarlıklarının kurulmasına ilk olarak İstanbul'da başlanmış, muhtarlıklar yaygınlaşınca vergilerin salınması ve toplanması, mahallelerin güvenlik işleri ve belediye hizmetleri muhtarlara bırakılmıştır. Muhtar bütün mahallenin kefili, imam da muhtarın kefiliydi. Tanzimat'a kadar mütesellimler tarafından denetlenen muhtarlar bu tarihten sonra muhtemelen muhassıllar ve zaptiye âmirlerince denetlenmiştir. 1864 tarihli Vilâyet Nizamnâmesi'nde en az elli hâne bir mahalle olarak kabul edilmiş, ihtiyar meclisleri kurulmuş, şehirlerdeki mahalle muhtarlıkları zaptiye âmirlerince, köy muhtarları kaymakamlarca denetlenmeye başlanmıştır (Ortaylı, a.g.e., s. 109). Mahalle sakinlerinin başvurusu ve kadının resmî yazısı ile mahalleye tayin edilen bekçiler imamların ve muhtarların emrinde mahallenin güvenlik işleriyle meşgul olurlardı.

Cumhuriyet'ten sonra 1934 yılında çıkarılan 2295 sayılı kanunla belediye teşkilâtı olan yerlerde mahalle muhtarlıkları ve ihtiyar heyetleri kaldırılmış, muhtarın yürüttüğü görevler belediyeye, zâbıtaya ve diğer dairelere verilmiş, aynı yıl hazırlanan bir yönetmelikle bu görevlerin kimler tarafından ne şekilde yürütüleceği belirlenmiştir. 15 Nisan 1944 tarih ve 4541 sayılı, Şehir ve Kasabalarda Mahalle Muhtar ve İhtiyar Heyetleri Teşkiline Dair Kanun'la mahalle muhtarlıkları yeniden kurulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Halîfe b. Hayyât, et-Târîẖ (Zekkâr), s. 239; İbn Şebbe, Târîẖu'l-Medîneti'l-münevvere, I, 152, 159, 232-268; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), I, 58, 265-270; XI, 53-54; a.mlf., Fütûh (Fayda), s. 586; Ya'kūbî, Kitâbü'l-Büldân, s. 258-259; Taberî, Târîẖ (Ebü'l-Fazl), IV, 70; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 118-119; İbn Battûta, Tuḥfetü'n-nüẓẓâr, I, 99, 207, 243, 345, 394; II, 644; İbn Kesîr, el-Bidâye, X, 11; XI, 329, 338; XII, 136, 277; XIII, 170; XIV, 122; Osman Nuri Ergin, Türkiye'de Şehirciliğin Tarihi İnkişafı, İstanbul 1936, s. 103, 120-121; Barthold, İslâm Medeniyeti, s. 23; Von Grunebaum, "The Structure of the Muslim Town", Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition, London 1955, s. 141-158; Ekrem Hakkı Ayverdi, Fâtih Devri Sonlarında İstanbul Mahalleleri, Ankara 1958; R. Mantran, La vie quotidienne à Constantinople au temps du Soliman le magnifique, Paris 1965, s. 71; The Islamic City (ed. A. Hourani - S. M. Stern), Oxford 1970; Mustafa Cezar, Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık, İstanbul 1977, s. 89-90, 376-378; Abdel Aziz Duri, "Govermental Institutions", The Islamic City (ed. R. B. Serjeant), Paris 1980, s. 52-65; I. M. Lapidus, Muslim Cities in the Later Middle Ages, Cambridge 1984, s. 85-95, 153-163, ayrıca bk. İndeks; Tuncer Baykara, Türkiye Selçukluları Devrinde Konya, Ankara 1985, s. 43-52; Zeynep Çelik, The Remaking of Istanbul: Portrait of an Ottoman City in the Nineteenth Century, Seattle 1986; Kijima Yasufimi, "Street Networks and Open Space in Islamic Cities", The Proceedings of the International Conference on Urbanism in Islam, Tokyo 1989, I, 313-335; Özer Ergenç, "Some Notes on the Administrative Units of the Ottoman Cities", a.e., I, 425-444; a.mlf., "Osmanlı Şehirlerindeki Mahallenin İşlev ve Nitelikleri Üzerine", Osm.Ar., IV (1984), s. 69-78; E. Wirth, "The Concept of the Islamic City: Privacy in the Islamic East Versus Public Life in Western Culture", Applied Geography and Development: A Biannual Collection of Recent German Contributions, Tübingen 1992, s. 22-38; Doğan Kuban, Türk ve İslâm Sanatı Üzerine Denemeler, İstanbul 1995, s. 96, 165-169, 176-187, 217; a.mlf., "Anadolu-Türk Şehri Tarihi Gelişmesi Sosyal ve Fiziki Özellikleri Üzerinde Bazı Gelişmeler", VD, VII (1968), s. 58-66; Bilal Eryılmaz, Yerel Yönetimlerin Yeniden Yapılanması, İstanbul 1997, s. 200, 201, 207, 212; Süreyyâ Fârûkī, Osmanlı Kültürü ve

Gündelik Yaşam (trc. Elif Kılıç), İstanbul 1998, s. 165-167; Feridun Emecen, "Osmanlılarda Yerleşik Hayat, Şehirliler ve Köylüler", Osmanlı, Ankara 1999, IV, 91-97; M. M. Cerosi, Osmanlı Kenti. Osmanlı İmparatorluğunda 18. ve 19. Yüzyıllarda Kent Uygarlığı ve Mimarisi (trc. Aslı Ataöv), İstanbul 1999, s. 70-72; İlber Ortaylı, Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahallî İdareleri (1840-1880), Ankara 2000, s. 106-110; Kemal Beydilli, Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü, İstanbul 2001, s. 5-11; Musa Çadırcı, "Türkiye'de Muhtarlık Teşkilatının Kurulması Üzerine Bir İnceleme", TTK Belleten, XXXIV (1970), s. 407-420; D. F. Eickelman, "Is there an Islamic City? The Making of a Quarter in a Moroccan Town", IJMES, V/3 (1974), s. 274-294; Kemal Karpat, "Ottoman Population Records and the Census of 1881/82-1893", a.e., IX/3 (1978), s. 237-274; Janet Abu-Lughod, "The Islamic City: Historic Myth, Islamic Essence and Contemporary Relevance", a.e., XIX/2 (1987), s. 155-176; Halil İnalcık, "İstanbul: An Islamic City", Journal of Islamic Study, I, Oxford 1990, s. 13-19; Cem Behar, "Kasap İlyas Mahallesi: İstanbul'un Bir Mahallesinin Sosyal ve Demografik Portresi, 1546-1585", İstanbul Araştırmaları, sy. 4, İstanbul 1998, s. 7-110; Tahsin Özcan, "Osmanlı Mahallesi: Sosyal Kontrol ve Kefalet Sistemi", Marife, I, Konya 2001, s. 129-151; Fatma Acun, "A Portrait of the Ottoman Cities", MW, XCII/3-4 (2002), s. 255-285; Ch. Pellat, "Mahalla", EI² (İng.), V, 1220-1221; M. E. Bonine, "Cities of the Islamic Period", The Oxford Encyclopedia of Archaelogy in the Near East, New York 1997, II, 35-36.

Ali Murat Yel - Mustafa Sabri Küçükaşçı

MAHALLE MEKTEBİ

(bk. MEKTEP).

MAHALLÎ

(المحلّي)

Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî el-Mahallî (ö. 864/1459)

Şâfiî fakihi ve müfessir.

1 Şevval 791 (23 Eylül 1389) tarihinde Kahire'de doğdu ve orada yaşadı. İbnü'l-İmâd'a göre Teftâzân Arapları'ndandır (Şeẕerât, VII, 303). Aslen Nil nehrinin Dimyat kolunun batısındaki Mahalletülkübrâ'dan olan aile fertleri Mahallî nisbesiyle anılır. İlk eğitimini babasından ve dedesinden alan Mahallî büyük bir ilmî gelişmenin yaşandığı Kahire'de Şâfiî, Hanefî ve Mâlikî âlimlerinin ders ve sohbet halkalarına katıldı. Demîrî, Akfehsî, Muhammed b. Ebû Bekir İbn Cemâa, İbnü'l-Irâkī, Abdurrahman b. Ömer el-Bulkīnî, Muhammed b. Abdüddâim el-Birmâvî, İbn Hacer el-Askalânî, Bedreddin Mahmûd el-Aksarâyî, Nâsırüddin b. Enes el-Mısrî gibi şahsiyetlerden tefsir, fıkıh ve usulü, kelâm, Arap dili ve edebiyatı, mantık dersleri aldı. Tefsir ve usûlü'd-dîn gibi konularda Bisâtî'nin yanında yetişti. Hâfızasının zayıflığına rağmen sahip olduğu üstün zekâ ve muhakeme gücüyle sivrilerek bu ilimlerde eser verecek düzeye erişti ve döneminin önde gelen âlimleri arasında yer aldı. Geçimini baba mesleği olan kumaş ticaretiyle sağlayan Mahallî dükkânını vekiline bırakarak kendini tedrîs ve telif faaliyetlerine verdi. 844 (1440) yılından itibaren Berkūkıyye ve muhtemelen 852'den (1448) sonra İbn Hacer el-Askalânî'nin yerine Müeyyediyye Medresesi'nde fıkıh okuttu. Devlet erkânından uzak duran âlim, el-Melikü'z-Zâhir Çakmak döneminde yapılan başkadılık teklifini kabul etmedi. Mahallî'ye Kahire dışından ders ve kitaplarının rivayeti için icâzet almaya, fetva sormaya ve ziyarete gelenler olurdu. Talebeleri arasında Cerrâî, Burhâneddin İbn Ebû Şerîf, Kalesâdî, Necmeddin İbn Kādî Aclûn, Takıyyüddin İbn Kādî Aclûn, Şemseddin es-Sehâvî ve Celâleddin es-Süyûtî gibi şahıslar bulunmaktadır. Eserleri güzel tertip edilmiş ve kısa, özlü, anlaşılır ve güvenilir olmaları bakımından büyük rağbet görmüştür. Yardım sever, emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münkere önem veren,

gösterişten uzak bir âlim olan Mahallî 1 Muharrem 864 (28 Ekim 1459) tarihinde vefat etti ve Kahire'de Bâbünnasr dışındaki aile kabristanına defnedildi.

Eserleri. 1. Tefsîrü'l-Celâleyn*. Celâleddin es-Süyûtî tarafından tamamlandığı için bu isimle anılan eserin ilki Delhi'de (1211/1796) olmak üzere birçok baskısı yapılmıştır. 2. el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ fî ḥalli Cemʿi'l-cevâmiʿ. Tâceddin es-Sübkî'nin usûl-i fıkha dair eserinin en güzel şerhlerinden biri olup metinle ve hâşiyeleriyle birlikte defalarca basılmış (meselâ bk. Bulak 1285, 1287; Kahire 1308), eser üzerine birçok âlim tarafından hâşiye yazılmıştır (bk. CEM'U'l-CEVÂMİ'). 3. Şerḥu'l-Varaḳāt fî ʿilmi uṣûli'l-fıḳh (Kahire 1329, 1344, 1938, 1374/1955; Riyad 1417/1996). İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin el-Varaḳāt adlı eserinin şerhi olup İbn Kāsım el-Abbâdî (Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Varaḳāt, Karâfî'nin Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣûl fi'ḫtiṣâri'l-Maḥṣûl adlı eserinin kenarında, Kahire 1307; eş-Şerḥu'l-kebîr ʿale'l-Varaḳāt, nşr. Seyyid Abdülazîz - Abdullah Rebî', I-II, Riyad-Cidde 1416/1995) ve Ahmed b. Muhammed el-Bennâ (Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Celâl el-Maḥallî ʿale'l-Varaḳāt, Kahire 1303, 1326, 1332, 1342) gibi âlimler tarafından yapılmış hâşiyeleri vardır. Hattâb'ın el-Varaḳāt şerhi de (Kahire 1369/1950, Leṭâʾifü'l-işârât'ın kenarında) Mahallî'nin şerhinin hâşiyesi mahiyetindedir. 4. Kenzü'r-râġıbîn fî şerḥi Minhâci'ṭ-ṭâlibîn. Nevevî'nin Şâfiî fıkhına dair meşhur eserinin şerhi olup (Kahire 1283) Kalyûbî (I-II, Mekke 1305), Şehâbeddin Ahmed Amîre el-Burullusî (I-II, Kahire 1283; Kalyûbî'ninkiyle birlikte, I-IV, Kahire 1306, 1318, 1327) ve Nûreddin el-Halebî gibi âlimler tarafından hâşiyeleri yapılmıştır. 5. Şerḥu'l-Ḳavâʿid li'bni Hişâm. İbn Hişâm en-Nahvî'nin el-İʿrâb ʿan ḳavâʿidi'l-iʿrâb'ının tamamlanamamış bir şerhidir. 6. el-Envârü'l-muḍıyye fî medḥi Ḫayri'l-beriyye. Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî'nin Ḳaṣîdetü'l-bürde'sinin şerhi olup Muhammed b. Ahmed ed-Desûḳī tarafından üzerine Ḥâşiye ʿalâ şerḥi'l-Bürde adıyla bir hâşiye yazılmıştır. 7. Şerḥu'l-Bürde (Şerḥu Bânet Süʿâd). Kâ'b b. Züheyr'in Ḳaṣîdetü'l-bürde'sinin şerhidir. 8. Kenzü'ẕ-ẕeḫâʾir. Takıyyüddin es-Sübkî'nin et-Tâʾiyye'sinin şerhi olup eksik kalan eserin bir nüshası Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Beyazıt, nr. 1081).

Kaynaklarda adı geçmeyen şu eserler de kütüphane kataloglarında Mahallî'ye nisbet edilmektedir: eṭ-Ṭıbbü'n-nebevî (İbn Kayyim el-Cevziyye'nin aynı adlı eserinin muhtasarıdır); Şerḥu Lâmiyyeti'l-ʿAcem

(Tuğrâî’nin Lâmiyyetü’l-ʿAcem’inin şerhidir); Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’l-Beyżâvî (Tamamlanamayan eserin Beyazıt Devlet Kütüphanesi’nde bir nüshası mevcuttur; Bayezid, nr. 7953); Risâle fi’l-ḳırâʾât; Muḫtaṣarü’l-Hüda’n-Nebeviyye (İbn Kayyim el-Cevziyye’ye ait eserin muhtasarıdır). Mahallî’nin bunlardan başka tamamlanmamış bazı eserleri de vardır (Süyûtî, I, 444).

BİBLİYOGRAFYA

Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, I, 242; VII, 39-41; Süyûtî, Ḥüsnü’l-muḥâḍara, I, 443-444; İbn İyâs, Bedâʾiʿu’z-zühûr, II, 355-356; Dâvûdî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn (Lecne), II, 84-85; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 124, 407, 445, 492, 573, 595, 613, 623; II, 1064, 1135, 1333, 1807, 1833, 1873, 2006; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, VII, 303-304; Şevkânî, el-Bedrü’ṭ-ṭâliʿ, II, 115-116; Pertsch, Gotha, I, 186; II, 224-225; IV, 294; Ahlwardt, Verzeichnis, VI, 613; VII, 47, 48, 522; Serkîs, Muʿcem, II, 1623-1624; Brockelmann, GAL, II, 18, 114; Suppl., I, 69, 440; II, 19, 116, 127, 140; K. Yâsir ez-Zeydî, “Menhecü’l-Celâleyn fî tefsîri’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm”, Âdâbü’r-râfideyn, V, Musul 1974, s. 125-150; VIII (1977), s. 367-405; Şükrü Arslan, “Celâleyn Tefsiri’nin İsnadı ve el-Mahalli’nin Bakara Sûresinden Yaptığı Tefsiri”, EAÜİFD, sy. 10 (1991), s. 155-172; Ch. Pellat, “al-Maḥallī”, EI² (İng.), V, 1223.

Şükrü Arslan

MÂHÂNÎ

(الماهاني)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Îsâ b. Ahmed el-Mâhânî (ö. 267/880 [?])

Matematik ve astronomi âlimi.

İran'ın Kirman bölgesindeki Mâhân'da doğdu; hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. 246 (860) yılı civarında Bağdat'ta bulunduğu bilinmektedir. Ebü'l-Hasan İbn Yûnus'un ez-Zîcü'l-Ḥâkimî'deki kayıtlarından özellikle ilm-i kırânâtla ilgilendiği, 239-252 (853-866) yılları arasında kırân (kavuşum, konjonksiyon), ay ve güneş tutulmaları üzerine rasatlar yaptığı öğrenilmektedir.

İlk nesil İslâm matematikçi-astronomları içerisinde yer alan Mâhânî'nin zamanımıza ulaşan az sayıdaki eserinden güçlü ve özgün bir âlim olduğu anlaşılmaktadır. Maḳāle fî maʿrifeti's-semt li-eyyi sâʿa eradte ve fî eyyi mevżiʿ eradte adlı çalışmasında uyguladığı yöntem, daha sonra Bettânî tarafından uygulanan ve küresel trigonometrideki kosinüs formülüne ulaşan yöntemle eşdeğerlidir. Döneminin matematiğinde mevcut temel meselelerle uğraşan Mâhânî, Ömer Hayyâm'a göre, "bir düzlemle bir küreyi hacimleri arasındaki oranı belli iki eşit parçaya bölme" şeklinde ifade edilen Archimedes'in Kitâb fi'l-küre ve'l-üsṭuvâne adlı eserinin ikinci kitabının dördüncü öncülüne cebirsel çözüm bulmaya çalışan ilk İslâm matematikçisidir. Mâhânî bu sorunu $x^3 + a = cx^2$ şeklinde üçüncü dereceden bir denklem haline getirmiş, fakat çözememiştir ve bu denklem ölümünden sonra onun adıyla tanınmıştır. Ebû Ca'fer el-Hâzin ise koni kesitlerini kullanarak denklemi çözmeyi başarmış, böylece üçüncü dereceden denklemlerin geometrik çözümünün yolunu açmıştır (Resâʾilü'l-Ḫayyâm, s. 1-2, 90-91). Mâhânî, Öklid'in Elementler'inin beşinci kitabına yazdığı şerhte geometrik aritmetiği geliştirmiş, özellikle kesirler üzerinde çalışarak oran-orantı teorisi (nisbet nazariyesi) üzerinde durmuştur. Aynı eserin onuncu kitabının şerhinde ise geometrik irrasyonel sayılar teorisini ele almış ve bu teoriyi cebrik hale getirip geometrik büyüklük (aded-i muttasıl)

yerine rasyonel ve irrasyonel sayıları kullanmıştır. Mâhânî, matematiğe yaptığı bu önemli katkısıyla Öklid'in Elementler'inin Hârizmî'nin kurduğu ilmü'l-cebr ve'l-mukābeleyle okunabileceğini ve

geometrik sayılar teorisiyle cebrin onun cebir diliyle yeniden yazılabileceğini göstermiş, bu sonuç daha sonra özellikle Kerecî'nin elinde cebrin ilerlemesine ilham kaynağı olmuştur.

Eserleri. 1. Risâle fi'n-nisbe (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1502/5; Leningrad Or. Institut, nr. A 585; Paris Bibliothèque Nationale, nr. 2467/16). Risâle fi'ş-şekl min emri'n-nisbe (Berlin Staatsbibliothek, nr. 6009) ve Risâle fi'l-müşkil mine'n-nisbe (Bibliothèque Nationale, nr. 2457/39; Tahran Sipehsâlâr Medresesi Ktp., nr. 597) adlarıyla da bilinir; oran-orantı teorisi üzerinedir. 2. Kitâb fî sittetin ve ʿişrîne şeklen mine'l-maḳāleti'l-ûlâ min Öḳlîdis elletî lâ yaḥtâcü min şeyʾ minhâ ile'l-ḫulf. İbnü'n-Nedîm'in zikrettiği eser, Öklid'in Elementler'inin birinci kitabındaki yirmi altı teoremin ispatında "olmayana ergi" (reductio ad absurdum) yöntemine gerek duyulmadığı hakkındadır. 3. Tefsîrü'l-maḳāleti'l-ʿâşire min Kitâbi Öḳlîdis (Bibliothèque Nationale, nr. 2457/39). Öklid'in Elementler'inin irrasyonel sayıların hendesî tahlili olan onuncu kitabı üzerine kaleme alınmış bir şerhtir. 4. Şerḥu'l-maḳāleti'l-ḫâmise min Kitâbi Öḳlîdis. Öklid'in Elementler'inin hendesî sayılar teorisinden bahseden beşinci kitabının şerhi olup İbnü'n-Nedîm tarafından zikredilmiştir. 5. Şerḥu Kitâb fi'l-küre ve'l-üsṭuvâne. Ömer Hayyâm'ın bahsettiği bu çalışma, Archimedes'in Kitâb fi'l-küre ve'l-üsṭuvâne'sinin ikinci kitabının dördüncü öncülü üzerinedir; birkaç varaklık bir bölümü Leiden Universitätsbibliothek'te bulunan esere (Sezgin, V, 130) Kûhî bir şerh yazmıştır (Leiden Universitätsbibliothek, nr. 991). 6. Maḳāle fî maʿrifeti's-semt li-eyyi sâʿa eradte ve fî eyyi mevżiʿ eradte (TSMK, III. Ahmed, nr. 3342/3). Azimutun (güney açısı) tesbitiyle alakalıdır. 7. Taḥrîru Kitâbi Mânâlâvus fî eşkâli'l-küre ve'l-üsṭuvâne. Menelaos'un küreler ve silindirler hakkındaki eserinin ikinci makalesinin onuncu şekline kadar yapılan bir tahrirdir. Aslı kayıp olan Mâhânî'nin tahririni Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ebû Saîd el-Herevî gözden geçirmiş ve tamamlamıştır (Leiden, Or., nr. 399/2). Ancak Nasîrüddîn-i Tûsî, kendi tahririnde Mâhânî ile Herevî'nin katkılarını faydasız olarak nitelendirip İbn Irâk'ın aynı eser üzerindeki çalışmasını kullanmıştır. 8. Risâle fî ʿurûḍi'l-kevâkib. İbnü'n-Nedîm ve

İbnü’l-Kıftî tarafından zikredilmiştir. Mâhânî ayrıca parabolün alanıyla ilgili bir çalışmasında, parabolün alanını uzun bir yol kullanarak Archimedes’den farklı bir şekilde hesaplayan Sâbit b. Kurre’nin yöntemini dikkate alarak daha kısa bir çözüm vermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 325, 331; Ömer Hayyâm, Resâʾilü’l-Ḫayyâm el-cebriyye (nşr. Rüşdî Râşid - Ahmed Cebbâr), Halep 1981, s. 1-2, 90-91; İbnü’l-Kıftî, İḫbârü’l-ʿulemâʾ, s. 186-187; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 138; D. E. Smith, History of Mathematics, New York 1953, II, 680-684; Sezgin, GAS, V, 130, 260-262; VI, 155-156; VII, 404; Yvonne Dold-Samplonius, “al-Māhānī”, DSB, IX, 21-22; a.mlf., “al-Māhānī”, Encyclopedia of the History of Science, Technology and Medicine in Non-Western Cultures (ed. H. Selin), Dordrecht 1997, s. 544-545; Ebü’l-Kāsım Kurbânî, Zindegînâme-i Riyâżîdânân-ı Devre-i İslâmî, Tahran 1365 hş., s. 431-435; Encyclopedia of the History of Arabic Science (ed. Roshdi Rashed), London 1996, II, 354, 355, 357, 426, 485-486; A. Anbouba, “L’algèbre arabe aux lxe et Xe siècles. Aperçu général”, MTUA, II/1 (1978), s. 79; J. Sesiano, “Muḥammad b. ʿIsā al-Māhānī”, EI² (İng.), VII, 405.

İhsan Fazlıoğlu

MAHBÛBÜ’l-KULÛB

(محبوب القلوب)

Ali Şîr Nevâî’nin (ö. 906/1501) dinî, tasavvufî ve edebî mahiyetteki ahlâk kitabı.

905 (1500) yılında Çağatay Türkçesi’yle yazılmıştır. Nevâî giriş bölümünde kendi ilmî, siyasî ve içtimaî tecrübelerinden kısaca bahsederek dostlarına, özellikle toplumdaki çeşitli iş ve meslek sahiplerine halka hizmet yolunda yararlanacakları ümidiyle bilgi ve tecrübe birikimini aktarmak istediğini, eserinin gönüllerde beğenileceğini umduğu için ona Mahbûbü’l-kulûb (gönüllerin sevgilisi) adını verdiğini belirtmektedir.

Eser bir giriş, üç bölüm (kısım) ve hâtime mahiyetinde kısa bir münâcâttan oluşmaktadır. “Yaratılmışların (İnsanlar) Halleri, Fiilleri ve Sözlerinin Keyfiyeti” başlıklı ilk bölüm kırk fasıl halinde düzenlenmiş olup müellifin âdil olan ve olmayan sultanlarla diğer devlet adamları, kolluk kuvvetleri; şeyhülislâm, kadılar, fakihler, müderrisler, tabipler, şairler, kâtipler, öğretmenler, imamlar, müezzinler, vâizler, hâfızlar, kıssacılar, ehl-i nücûm, ticaret ehli, çiftçiler, yetimler vb. himayeye muhtaç kesimler, yüzsüz dilenciler, şeyhler, dervişler, ayyaşlar, şarkıcılar, dansçılar gibi çeşitli meslek ve zanaat erbabıyla toplumsal tabakalar, zümreler üzerindeki gözlemleri ve tesbitleri yanında ideal bir düzen için uygulanmasını gerekli gördüğü kuralları içermektedir.

“Güzel Fiiller ve Çirkin Huylar” başlığını taşıyan ikinci bölüm tövbe, zühd, tevekkül, kanaat, sabır, tevazu ve edep, zikir, teveccüh (mâsivâdan uzaklaşıp Allah’a yönelme), rızâ ve aşk konularının geleneksel Sünnî ahlâk ve tasavvuf telakkisi çerçevesinde işlendiği on babdan oluşmaktadır. Her konuda, faziletiyle tanınmış bir İslâm büyüğünün hayatından örnek hikâyeler aktarılmaktadır. Nevâî bu kısımda en geniş yeri ayırdığı aşkı avam aşkı, havas aşkı ve sıddıklar aşkı şeklinde üçe ayırır. Bunların en yüksek derecesi, enbiyâ-i mürselîn ve melâike-i mukarrebîn mertebesine yükselen sıddıkların aşkıdır.

“Güzel Fiillerin Neticesi ve Kötü Huyların Alçaklığı” başlıklı üçüncü bölüm “tenbih”

adıyla kısa pasajlar halinde işlenmiş olup çok yeme, çok konuşma, bencillik ve kendini beğenme, itidalsizlik, ihsan, sehâvet ve himmet, kerem ve fütüvvet, mürüvvet, vefa ve hayâ, hilim, dostluk, siyaset âdâbı, fâsık âlimlerin zararları, mal, dünya ve nefis, güzel söz ve konuşma âdâbı, sultanlarla ilişkilerin âdâbı, doğru yolda gitmenin faydası, içkinin zararları, gençlik ve yaşlılık, kâmil mürşidin önemi, seferin yararları, beden ve ruh sağlığını korumanın yolları gibi pek çok konuda pratik bilgiler, öğütler ve kurallar içeren hikmetli sözlerden oluşmaktadır. Eserde genellikle secili bir üslûp hâkimdir.

Mahbûbü’l-kulûb’un altısı Türkiye kütüphanelerinde olmak üzere (İÜ Ktp., TY, nr. 4149, 5757; Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 251, 252, Esad Efendi, nr. 1700; DTCF Ktp., Muzaffer Özak, nr. I/226) yirmi altı nüshası tesbit edilmiştir. Bunların en eskisi 961 (1554) yılında istinsah edilen, Paris Bibliothèque Nationale’de kayıtlı nüshadır (nr. 747, yazmalar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mahbûbü’l-kulûb [nşr. Zuhal Kargı Ölmez], s. 8-16). İstanbul (1289), Buhara (1907), Taşkent ve Moskova’da (1948) basılan eserin ilk ilmî neşri, Vozlyublennıy serdetz: ‘Alî-Şîr Nevâî’ Mahbûbü’l-kulûb adıyla Andrey Nikolayeviç Kononov tarafından gerçekleştirilmiştir (Moskova-Leningrad 1948). Agâh Sırrı Levend, Ali Şir Nevaî başlıklı dört ciltlik seri çalışmasının son cildinde çoğu birinci bölümden olmak üzere eserin bazı kısımlarını Latin harfleriyle yayımlamıştır (Divanlar ile Hamse Dışındaki Eserler, s. 227-276). Zuhal Kargı Ölmez, Mahbûbü’l-kulûb (İnceleme-Metin-Sözlük) adlı doktora çalışmasında eserin edisyon kritiğini yapmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Ali Şîr Nevâî, Mahbûbü’l-kulûb: İnceleme-Metin-Sözlük (haz. Zuhal Kargı Ölmez, doktora tezi, 1993), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler

Enstitüsü; Ahmet Bican Ercilasun, “Ali Şir Nevaî’nin Mahbûbu’l-kulûb’unda Devlet Anlayışı”, XVI. Milletlerarası Altaistik Kongresi Bildirileri, Ankara 1979, s. 103-112; A. Zeki Velidi Togan, “Ali Şîr”, İA, I, 355.

Mustafa Çağrıcı

MAHCÛB, Abdullah b. İbrâhim

(bk. MÎRGANÎ, Abdullah b. İbrâhim).

MAHCÛR

(bk. HACİR).

MÂHÇE

(bk. ALEM).

MAHDAR

(bk. MAHZAR).

MAHDÛM-i CİHÂNİYÂN

(bk. CELÂLEDDİN HÜSEYİN el-BUHÂRÎ).

MAHDÛM el-MEHÂİMÎ

(bk. MEHÂİMÎ).

MAHDUMKULU

(bk. MAHTUMKULU).

MAHDÛMÜLMÜLK

(مخدوم الملك)

(ö. 990/1582)

Hindistan’da Sûrîler ve Bâbürlüler döneminde şeyhülislâmlık yapan âlim.

Asıl adı Abdullah olup soyunu ensardan Medineli bir aileye dayandıran bir sülâleye mensuptur. Dedesi, XVI. yüzyıl başlarında Sultan İskenderi Lûdî zamanında kurulan Sultanpûr’a yerleştiği için Sultanpûrî nisbesiyle de anılır. Mahdûmülmülk İslâmî ilimlerdeki eğitimini Sultanpûr’da tamamladı ve burada Arapça öğrendi. Telif ettiği ʿİṣmetü’l-enbiyâʾ ve Şerḥu Şemâʾili’n-nebî (Tirmizî’nin Şemâil’ine şerh) gibi kitapları döneminin yaygın olarak okunan eserleri arasındaydı. ʿİṣmetü’l-enbiyâʾın Bâbür Şah’ın oğlu Kâmrân Mirza’ya ithaf edilmiş olması onun Bâbürlü sarayı ile yakınlık kurduğunu göstermektedir. Esasen Mahdûmülmülk unvanının da kendisine Hümâyun tarafından verildiği söylenir. Hümâyun’un Hindistan’dan çıkarılmasından (1540) sonra Sûrîler hânedanının kurucusu Şîr Şah Sûr’dan saygı görmüş ve oğlu İslâm Şah Sûr döneminde şeyhülislâmlığa tayin edilmiştir. Çağdaşı müelliflerden Şeyh Mübârek Nâgavrî ve oğlu Ebü’l-Fazl el-Allâmî, Mahdûmülmülk’ü münafıklıkla itham ederken Abdülkādir el-Bedâûnî onu tasavvuf düşmanı olarak suçlamıştır. Bedâûnî’nin verdiği bilgiler Mahdûmülmülk’ün tâvizsiz bir Sünnî olduğunu, özellikle bid‘atlara karşı yoğun bir mücadele verdiğini, bu hususta bazı kişileri sorguya çektiğini ve bazı tarikat mensupları ile müellifleri şiddetle cezalandırdığını göstermektedir. Mahdûmülmülk’ün bu yetkiyi kendisine güvenen İslâm Şah’tan aldığı anlaşılmaktadır.

Kurnaz ve hesabını bilen bir kişi olarak tanınan Mahdûmülmülk varlıklı olmasına rağmen dinî-malî sorumluluklarını yerine getirmemekle itham edilmiş, bu yüzden Hümâyun’un vefatından sonra Lahor Valisi Muhammed Han Sîstânî tarafından serveti elinden alınmışsa da daha sonra Ekber Şah zamanında yeniden şeyhülislâmlık makamına getirilmiştir. Mahdûmülmülk bu görevleri sırasında Hanefî fıkhı esaslarına göre verdiği fetvalarıyla

tanınmıştır. Nitekim döneminde hac yolunun çok sıkıntılı olduğu gerekçesiyle hacca gitmenin zorunlu sayılmadığı yönündeki fetvası kaynaklarda zikredilmektedir. Bu fetvada, deniz yoluyla hacca gidecek olanların pasaportlarına Portekizliler'in Meryem ve Îsâ tasvirlerini mühür olarak vurdukları belirtilerek bunun putperestlik alâmeti sayılması dönemin zihniyetini ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir.

Ekber Şah'ın dinî görüşlerindeki değişiklik sebebiyle Mahdûmülmülk'ün Ekber ile arası açıldı. Ekber onu diğer bazı din âlimleriyle birlikte Hicaz'a sürdü (988/1580), ayrıca malları müsadere edildi. Ekber'in din anlayışından dolayı Doğu Hindistan'da bazı isyanlar ortaya çıkınca Mahdûmülmülk Hindistan'a dönmek üzere yola çıktı ve Ahmedâbâd'a ulaştığında vefat etti. Bedâûnî kendisini Ekber Şah'ın öldürttüğünü kaydetmektedir.

Kaynaklarda, Mahdûmülmülk'ün yukarıda belirtilenlerden başka Minhâcü'd-dîn (siyerle ilgili) ve Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Molla (Molla Câmî'nin İbnü'l-Hâcib'in el-Kâfiye'sine yazdığı şerhe hâşiye) adlı iki eserinden daha bahsedilmektedir. Onun iki talebesi Gāzî Sadreddin Lâhûrî ve Mevlânâ İlâhâbâd Sultânpûrî de din âlimleri arasında yer alır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Fazl el-Allâmî, Ekbernâme, Kalküta 1873-87, II, 47; Abdülkādir el-Bedâûnî, Münteḫabü't-tevârîḫ, Kalküta 1865-69, I, 46; II, 198-199, 203-204, 210, 279; III, 70-73; a.mlf., Necâtü'r-reşîd (nşr. S. M. Hak), Lahor 1972, s. 82-83; Mecmaʿu'l-efkâr (nşr. I. H. Siddiqui), Patna 1993, s. 22-25; Abdülbârî, "ʿİṣmetü'l-enbiyâʾ", Khuda Bakhs Library Journal, sy. 2, Patna 1978; M. Hidayet Husain - [B. Lawrence], "Makhdūm al-Mulk", EI² (İng.), VI, 131.

Iqtıdar Husaın Sıddıquı

MA‘HEDÜ İHYÂİ’l-MAHTÛTÂT

(bk. MA‘HEDÜ’l-MAHTÛTÂTİ’l-ARABİYYE).

MA‘HEDÜ’l-MAHTÛTÂTİ’l-ARABİYYE

(معهد المخطوطات العربيّة)

Arapça yazma eserlerle ilgili çalışmalar yapan enstitü.

1946’da Kahire’de yapılan Arap Birliği toplantısında alınan bir kararla Arap Birliği Kültür Dairesi Başkanlığı’na bağlı olarak başlangıçta Ma‘hedü ihyâi’l-mahtûtât adıyla kuruldu. İlk müdürü Yûsuf b. Reşîd el-Iş olup daha sonra bu görevi yapanlar arasında Selâhaddin el-Müneccid, enstitünün faaliyetine katılanlar içinde Fuâd Seyyid, Muhammed b. Tâvît et-Tancî, Muhammed Reşâd Abdülmuttalib, Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Mahmûd Muhammed et-Tanâhî gibi tanınmış ilim adamları bulunmaktadır.

25 Temmuz 1970’te Arap Birliği’nin yeni kurulan kültür alt birimi Arap Birliği Eğitim Kültür ve Bilim Teşkilâtı’na (ALECSO) bağlandı. 1979’da Mısır’ın İsrail’le Camp David Antlaşması’nı imzalaması üzerine kuruluşundan itibaren Kahire’de bulunan Arap Birliği Genel Sekreterliği ve Eğitim, Kültür ve Bilim Teşkilâtı ile birlikte üyeliği dondurulan Mısır’dan Tunus’a, 1981’de de Küveyt’e nakledildi ve yeni bir çalışma programı hazırlandı. Mısır 1989’da Arap Birliği’ne dönünce Kahire’deki enstitü Arap Birliği Eğitim Kültür ve Bilim Teşkilâtı’na bağlı olarak yeniden faaliyete başladı (1990). Irak’ın 1990’daki işgali sırasında bütün varlığı, Arap Birliği Eğitim Kültür ve Bilim Teşkilâtı’na bağlı el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyye’nin Bağdat’taki merkezine taşınan ve faaliyeti durdurulan Küveyt’teki enstitü 1991 yılının sonlarında Kahire’dekiyle birleştirildi.

Enstitünün kuruluş amacı, dünyanın çeşitli yerlerinde bulunan resmî ve özel kütüphanelerdeki Arapça yazmaların kataloglarını tek bir katalogda birleştirmek, katalogu henüz hazırlanmamış yazmaların kataloglarını hazırlamak, Arapça yazmaların mikrofilmini çekerek bunları araştırmacıların istifadesine sunmak, değerli yazmaların tahkikli basımını gerçekleştirmek, yazmalarla ve bunların neşirleriyle ilgili dergi çıkarmak,

bu konularda çeşitli kurum ve kuruluşlarla iş birliği yapmak, yazmalar hakkında tanıtma ve eğitme kursları düzenlemek şeklinde belirlenmiştir.

Arap Birliği, Birleşmiş Milletler Eğitim ve Kültür Teşkilâtı ile (UNESCO), Arapça yazmaların mikrofilme alınmasıyla ilgili nakdî yardım konusunda 1962'de bir anlaşma yapmış, 1963'te Mısır'da Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye ile ona bağlı el-Hizânetü't-Teymûriyye, Tal'at, Mustafa Fâzıl, Halîm, Kūle, Şinkītî, Zekiyye ve diğer birçok kütüphanede bulunan yazmaların önemli bir kısmının mikrofilmi çekilerek arşivlenmiştir. Yazma eser veya mikrofilmlerin temini için Mısır, Suriye, Lübnan, Filistin, Fas, Tunus, Hindistan, İran, Türkiye, Yemen, Suudi Arabistan, Almanya, İspanya, Portekiz, İngiltere, Rusya, İtalya ve Yugoslavya gibi birçok ülkeye heyetler gönderilmiştir. Enstitünün mikrofilmini aldığı yazma eser sayısı 1971 yılı sonu itibariyle 30.000'e ulaşmıştı. Enstitünün Küveyt'e nakledilmesinin ardından bu mikrofilmler Kahire'de kaldığından yeni bir arşiv oluşturulmuştur.

Enstitü, daha sonra mikrofilm arşivinde bulunan yazmaların katalog çalışmalarına başlamıştır. Fuâd Seyyid'in hazırladığı, tarih ve riyâzî ilimlerle tabii ilimler dışındaki konuları kapsayan I. cilt (Kahire 1954) enstitünün 1950'ye kadar mikrofilme çektiği yazmaları ihtiva etmektedir. Katalogun tarihle ilgili yazmaları içine alan II. cildinin ilk kısmını Lutfî Abdülbedî (Kahire 1956), iki (Kahire 1957) ve üçüncü (Kahire 1959) kısımlarını Fuâd Seyyid hazırlamıştır. Dördüncü kısmı (Kahire 1970) hazırlayanın adı belirtilmemiştir. III. cildin astronomi, astroloji ve mîkāta dair yazmaları ihtiva eden ilk kısmını Paul Kunitzsch (Kahire 1958), tıp yazmalarını içeren ikinci kısmını İbrâhim Şebbûh (Kahire 1959) düzenlemiştir. Tıp katalogunun ikinci kitabı 1978'de yayımlanmıştır. Fuâd Seyyid'in hazırladığı üçüncü kısım (Kahire 1960), riyâziyyâta (hesap, cebir, hendese), dördüncü kısım (Kahire 1963) kimya ve tabîiyyâta dairdir. Yine Fuâd Seyyid'in düzenlediği katalogun IV. cildi (Kahire 1964) genel bilimsanat konularındaki yazmaları kapsar. Enstitü daha sonra Fuâd Seyyid'e ait I. cilde (1954) zeyiller yayımlamıştır. I. cildin edebiyat yazmalarının ikinci kısmını (1979) hazırlayanın adı zikredilmemiş, üçüncü bölümü (Kahire 1400/1980), Münîr Muhammed elMedenî, dördüncü (Kahire 1994), beşinci (Kahire 1995) ve altıncı (Kahire 1996) kısımlarla nahiv yazmalarının ikinci kısmı (Kahire 1997) İsâm Muhammed Şentî,

fıkıh yazmalarına yapılan zeylin ilk cüzü (Küveyt 1986) Abdülhafîz Mansûr ve Abbas Abdullah Künne tarafından hazırlanmıştır. Şentî, Paul Kunitzsch'in daha önce düzenlediği katalogu da ilâvelerle yeniden neşretmiştir (Kahire 1999). Enstitünün Küveyt Kütüphanesi'ndeki hadis mikrofilmleri katalogunu Abbas Abdullah Künne hazırlamıştır (I. cilt, Kahire 1997). Çeşitli ülkelerdeki yazma eser kütüphanelerinin kataloglarını yayımlayan enstitü basılı klasik Arapça kitaplarla ilgili bir katalog da neşretmiştir (el-Muʿcemü'ş-şâmil li't-türâs̱i'l-ʿArabiyyi'l-maṭbûʿ, I-V, haz. Muhammed Îsâ Sâlihiyye, Kahire 1992-1995).

Enstitünün 1955'te yayımlamaya başladığı, yılda iki sayı çıkan Mecelletü'l-Maʿhedi'l-Maḫṭûṭâti'l-ʿArabiyye adlı dergi 1999'da XLIII. cilde ulaşmış olup yayımı devam etmektedir. Dergide çeşitli kütüphanelerdeki Arapça yazmaların meselelerine, bunların tanıtılmasına ve enstitünün etkinliklerine dair yazılar bulunmaktadır. Aḫbârü't-türâs̱i'l-ʿArabî adıyla on beş günde bir çıkarılan dergide ise Arapça yazmaların neşirleri hakkında bilgilere ve bazı yazmaların neşirlerine yer verilir. Enstitünün 50. kuruluş yıldönümü münasebetiyle 21-22 Nisan 1996 tarihinde Kahire'de bir kongre düzenlenmiş, sunulan tebliğ ve değerlendirmeler dergide yayımlanmıştır (bk. bibl.).

Ayrıca her yılın sonunda o yıl neşredilen yazmalar, herhangi bir kütüphanede mevcut olup da kataloglara girmemiş, GAL, GAS vb. eserlerde yer almayan yazmalara dair bir indeks yayımlayan enstitü birçok önemli yazmanın neşrini gerçekleştirmiştir. Otuza yakın yazma müstakil kitap halinde, seksen kadarı da dergide yayımlanmıştır (bir listesi için bk. MMMA [Kahire], XL/1 [1417/1996], s. 160-166). Zehebî'nin Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ adlı eseri, İbn Manzûr'un Muḫtârü'l-Eġānî'si, İbn Fâris'in Mücmelü'l-luġa'sı, Mekkî b. Ebû Tâlib'in et-Tebṣıra'sı, Şemsüleimme es-Serahsî'nin Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr'i, İbn Sîde'nin el-Muḥkem'i, Belâzürî'nin Ensâbü'l-eşrâf'ı, Kerecî'nin İnbâṭu'l-miyâhi'l-ḫafiyye'si bunlar arasında zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

es-Sicillü’ṣ-ṣeḳāfi: sene 1952, Kahire 1954, tür.yer.; Salahuddin al-Munağğed, “L’institut des manuscrits arabes et ses activités”, Akten des Vierundzwanzigsten internationalen orientalisten-Kongresses München, 28 August bis

4 September 1957 (nşr. H. Franke), Wiesbaden 1959, s. 279-288; M. Şefîk Gurbâl, el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyyetü’l-müyessere, Beyrut 1987, tür.yer.; İzzet Yâsîn Ebû Heybe, el-Maḫṭûṭâtü’l-ʿArabiyye, fehârisühâ ve fehresetühâ ve mevâṭınühâ, [baskı yeri yok] 1989 (el-Hey’etü’l-âmme li’l-kitâb), tür.yer.; Abdullah eş-Şerîf, “Merâkizü’t-türâş fi’l-vaṭani’l-ʿArabî”, Mecelletü’l-ves̱âʾiḳı’l-maḫṭûṭât, II/2, Trablus 1987, s. 275-281; MMMA (Kahire), XL/1 (1417/1996), tür.yer (enstitünün 50. kuruluş yıldönümü kongre tebliğleri).

Muhammed Harb

MAHFİL

(المحفل)

İslâm mimarisinin dinî yapılarında özel kullanımları olan mekân birimlerine verilen ad.

İslâm mâbedlerinde halifelerin, hükümdarların veya bu iki niteliği şahsında birleştiren devlet başkanlarının maiyetleriyle birlikte namaz kılmasına tahsis edilen birimler maksûre veya mahfil olarak adlandırılmıştır. Aslında İslâm dininin özüne ters düşen ve gerek Asr-ı saâdet'te gerekse ilk üç halifenin zamanında görülmeyen bu uygulamanın ikinci halife Hz. Ömer'in camide şehid edilmesi üzerine emîrü'l-mü'minînin hayatını güvenlik altına almak için başlatıldığı, ilk defa üçüncü halife Hz. Osman'ın Medine'deki Mescidi Nebevî'de maksûre olarak adlandırılan, zemini yükseltilmiş ve çevresi kuşatılmış bir mahalde namaz kılmayı âdet edindiği bilinmektedir. Dört halife döneminin sona ermesi ve Emevîler'in saltanat kurumunu ihdas ederek hilâfetle birleştirmeleriyle iyice güçlenen bu gelenek, Emevîler'in ardından İslâm dünyasında hâkimiyet kuran diğer hânedanlarca da devam ettirilmiştir.

Anadolu Türk mimarisinde mahfil uygulamasının erken örneği Divriği Kale Camii'nde görülmektedir (576/1180-81). Batı duvarının kuzey ucunda yer alan ve zeminden yüksek tutulmuş olan sivri kemerli kapı açıklığı yapının içinde bu yönde ahşap bir mahfilin varlığına işaret etmektedir. Niğde Alâeddin Camii'nde (620/1223) kuzey yönde minarenin hemen yanında yer alan kapının içeride ahşap hatıllı mahfile açıldığı anlaşılmaktadır. Anadolu'da bu geleneğe bağlanan ve özgün biçimiyle günümüze ulaşan en eski örnek Divriği Ulucamii'ndedir (626/1229). Fevkanî ve ahşap olan bu mahfil bağımsız bir girişle donatılmış olup harimin güneydoğu köşesinde yer almaktadır. Anadolu'da Selçuklu Devleti'nin zayıflamasına paralel olarak tarih sahnesine çıkan beyliklerin hükümdarları tarafından yaptırılan camilerde de mahfil geleneği devam eder. Beylikler döneminin en eski örneği, Eşrefoğulları'nın merkezi olan Beyşehir'deki Eşrefoğlu Camii'nin (698/1299) güneybatı köşesinde teşhis edilir. Söz konusu mahfil batı

cephesinde bulunan bir kapıya sahiptir. Ancak bu kapıdan doğrudan mahfile geçilmemekte, harime girildikten sonra sağda duvara yaslanan ahşap merdivenle mahfile ulaşılmaktadır. Mahfil fevkanî olarak tasarlanmış, duvarlara ve çatıyı destekleyen ahşap dikmelere oturan döşemesi, caminin bezemesiyle uyum gösteren geometrik şebekeli ahşap korkuluklarla kuşatılmıştır. XIII. yüzyıla ait her iki örnek de cami içindeki konumları ve tasarımlarının ana hatlarıyla Osmanlı döneminin hünkâr mahfillerine öncülük etmiştir.

İlhanlı Devleti'nin çöküşü ve Anadolu'da bu devletin enkazı üzerinde Eretnaoğlu Devleti'nin kuruluşu sırasında yaptırılan Niğde Sungur Bey Camii'nde (736/1335-36) harimin kuzey duvarı, tonozları taşıyan kemerlerin üzengi hizasından itibaren inceltilerek geriye (kuzeye) çekilmiş, kemerlerin oturduğu pâyelerin arasında kalan üç adet dikdörtgen planlı alan mahfil birimleri olarak değerlendirilmiştir. Bunlardan kuzeydoğudaki birim bağımsız bir girişle donatılmış olan hükümdar mahfilidir. Kuzey cephesinin solunda (doğusunda) bu mahfile ait dikdörtgen açıklıklı küçük giriş bulunur. Yüksekte kalan mahfil kapısı sonradan örülerek kapatılmış, duvara ankastre olan merdiven de tıraşlanmıştır.

Beylikler dönemine ait başka camilerde de bu tür mahfillerin tasarlandığı, ancak sonradan beyliklerin Osmanlı Devleti'ne katılması üzerine işlevlerini yitirip ortadan kalktıklarına ilişkin bazı izler teşhis edilmektedir. Meselâ Karamanoğlu Beyliği yapılarından olan ve yirmi beş adet dikdörtgen birimden meydana gelen Aksaray Ulucamii'nde (811/1408-1409) güneybatı köşesindeki birimde dikkati çeken bazı mimari ayrıntılar burasının zamanında hükümdar mahfili olarak tasarlanmış olabileceğine işaret eder. Söz konusu birimin batı duvarında cepheden bakıldığında diğer tepe pencerelerinden daha büyük, aslında kapı olduğu anlaşılan bir açıklık bulunmakta, içeride bu açıklığın eşik hizasında, bugün mevcut olmayan bir ahşap katın kirişlerinin oturacağı konsol dizisi yer almaktadır.

Osmanlı mimarisi terminolojisinde "hünkâr mahfili" veya "mahfili hümâyûn" olarak adlandırılan bu birimler padişahların cuma ve bayram namazlarını, ayrıca kandil gecelerinde yatsı namazlarını bulundukları şehirde selâtin camilerinden birinde eda etmeleri söz konusu olduğundan daha ziyade Osmanlı başşehirlerindeki camilerde görülmekte, özellikle

Edirne ve İstanbul'daki cami mimarisinin önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Osmanlı camileri içinde hünkâr mahfiline sahip olduğu kesin olarak bilinen en eski tarihli yapı Bursa'da Çelebi Sultan Mehmed'in yaptırdığı Yeşilcami'dir (822/1419). Yoğun çini bezemesiyle dikkati çeken hünkâr mahfili yapının kuzeyinde üst katın ekseninde yer almakta, zemin kattaki giriş eyvanının üstüne oturan ve loca görünümü arzeden bu mekân bir Bursa kemeriyle harime açılmaktadır. Hünkâr mahfilini arkadan ve yanlardan kuşatan, hükümdarın maiyetiyle harem halkına mahsus olduğu anlaşılan toplam beş adet birim kendi türünün ilk örneği olan bir hünkâr kasrı meydana getirir. Yeşilcami'deki bu düzenlemeye, hünkâr kasırlarının giderek önem kazandığı ve büyüdüğü XIX. yüzyıldan itibaren İstanbul camilerinde tekrar dönülmüş olması dikkat çekicidir.

İstanbul'da Fâtih Sultan Mehmed dönemine (1451-1481) ait hünkâr mahfilleri ortadan kalkmış bulunduğundan Osmanlı mimarisi tarihinde Bursa Yeşilcami'dekinden sonra bilinen en eski hünkâr mahfili Edirne'deki Beyazıt Camii'nde (893/1488) yer almaktadır. Daha sonra İstanbul camilerinde teşhis edilecek

örneklerin prototipini oluşturan bu mahfil harimin güneydoğu köşesinde yer almakta ve sütunların taşıdığı sivri kemerlere oturmaktadır. Doğu cephesinde bağımsız bir girişi olan mahfil minber korkuluklarının eşi olan, geometrik şebekeli mermer korkuluklarla donatılmıştır.

İstanbul'daki selâtin camilerinde, özgün biçimiyle günümüze ulaşabilmiş ilk hünkâr mahfili Beyazıt (II.) Camii'ndedir (911/1505). Harimin güneybatı köşesinde (mihrabın sağında) yer alan fevkanî hünkâr mahfili sütunlara oturan lentolarla taşınmaktadır. İstanbul'da ve Edirne'de daha sonra inşa edilen selâtin camilerindeki hünkâr mahfillerinin çoğunda teşhis edilen özellikler şöylece sıralanabilir: İstisnasız hepsi fevkanî konumda olan hünkâr mahfilleri ekseriyetle harimin güneybatı ve güneydoğu köşesinde, yani mihrabın sağında veya solunda bulunmakta, sütunlara oturan lentolarla veya kemerlerle taşınmakta ve korkuluklarla kuşatılmaktadır. Sütun başlıklarının, kemerlerin ve korkulukların ayrıntıları ait oldukları dönemin mimari zevkine göre değişiklik arzeder. Klasik üslûpta olan camilerin mahfillerinde mukarnaslı başlıklar, sivri kemerler, korkuluklarda çoğunlukla geometrik taksimat, bazan da rûmîli geçmeler

kullanılmış, Osmanlı barok üslûbunu yansıtan camilerin mahfillerinde ise bu üslûba özgü kıvrımlı hatlardan oluşan ayrıntılar tercih edilmiş, hemen daima hünkâr mahfilinin mimari öğeleri ve bezeme ayrıntıları camiyle bir üslûp bütünlüğü içinde ele alınmıştır. Ancak klasik üslûptaki bazı örneklerde, mermer şebekelerin üzerine sonradan barok üslûpta madenî şebekelerin veya ahşap kafeslerin oturtulmuş olduğu görülür. Bütün hünkâr mahfilleri cemaatin kullandığı girişlerden ayrı bağımsız bir girişle donatılmış, eğer camide bir hünkâr kasrı varsa bu bölümle aralarında doğrudan bağlantı kurulmuştur. Girişler harimin yan cephelerinden birinde yer almakta, genellikle duvar pâyelerinin arasına yerleştirilen bir revakla donatılmaktadır. Duvarlarda kalem işi veya çini bezemeye yer verilmiştir. İlki Sultan Ahmed Camii'nin hünkâr mahfilinde olmak üzere XVII ve XVIII. yüzyıllara ait olanların çoğunda küçük mihraplar tasarlanmıştır. Bu arada Edirne Selimiye Camii ile Sultan Ahmed Camii'nin hünkâr mahfillerinde mihrap duvarı içine yerleştirilmiş olan ve tarikat yapılarındaki halvethâneleri andıran itikâf hücrelerinin varlığı bânilerin tasavvufa duydukları yakınlıkla anlam kazanmaktadır.

Bu özelliklerin gözlendiği hünkâr mahfillerini barındıran camileri inşa tarihlerine göre şu şekilde sıralayarak mahfillerin konumlarını ve taşıyıcı sistemlerini belirtmek mümkündür: Sultan Selim Camii'nde (928/1522) mihrabın solunda ve lentolu; Şehzade Camii (955/1548), Süleymaniye Camii (964/1557), Edirne Selimiye Camii (982/1574-75), Sultan Ahmed Camii (1025/1616), Yenicami (1073/1663), Yeni Vâlide Camii (1122/1710), Nuruosmaniye Camii (1169/1755) ve Fâtih Camii'nde (1185/1771) mihrabın solunda ve kemerli; Eyüp Sultan Camii'nde (1800) mihrabın sağında ve kemerli. Bu arada özgün hünkâr mahfili içeren nâdir vezir yapılarından olan Hekimoğlu Ali Paşa Camii'nde (1147/1734) bu birim, yarım kubbeyle örtülü mihrap girintisinin solundaki duvarda barok üslûbunda küçük bir ahşap çıkma şeklinde tasarlanmıştır.

İlk olarak Sultan Ahmed Camii'nde ortaya çıkan ve hünkâr mahfilinin gerisinde yer alan hünkâr kasırlarının XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren büyümeye başladığı ve giderek camilerin kuzey (giriş) cephelerini kapladığı, buna paralel olarak da hünkâr mahfillerinin harimin kuzey duvarına alındığı ve çok defa kavisli çıkmalarla localara dönüştüğü görülür. Ayazma (1174/1760-61), Beylerbeyi (1192/1778), Selimiye (1805), Küçük

Mecidiye (1849), Hırka-i Şerif (1851), Ortaköy (Büyük Mecidiye) (1852), Dolmabahçe (1853), Aksaray Pertevniyal Vâlide Sultan (1874) ve Yıldız (Hamidiye) (1885) camilerinde bu türde hünkâr mahfilleri bulunmaktadır. Bu döneme ait iki istisnadan birisini oluşturan Nusretiye Camii'nde (1826) hünkâr mahfili harimin doğu duvarına alınmıştır. Diğer istisnaî örnek Ayasofya'da, Abdülmecid tarafından 1847-1849 yıllarında gerçekleştirilen büyük onarım sırasında Fossati tarafından tasarlanan ve apsisin soluna yerleştirilen neo-Bizans üslubûndaki çokgen planlı hünkâr mahfilidir.

Diğer taraftan XIX. yüzyılda ve özellikle II. Mahmud döneminde birtakım eski tarihli camilere çoğunlukla ahşap olan hünkâr mahfilleri eklenmiştir. Mahmud Paşa Camii ile (867/1463) Atik Vâlide Sultan Camii'nde (990/1582) adı geçen padişah tarafından 1835 civarında yaptırılmış olan ve bu binaların üslûbuyla uyum sağlamayan mahfiller örnek olarak zikredilebilir. Bu arada padişahların uğrağı olan önemli tarikat yapılarının da XIX. yüzyılda hünkâr mahfilleriyle donatıldığı görülür. II. Mahmud döneminden Yenikapı Mevlevîhânesi ile Üsküdar'daki Selimiye Tekkesi, Abdülmecid döneminden Galata Mevlevîhânesi ile Üsküdar'daki Aziz Mahmud Hüdâî Tekkesi, II. Abdülhamid döneminden Sütlüce'deki Hasîrîzâde Tekkesi ve Yıldız'daki Ertuğrul Tekkesi hünkâr mahfiline sahip tarikat yapılarından birkaçıdır.

Camilerde ve tarikat yapılarında hükümdarlara mahsus bu mahfillerden başka kadınların ve müezzinlerin kullanımına mahsus mahfiller (bk. CAMİ [Mimari]), ayrıca mevlevîhânelerde âyini icra edenlerin (âyinhanların ve sâzendelerin) yer aldığı mutrip mahfilleri (bk. TEKKE [Mimari]) gibi, aynı terimle anılan mekân birimleri bulunmaktadır. Anadolu Türk mimarisinde hükümdar mahfilinin yanı sıra diğer mahfillerin teşhis edildiği en erken örneklerden biri Beyşehir Eşrefoğlu Camii'dir. Mihrap eksenine yerleştirilmiş olan dikdörtgen planlı fevkanî müezzin mahfili kirişlerle orta sahnı sınırlayan dört ahşap direğe oturtulmuştur. Kuzeydeki kapalı son cemaat yerinin üstü de kadınlar için bir fevkanî mahfil olarak değerlendirilmiş, bütün bu mahfiller şebekeli ahşap korkuluklarla çevrilmiştir. Ayrıca mihrap duvarından itibaren ilk sıradaki direklerin hizasına kadar gelen, harimle hemzemin, ahşap şebekelerle sınırlandırılmış mahfiller de vardır. Bunların devlet ricâli ve ulemâ için tasarlandığı düşünülebilir.

Osmanlı camilerindeki müezzin mahfillerinin hepsi fevkanî konumda olup akustik açısından en uygun yer harimin merkezi olduğu halde mekânın görsel bütünlüğünü parçalamamak için büyük çoğunluğu mihrap taçkapı ekseninin sağına kaydırılmıştır. Edirne'deki Selimiye Camii bu konuda tek istisnayı oluşturur. Ancak gözü rahatsız etmemesi için mahfilin al-çak tutulmuş olduğu dikkat çeker. Devâsâ harimin tam merkezine yerleştirilmiş olan kare planlı ahşap müezzin mahfilinin altındaki alanın ortasında sekizgen biçiminde küçük bir havuz bulunur.

Bursa Yeşilcami'de zemin kotunda, giriş eyvanını yanlardan kuşatan ve üst kattaki hünkâr kasrının yan mekânlarının altına isabet eden, duvarları ve tavanları çiniyle kaplı, Bursa kemerli eyvan biçimindeki mahfillerin de ümerâ ve ulemâ sınıflarının ileri gelenleri için tasarlandığı tahmin edilmektedir. Harimi üç yönden (doğu, batı ve kuzey) saran kadınlara mahsus fevkanî mahfillerin Bizans dinî mimarisinden ve özellikle Ayasofya'dan mülhem olduğu anlaşılmaktadır. Tarikat yapılarında âyinleri izlemek isteyen kadınlara mahsus, büyük çoğunluğu fevkanî olan ve genellikle ahşap kafeslerle donatılan mahfillere rastlanır. Âyinlerin icra edildiği yapı bağımsız ise kadınların ulaşımı için erkeklerin kullandığı cümle kapısından ayrı bir giriş tasarlanmakta, âyin mekânının ikamet birimlerine bitişik olduğu örneklerde haremden bu mahfillere geçilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Yeni Cami ve Hünkâr Kasrı, Ankara, ts. (Vakıflar Genel Müdürlüğü); Muzaffer Sudalı, Hünkâr Mahfilleri, İstanbul 1958; Selçuk Batur, "On the Problem of the Late Prayer Hall and Sultan's Lodge in Nineteenth Century Imperial Mosques", Anadolu Sanatı Araştırmaları, İstanbul 1970, II, 105-112; Ayda Arel, Onsekizinci Yüzyıl İstanbul Mimarisinde Batılılaşma Süreci, İstanbul 1975; Ayşıl Tükel-Yavuz, "Divriği Ulu Camisi Hünkâr Mahfili Tonozu", Divriği Ulu Camii ve Darüşşifası (haz. Yılmaz Önge v.dğr.), Ankara 1978, s. 137-154; a.mlf., "The Presence of the Sultan's Mahfil in Pre-Ottoman Anatolian Mosques",

Ars Turcica I. Akten des VI. Internationalen Kongresses for Türkische Kunst, München 1987, s. 351-361; Sedad Hakkı Eldem, Türk Evi-Osmanlı Dönemi, İstanbul 1984, II, 212-230; Aptullah Kuran, “The Evolution of the Sultan’s Pavilion in Ottoman Imperial Mosques”, Islamic Art IV: 1990-1991, New York 1992, s. 281-300; Günkut Akın, “Mimarlık Tarihinde Pozitivizmi Aşma Sorunu ve Osmanlı Merkezi Mekan İkonolojisi Bağlamında Edirne Selimiye Camisi’ndeki Müezzin Mahfili”, Türk Kültüründe Sanat ve Mimari-Klasik Dönem Sanatı ve Mimarlığı Üzerine Denemeler, İstanbul 1993, s. 1-39; J. Zick-Nissen, “The Choice for Compostions of Tileworkin View to the Patron as to the Function of the Room”, Prof. Dr. Şerare Yetkin Anısına Çini Yazıları (haz. Yıldız Demiriz), İstanbul 1996, s. 201-209; M. Baha Tanman, “Hekimoğlu Ali Paşa Camii’ne İlişkin Bazı Gözlemler”, Prof. Dr. Oktay Aslanapa Armağanı, İstanbul 1996, s. 253-280; a.mlf., “Edirne Selimiye Camii’nin Hünkâr Mahfilindeki Bazı Ayrıntılardan II. Selim’in ve Mimar Sinan’ın Dünyalarına”, Arkeoloji ve Sanat Tarihi Araştırmaları-Yıldız Demiriz’e Armağan, İstanbul 2001, s. 151-161; a.mlf., “Hünkâr Kasırları”, DBİst.A, IV, 100-102; a.mlf., “Hünkâr Mahfilleri”, a.e., IV, 104-105.

M. Baha Tanman

MAHFİL

(محفل)

Dinî, ilmî, edebî dergi.

Zilkade 1338 - Ramazan 1344 (Temmuz 1920 - Mart 1926) tarihleri arasında altmış sekiz sayı yayımlanmıştır. Tâhirülmevlevî, Ferid Bey ve Karahisarlı Ahmed Efendi tarafından kurulmuş olmasına rağmen hem para hem yazı yükü büyük oranda sahibi, müdürü ve muharriri görünen Tâhirülmevlevî'nin üzerinde kalmıştır. Derginin adı bazı kaynaklarda Mahfel olarak geçmekteyse de (meselâ bk. Hasan Duman, Arap Harfli Süreli Yayınlar Toplu Kataloğu, İstanbul 1986, s. 226) onuncu sayısında yayımlanan "Mahfel mi Mahfil mi" başlıklı yazıda derginin adının Mahfil olduğu belirtilerek konuya açıklık getirilmiştir. Başlık altında kendini "dinî, ilmî, edebî, içtimaî mecmûa-i İslâmiyye" olarak tanımlayan dergide bu konulardan başka tarih, intikād, fen, felsefe, tasavvuf gibi bölüm başlıkları da bulunmaktadır. Yayın politikasını ifade eden, "Yazarın şahsiyeti değil yazının ehemmiyeti nazarıdikkate alınır" ifadesine başlık klişesi içinde yer verilmiştir.

Tâhirülmevlevî'den (Tâhir Olgun) başka belli başlı yazarları arasında Ferid (Kam), Aksekili Ahmed Hamdi, Suûdülmevlevî, İskilipli Mehmed Âtıf, Mehmed İzzet, Tokadîzâde Şekib, Şeyh Abdülbâki (Baykara), Muhiddin Râif (Yengin), Hüseyin Vassâf, Erkân-ı Harbiyye Kaymakamı Miralay Abdurrahman, Bergamalı Cevdet, Reşid Mazhar, Ahmed Remzi (Akyürek), Ödemişli M. Muammer, İhsan Mahvî ve Mazhar Osman (Usman) bulunmaktadır.

Mevlevîmeşrep bir havanın kendini hissettirdiği Mahfil'de Tâhirülmevlevî o ayın dinî aktüalitesinden hareket ederek "Zebh-i İsmâil", "Vakfe-i Arafât", "Rebîülevvel ve Mevlidi Şerîf", "Şa'bânü'l-muazzam, Leyle-i Berâe, Surre-i Hümâyun, Mahya, Yevm-i Şek", "Ramazân-ı Şerîf ve Oruç", "Bayram Namazı", "Yeni Sene ve Hicrî Tarih", "Muharrem ve Matem",

“Na’t-ı Şerîf” gibi başlıklar taşıyan şiirler ve dinî-kültürel hayata ilişkin yazılar yazmıştır. Ferit Kam’ın, Dârülfünun’da

verdiği “âsâr-ı edebiyye tedkīkātı” derslerine ait notlarından “Vezn-i Arûz ile Arap Acem Edebiyatına Dair Bir İki Söz”, “Arap Romanları”, “Câhiliye Âsârından Birkaç Numûne”, “İran Edebiyatı” gibi bölümlerle “Edebiyyât-ı Sûfiyye” ve “Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî” gibi yazıları yayımlanmıştır.

Dinî inançları zedeleyici yazı ve gelişmelerin de konu edildiği dergide Tâhirülmevlevî, Dârülmuallimîn’de Doktor Cevdet Nasûhî tarafından verilen bir konferansa “Mâhud Hezeyân Konferansı” ve Abdullah Cevdet’in Bahâîlik lehindeki yazısına karşı “Benî Kurayza Meselesi” adlı makalelerle cevap vermiştir. Ayrıca Tedkīk-i Müellefât-ı Osmânî Heyeti ile “resm-i Osmânî” konusunda çıkan anlaşmazlığa dair yazdığı seri yazılarla tartışmalara girmiş, bunlardan ilki dolayısıyla hakkında dava açılmıştır. İskilipli Mehmed Âtıf’ın Cenab Şahabeddin’in Peyâm-ı Sabâh’ta yayımlanan “Yarınki Efkâr-ı İslâmiyye” yazısına verdiği cevaplar ve “Oruç Meselesi Hakkında Cevap” adlı makalesi de aynı bağlamdaki yazılardandır.

Dergide dikkati çeken diğer yazılar arasında Mehmed Ali Aynî’nin “Kur’ân-ı Kerîm’in Tercümesi Meselesi”, Aksekili Ahmed Hamdi’nin “Gazzâlî’nin Ruh Hakkındaki Telakkıyâtı”, Mehmed İzzet’in “Hakîkat-ı Mahza ve Aynştayn”, “Ulûm-i Riyâziyye ve Ulûm-ı Hey’et”, “İlm-i Hey’et ve İnsanlar”, “Fezâ ve Semâ”, Bergamalı Cevdet’in bir seri oluşturan “Tefsirler ve Müfessirler”, Şerefeddin’in (Yaltkaya) “Felsefe-i Kadîmeden Birkaç Yaprak”, Muhiddin Râif’in “İngiliz Sünûhât-ı Edebiyyesi Numûnelerinden”, Reşid Mazhar’ın “Anatole France’ın Vefatı Münasebetiyle”, “Monsieur Lucien Bois Cenapları ile Mülâkat”, Mahfil imzasıyla “Yeni Telemak Tercümesi ve Fenelon”, Erkân-ı Harbiyye Kaymakamı Miralay Abdurrahman’ın “Yeni Bir Mu‘cize-i Kur’ân” ile bir seri oluşturan “Arzın Son Günü”, Ödemişli Muammer’in “Edebiyatta Teceddüd”, Sâdî’nin “Âlem-i İslâm Salnâmesi”; Mazhar Osman’ın “Keyif Veren Zehirler”i bulunmaktadır. Şahıslar ve eserleri üzerine yazılmış makalelerin de önemli bir yer tuttuğu Mahfil’de Mehmed Esad Dede, Osman Nevres, Osman Şems, Avni Bey (Yenişehirli), Sâlih Zeki, Ali Emîrî Efendi, Karahisarlı Ahmed Dede, Müneccimbaşı Hüseyin Hilmi Efendi, Kamil Flamaryon bu tür yazılara konu olan isimlerden bazılarıdır.

Mahfil için dönemin yerli ve yabancı basınında bazı yazılar kaleme alındığı, dergideki haber ve iktibaslardan anlaşılmaktadır. Peyâm-ı Sabâh'ta Ali Kemal ve Cenab Şahabeddin'e ait övücü iki yazı, Vakit gazetesinde ise aleyhte bir yazı çıkmıştır. Paris'te yayımlanan Revue du monde musulman dergisi bir sayısında Mahfil sayılarını içeriğiyle tanıtmıştır. Mahfil'de zaman zaman bu dergiden çevrilen yazılara da yer verilmiştir.

Genel olarak on altı veya yirmi, bazı sayıları sekiz veya yirmi dört sayfa olarak hicrî ay başlarında yayımlanan dergi, okuyucularına Hint Masalları ve Şeyh Galib'in Hüsn ü Aşk'ını forma forma ek olarak vermiş, 11 ve 23. sayıları da ramazan sayısı olarak çıkmıştır. Sürekli bir tiraj problemi olan dergide zaman zaman satışların 150-200'ü aşmamasıyla ilgili şikâyetlere yer verilmiştir.

Mahfil, birleştirilerek çıkarılan 32 ve 33. sayılar (Cemâziyelâhir-Receb 1341) dışında 67. sayısına kadar düzenli yayımlanmıştır. Tâhirülmevlevî'nin Ankara İstiklâl Mahkemesi'nce tutuklu olarak yargılandığı üç ay boyunca neşredilmemiş, onun suçsuz bulunup serbest kalınca çıkardığı 68. sayıdan sonra ise tamamen kapanmıştır. Dergi üzerine bazı lisans tezleri yanında Zekeriya Kantaş Mahfil Dergisi: İnceleme, Tahlilî Fihrist adlı bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (I-II, 2001, Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Mahfil dergisi koleksiyonu, İSAM Ktp., nr. D. 00597; Tâhirülmevlevî, Matbuat Alemindeki Hayatım ve İstiklal Mahkemeleri (haz. Atilla Şentürk), İstanbul 1991, s. 70-194, 380-383; Atilla Şentürk, Tahirü'l-Mevlevi: Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1991, s. 31-38; Tanju Oral, "Mahfel", TDEA, VI, 112.

Âlim Kahraman

MAHFÛZ

(المحفوظ)

Sahih hadis anlamında terim.

Sözlükte “ezberlemek, korumak” anlamına gelen hıfz kökünden türemiş olup “ezberlenmiş ve korunmuş” demektir. Terim olarak “rivayetleri birbirine zıt iki sika râviden daha güvenilir olanın rivayet ettiği hadis” mânasında kullanılır. Buna göre mahfûz hadis sahih hadisin bir çeşidi olup şâz hadisin karşısında bir konumda bulunmaktadır. Bu terim, hadis ıstılahlarının henüz yerleşmediği II. (VIII.) yüzyılda “iyi ezberlenmiş ve korunmuş hadis” anlamında kullanılırken III. (IX.) yüzyılda terim anlamını kazanmış ve makbul haberleri gösteren terimler arasına girmiştir. Her ne kadar bu yüzyılda delil olarak kullanılan makbul hadisler daha çok sahih ve hasen terimleriyle ifade edilmekteyse de bazı muhaddisler bir hadisin sahih ve hasen olduğunu ceyyid, müstakīm, sâbit, nebîl, sâlih gibi terimler yanında özellikle mahfûz kelimesiyle ifade etmişlerdir.

Hadis terimlerini ilk tanımlayanlardan İmam Şâfiî, mahfûz kelimesini tarif etmemekle beraber onun karşısında yer alan şâz hadisi “güvenilir bir râvinin daha güvenilir râvilerin rivayetine aykırı olarak naklettiği hadis” diye tanıtmakla mahfûz hadisi de bir bakıma tarif etmiş olmaktadır. Hadislerin sıhhat bakımından en geniş biçimde değerlendirildiği III. (IX.) yüzyılda mahfûz genelde karşıtı olan şâz ile birlikte ele alınmıştır. Fesevî’nin bir hadisi değerlendirirken söylediği, “Ma‘mer bu hadisin isnadında Hişâm’a muhalefet etmekle yanılmıştır, mahfûz olan Hişâm’ın hadisidir” sözü (el-Maʿrife ve’t-târîḫ, II, 117) kalıp halinde benimsenmiş ve daha sonraki dönemlerde mahfûz hadisten söz edilirken bu ifade veya buna benzer lafızlar kullanılmıştır. Yine III. (IX.) yüzyılda bazı muhaddisler ve özellikle Ebû Îsâ et-Tirmizî, sika veya zayıf râvilerin kendilerinden daha güvenilir râvilere muhalif olarak rivayet ettikleri hadisler hakkında “gayr-i mahfûz” tabirine yer vermiştir (Nûreddin Itr, s. 88).

Hadis usulü âlimleri mahfûz hadisi senedi mahfûz ve metni mahfûz olmak

üzere iki kısımda ele almışlar, senedi mahfûz hadise örnek olarak Süfyân b. Uyeyne - Amr b. Dînâr - Avsece - İbn Abbas senediyle rivayet edilen, Hz. Peygamber devrinde âzat ettiği köleden başka vâris bırakmayan bir adamın vefatından söz eden muttasıl hadisi (İbn Mâce, “Ferâ᾿iż”, 11; Ebû Dâvûd, “Ferâ᾿iż”, 8; Tirmizî, “Ferâ᾿iż”, 14) göstermişlerdir. Râvilerinin tamamı sika olan bu senede İbn Cüreyc gibi sika râviler de mütâbaat etmiş, ancak herkesçe sika kabul edilen Hammâd b. Zeyd hadisi, Amr b. Dînâr vasıtasıyla Avsece'den İbn Abbas'ı zikretmeden maktû olarak nakletmekle bir grup sika râviye muhalefet etmiştir. Ebû Hâtim er-Râzî, sika olduğu halde birden fazla sika râviye muhalefet eden Hammâd'ın rivayetinin şâz, kendisine tâbi olanların çokluğu sebebiyle Süfyân b. Uyeyne'ye ait rivayetin mahfûz olduğunu belirtmektedir (İbn Hacer el-Askalânî, s. 69). Müslim tarafından

tahrîc edilen, “Teşrik günleri yeme içme günleridir” meâlindeki hadis ise (Müslim, “Ṣıyâm”, 144) metni mahfûz hadisin örneği olarak zikredilmiştir. Bu hadis bütün rivayetlerinde bu metinle kaydedilmişken Mûsâ b. Uley babasından, o da Ukbe b. Âmir'den rivayetle metni yeme içme günlerine arefe gününü de ilâve etmek suretiyle nakletmiştir (Tirmizî, “Ṣavm”, 59). Böylece birçok sika râviye muhalefet eden Mûsâ b. Uleyy'in naklettiği metin şâz, diğer râviler tarafından rivayet edilen metin ise mahfûz olmuştur.

Mahfûz, değer bakımından sahih ve hasenle aynı olmakla beraber III (IX) ve IV. (X.) yüzyıllarda sahih ve hasen terimlerinin hadis literatürüne iyice yerleşmesinden sonra yine bu anlamda kullanılan ceyyid, sâbit ve sâlih gibi terimlerle birlikte ihmal edilmiş, mahfûz daha çok şâz ile birlikte ele alınmıştır. Bu sebeple ilk hadis usulcülerinden Râmhürmüzî, Hâkim en-Nîsâbûrî ve Hatîb el-Bâğdadî, terimi müstakil bir başlık altında ele almadıkları gibi bunlardan sonra gelen ve hadis terimlerini tasnif eden İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî ve Nevevî de çalışmalarında ona ayrıca yer vermemişlerdir. Fakat Süyûtî, İbnü's-Salâh ile Nevevî'yi bu tutumları sebebiyle eleştirmiş, eserlerinde mahfûz hadise yer vermemelerini büyük bir eksiklik kabul etmiştir (Tedrîbü'r-râvî, I, 241). İbn Kesîr ve Zeynüddin el-Irâkī de İbnü's-Salâh ve Nevevî'nin etkisinde kalarak eserlerinde bu terimi tek başına ele almamışlardır. Mahfûz hadisi en geniş biçimde tarif eden İbn Hacer el-Askalânî olmuştur. Onun, “Güvenilir bir râvinin rivayetine zapt fazlalığı, adet çokluğu veya diğer tercih sebeplerinden biri

dolayısıyla daha üstün başka bir râvinin rivayetiyle muhalefet edilirse daha üstün olduğu için tercih edilen râvinin hadisi mahfûzdur” şeklindeki tarifi (Nüzhetü’n-naẓar, s. 68) kabul görmüştür. Günümüzde hadis terimlerine dair eser yazanlar eski âlimlere nisbetle mahfûz hadis üzerinde daha çok durmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 358; Müslim, “Ṣıyâm”, 144; İbn Mâce, “Ferâʾiż”, 11; Ebû Dâvûd, “Ferâʾiż”, 8; Tirmizî, “Ṣavm”, 59, “Ferâʾiż”, 14; Fesevî, el-Maʿrife ve’t-târîḫ, II, 117; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935 → Medine-Beyrut 1397/1977, s. 119; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1405/1984, s. 171; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱ (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1406/1986, s. 76-79; Nevevî, İrşâdü ṭullâbi’l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1411/1991, s. 94-95; Irâkī, Fetḥu’l-muġīs̱, s. 85-87; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü’n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti’l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 68-69; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 178, 235, 241; Leknevî, Ẓaferü’l-emânî (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416, s. 359; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü’n-naẓar, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), s. 222; Mahmûd et-Tahhân, Teysîru muṣṭalaḥi’l-ḥadîs̱, İstanbul, ts. (Dersaâdet), s. 119; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿis̱ü’l-ḥas̱îs̱, Kahire 1377/1958, s. 56-58; Tecrid Tercemesi, I, 120-123, 249, 312; Ahmed Ömer Hâşim, Ḳavâʿidü uṣûli’l-ḥadîs̱, Beyrut 1404/1984, s. 130-131; Nûreddin Itr, el-İmâmü’t-Tirmiẕî ve’l-muvâzene beyne Câmiʿihî ve beyne’ṣ-Ṣaḥîḥayn, Beyrut 1408/1988, s. 188; Hasan M. Makbûlî el-Ehdel, Muṣṭalaḥu’l-ḥadîs̱ ve ricâlüh, San‘a 1410/1990, s. 116-117, 136-137; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 206-207, 405-408; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 205; Ahmet Yücel, Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi, İstanbul 1996, s. 159-160, 162-163, 169-170.

Mehmet Efendioğlu

MAHFÛZ b. ABDULLAH et-TERMESÎ

(محفوظ بن عبد الله الترمسي)

Mahfûz b. Abdillâh b. Abdilmennân et-Termesî el-Mekkî (1868-1920)

Endonezyalı hadis ve fıkıh âlimi.

12 Cemâziyelevvel 1285 (31 Ağustos 1868) tarihinde Doğu Cava'nın Pacitan bölgesindeki Tremas şehrinde doğdu. Fertlerinin çoğu, Cava'da geleneksel dinî eğitim kurumu olan "pesantren"lerde hizmet veren bir aileye mensuptur. Dedesi Abdülmennân Dipomenggolo 1830'da halen varlığını sürdüren Tremas Pesantreni'ni kurmuş, Cava'nın meşhur pesantrenlerinden Tegalsari Pesantreni'nde öğrenim gördükten sonra Mekke'de Seyyid Muhammed eş-Şattâ ve Ezher şeyhi İbrâhim el-Bâcûrî'den ders almıştır. Onun 1862'de ölümünden sonra oğlu Abdullah, Tremas Pesantreni'nin hocası ve yöneticisi olarak yerine geçmiş, 1894'te Mekke'de vefat ederek orada defnedilmiştir. 1894'ten 1934 yılına kadar Mahfûz'un küçük kardeşi Kiai Dimyâtî bu pesantrenin yöneticiliğini yapmıştır.

Kiai Hacı Mahfûz ilk dinî eğitimini babasından aldı. Henüz altı yaşında iken babasıyla birlikte Mekke'ye giderek eğitimini sürdürdü. 1870'li yılların sonlarında ülkesine döndü ve Cava'nın Semarang şehrinde Kiai Sâlih Darat'ın yönetimindeki pesantrende öğrenim gördü. 1880'li yılların başında tekrar Mekke'ye giden Mahfûz bir daha geri dönmeyerek tahsiline orada, Medine'de ve Kahire'de devam etti. Mekke'de Seyyid Bekrî (Ebû Bekir) b. Muhammed eş-Şattâ ed-Dimyâtî, Mekke'nin Şâfiî müftüsü Muhammed Saîd Bâ-Basîl el-Hadramî ve burada yaşayan Nevevî Muhammed b. Ömer el-Câvî el-Bentenî, Abdülganî el-Bimâvî ve Muhammed Zeynüddin es-Sûmbâvî gibi Endonezyalı âlimlerden ders aldı. Mahfûz'un hocaları arasında ayrıca Muhammed el-Minşâvî, Ömer b. Berekât eş-Şâmî, Mustafa b. Muhammed el-Afîfî, Seyyid Hüseyin b.

Muhammed el-Habşî, Seyyid Ahmed ez-Zevâvî, Muhammed eş-Şirbînî ed-Dimyâtî gibi âlimler de vardır.

Şâfiî mezhebini benimseyen Mahfûz eğitimini tamamlayarak hadis, fıkıh, fıkıh usulü, tasavvuf, Kur'an ilimleri gibi alanlarda icâzetnâme aldıktan sonra Mekke'deki medreselerde ve Mescidi Harâm'da ders vermeye başladı; Endonezya ve Malezya'dan gelen öğrencilerle ilgilendi. Tahsil amacıyla Mekke'ye giden Endonezyalılar genellikle onun eğitiminden geçmiş ve talebelerinin çoğu ülkelerine döndüklerinde pesantrenler kurdukları için Mahfûz'un şöhreti Cava'daki pesantrenlerde yayılmıştır. Talebeleri, Cava'da geleneksel dinî eğitimin ve düşüncenin gelişmesinde ve yaygınlaşmasında, daha entelektüel bir görünüm kazanmasında önemli rol oynamışlardır. Cava'da XX. yüzyılın en tanınmış pesantren liderleri ve "kiai" adı verilen hocalar ondan en çok etkilenen kimselerdir. Birçok öğrencisi arasında Doğu Cava'dan Combanglı K. H. Hâşim Eş'arî ve K. H. Vâhid Hasbullah, Panci Sidarco Pesantreni'nin kurucusu K. Abdülmuhît, Orta Cava'dan Yogyakartalı Muhammed Bekir b. Nûr, Lasemli Muammer b. Kiai Beyzâvî, Lasem Pesantreni'nin kurucusu Ma'sûm b. Muhammed ve Güney Borneo'nun Bancermasin bölgesinden gelip uzun yıllar Mekke'de ikamet eden Ali Bancarî bulunmaktadır. Bunlardan Hâşim Eş'arî, Vâhid Hasbullah ve Bisri Şamsurî gibi âlimler, 1926 yılında Endonezya'nın en büyük geleneksel dinî teşkilâtı olan Nehdatü'l-ulemâ'yı kurmuşlardır. Hâşim Eş'arî, memleketi Doğu Cava'ya döndükten sonra Combang yakınlarındaki Tebuiren Pesantreni'ni tesis etmiş ve hocasının etkisiyle pesantrenlerde Buhârî'nin eṣ-Ṣaḥîḥ'inin okunmasını başlatan ilk kiai olarak tanınmıştır. Mahfûz'un ders verdiği talebelerin sayısı hakkında kesin bilgi yoksa da bunların 4000'in üzerinde olduğu tahmin edilmektedir. Mahfûz

1 Receb 1338 (21 Mart 1920) tarihinde Mekke'de vefat etti.

Eserleri. 1. Mevhibetü ẕi'l-fażl ʿalâ Şerḥi İbn Ḥacer ʿalâ Muḳaddimeti Bâ-Fażl. En önemli eseri olup Şâfiî fıkhına dair Abdullah Bâ-Fazl el-Hadramî'nin el-Muḳaddimetü'l-Ḥaḍramiyye adlı eseri üzerine İbn Hacer el-Heytemî'nin yazdığı el-Minhâcü'l-ḳavîm'in hâşiyesidir. Endonezya'da fıkıhla ilgili en kapsamlı çalışma olan ve çeşitli baskıları bulunan eser (I-IV, Kahire 1327), pesantrenlerde nâdiren okutulmasına rağmen Cavalı âlimler tarafından fetva vermede en çok başvurulan bir kaynak durumundadır. 2.

Menhecü ẕevi’n-naẓar bi-şerḥi Manẓûmeti ʿilmi’l-es̱er. Süyûtî’nin hadis usulüne dair eserinin geniş bir şerhi olup Endonezya’da pesantrenlerde hâlâ okutulmaktadır (Kahire 1332). 3. Neylü’l-meʾmûl bi-ḥâşiyeti Ġāyeti’l-vüṣûl. Tâceddin es-Sübkî’nin fıkıh usulüne dair Cemʿu’l-cevâmiʿ adlı eserinin Zekeriyyâ el-Ensârî tarafından Lübbü’l-uṣûl ismiyle yapılan ihtisarının yine kendisine ait şerhi Ġāyetü’l-vüṣûl üzerine yazılmış bir hâşiyedir. 4. İsʿâfü’l-muṭâliʿ bi-şerḥi’l-Bedri’l-lâmiʿ. Cemʿu’l-cevâmiʿin Nûreddin el-Üşmûnî tarafından manzum hale getirilmiş şekli olan el-Bedrü’l-lâmiʿin şerhidir. 5. el-Fevâʾidü’t-Termesiyye fî esânîdi’l-ḳırâʾati’l-ʿaşeriyye (Mekke 1330). 6. el-Bedrü’l-münîr fî ḳırâʾati’l-İmâm İbn Kes̱îr. 7. Tenvîrü’ṣ-ṣadr fî ḳırâʾati’l-İmâm Ebî ʿAmr. 8. İnşirâḥu’l-fuʾâd fî ḳırâʾati’l-İmâm Ḥamza. 9. Temîmü’l-menâfiʿ fî ḳırâʾati’l-İmâm Nâfiʿ. 10. Ünyetü’ṭ-ṭalebe bi-şerḥi Naẓmi’ṭ-Ṭayyibe. 11. Kifâyetü’l-müstefîd limâ aʿlâ li’t-Termesî mine’l-esânîd (Kahire 1332). Tefsir, hadis, fıkıh, usul, alet ilimleri, tasavvuf alanında okuduğu klasik metinlerin müelliflerinden kendi hocalarına kadar uzanan rivayet zincirlerini ihtiva eder. 12. es-Siḳāyetü’l-merżıyye fî esmâʾi kütübi aṣḥâbinâ eş-Şâfiʿiyye.

Mahfûz’un ayrıca kelâm, tasavvuf, siyer ve ahlâka dair küçük risâlelerinin bulunduğu ve eserlerinin sayısının yirmiye ulaştığı belirtilmektedir. Çalışmalarından bazıları Kahire, Beyrut ve Endonezya’da basılmışsa da çoğu henüz yayımlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Serkîs, Muʿcem, I, 634; Brockelmann, GAL Suppl., II, 528, 816; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, I, 503-504; M. Yâsîn b. Muhammed el-Fadânî, Buġyetü’l-mürîd min ʿilmi’l-esânîd, Mekke, ts., s. 14-16; Ömer Abdülcebbâr, Siyer ve terâcimü baʿżi ʿulemâʾinâ fi’l-ḳarni’r-râbiʿ ʿaşer li’l-hicre, Cidde 1403/1982, s. 286-287; Z. Dhofier, Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai, Jakarta 1985, s. 90-91; Muhammad S. H., Mengenal Pondok Tremas dan Perkembangannya, Tremas 1986, s. 31-32; M. van Bruinessen, “Mahfuz b. Abd Allah al-Tarmasi”, Dictionnaire biographique des savants et grandes figures du monde musulman

périphérique du XIXe siècle à nos jours (nşr. M. Gaborieau v.dğr.), Paris 1992, s. 30-31; Abdurrahman Mas‘ud, “Maḥfûẓ al-Tirmisî An Intellectual Biography”, Studia Islamika, V/2, Jakarta 1998, s. 27-48.

İsmail Hakkı Göksoy

MÂHİYET

(الماهيّة)

Bir mevcudun veya ma‘dûmun küllî kavramı, bir varlığın özü, onun kendisiyle o olduğu şey anlamında felsefe terimi.

Arapça’da “mâ hüve” (Bu nedir?) sorusundan oluşturulmuş yapma (ca‘lî) bir isimdir. Tehânevî bu terimin “mâ hiye”den gelmiş olduğu görüşünü zayıf bulur. “Mâ” edatına, nisbet ifade eden “yâ” ile isim yapmak için kullanılan “tâ” harfinin eklenmesiyle oluşan mâiyyet de mâhiyyet ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. İsâmüddin İbn Arabşah keyfiyyet, kemmiyyet ve şahsiyyet terimlerinin keyfe, kem ve şahs kelimelerinden türetildiği gibi mâhiyetin de mâ edatından türetildiği görüşünü savunmaktadır. Ancak mâhiyetin “mâ hüve”den geldiği görüşü yaygın kabul olarak benimsenmiştir (et-Taʿrîfât, “mâhiyyetü’ş-şeyʾ” md.; İsâmüddin el-isferâyînî, s. 35-36; Ebü’l-Bekā, s. 863; Ahmed Negirî, s. 789).

Bir felsefe terimi olarak mâhiyet somut bir varlığı (mevcut) ne ise o yapan özü ifade etmek için kullanılır. Meselâ somut bir varlık olarak ağacın ne olduğuyla ilgili soru ağaçlar arasında müşterek olan, onları ağaç olmayanlardan farklı kılan bir öze atıfla cevaplandırılır ve buna “ağacın mâhiyeti” anlamında “ağaçlık” denilir. Bu anlamda Eflâtun, somut varlıkların yanında iyilik ve güzellik gibi değerlerin özünü değişmez ve sabit formlardan ibaret, kendi başlarına müstakil varlıklar olan idelerin teşkil ettiğini düşünmüş, somut varlıkların ne iseler o olarak var olmalarını bu ideleri temsil etmelerine bağlamıştı. Ancak Aristo, hocasının sabit ve değişmez form fikrine bağlı kalmakla birlikte idelerin müstakil varlık oldukları görüşünü reddederek mevcudu ontolojik yönden form ve maddeden oluşan bir vahdet şeklinde kavramış, bunu dört illet nazariyesiyle birleştirip somut varlıkları ne iseler o yapanın bu varlıkların kendi içlerinde taşıdıkları formlar olduğu tezini ortaya koymuştur. Bunun yanında yeterince sistematik olmamakla birlikte Aristo, mantığın tanım teorisi içinde bir şeyin ne olduğuyla ilgili sorunun onun ait olduğu cins ve hassa zikredilerek

cevaplandırılacağını, böylece elde edilen tanımın o şeyin mâhiyetini ifade edeceğini söylemektedir. Aristo’nun nüve olarak mâhiyet meselesini ontolojik ve mantıkî cihetlerden söz konusu ettiği söylenebilir. Ancak o, mâhiyet anlamında birden çok terim kullandığı gibi vücutla mâhiyeti birbirinden sistematik bir şekilde ayırmamaktadır (Eisler, s. 742; Flach, IV, 1687-1688; Izutsu, s. 132-135; Atay, s. 73-77).

Fârâbî, mâhiyeti vücuttan tefrik edip varlıkları bu ayırıma bağlı olarak inceleyen ilk filozoftur. Fârâbî somut nesnelerin bir mâhiyeti, bir de vücudu olduğunu, mâhiyetin vücuda kurucu bir unsur olarak dahil olmadığı gibi vücudun aynı da olmadığını söylemiş, vücudun mâhiyete dışarıdan ârız olması gerektiğini savunmuştur. Ona göre bir şeyin vücudunun bizzat kendi mâhiyeti olması hariç vücut hiçbir zaman bir mâhiyetin lâzımı olamaz. Bu demektir ki somut nesnelerin mâhiyetleri onları zorunlu olarak var kılmaz; onların mevcut olabilmesi için mâhiyetlerine dışarıdan varlık verilmesi gerekir. Böyle olunca da mâhiyetleri vücutlarından tefrik edilebilen somut nesnelerin, varlıklarını kendisinden aldıkları ve vücudu mâhiyetiyle aynı olan bir varlığı tanımadan bu somut varlıkların nasıl mevcut olduğunu açıklamak mümkün değildir. Fârâbî, somut nesneler üzerinden yaptığı kavramsal tahlille varlıkları mâhiyeti vücudundan tefrik edilebilen ve edilemeyen olmak üzere iki kısma ayırmakta, birincisine mümkin varlıklar, ikincisine zorunlu varlık demektedir (Izutsu, s. 136-141; Atay, s. 77-81). Fârâbî’nin Aristo’da bulunmayan bu tefrikinin teolojik bir hüviyet kazanarak yaratılış ve yaratanla yaratılan arasındaki ilişki meselesi haline gelmesi, Grek düşünürleriyle müslüman düşünürlerin ontolojik sorunlara yönelişlerindeki kaygı farklılığı ile alâkalıdır.

İbn Sînâ mâhiyetvücut ayırımını ontolojisinin temeli haline getirmiştir. Fârâbî gibi İbn Sînâ da metafiziğin birinci ve nihaî nesnesi saydığı somut varlıkları kavramsal bir tahlile tâbi tutar ve bunlarda kurucu iki unsur tesbit eder: Mâhiyet ve vücut. İbn Sînâ mâhiyetin vücuttan

farkını en esaslı ontolojik ayırım olarak ortaya koyarken bu ayırımdan kaynaklanan birçok meseleyi de ayrıntılı biçimde incelemiştir. Bu ayırımın ona sağladığı en önemli imkân, yaratıcıyı yaratılandan ayırmaya ve bunlar arasındaki ilişkiyi açıklamaya zemin teşkil etmesidir. Ona göre mâhiyeti vücudundan tefrik edilebilen ve edilemeyen olmak üzere iki varlık

kategorisi vardır. Birinci kısma mümkin varlıklar, ikincisine zorunlu varlık denilmektedir. Mümkin olanlar çok olmakla birlikte zorunlu varlık her cihetten bir olmak durumundadır. Zorunlu varlık, bizâtihi varlık olduğu ve varlığı ile mâhiyeti aynı olduğu için mümkin varlıklara varlık vererek onları mevcut kılar (vâhibü'l-vücûd); mevcut kılma ise onların mâhiyetlerine vücut sıfatının verilmesiyle gerçekleşir. Bu tefrik kavramsal bir ayırım olmakla birlikte yine de mâhiyetin varlığıyla ilgili bir soru ortaya çıkarır. Bu sorunun cevabı, mâhiyetler için de benzer bir tefriki veya bir şeyin kendi varlığını öncelemesi gibi bir düşünceyi akla getirdiği için İbn Sînâ mâhiyetin varlıktan bağımsız olarak kendi başına ele alınabileceğini söylemektedir. Bu yönden mâhiyet ne birdir ne çok, ne küllîdir ne cüz'î, ne mevcuttur ne ma'dûm. İbn Sînâ böylece, mâhiyetlerin ne olduğuyla ilgili soruyu vücut ve ademe karşı nötr olduğunu söylediği tabii küllî kavramı içerisinde ele alarak mâhiyetin vücut ve ademin fevkinde olduğunu belirlemiş olur (alAttas, s. 10-18; Izutsu, s. 141-144).

İbn Sînâ'nın mâhiyet konusunda tefrik ettiği, kendisinden sonra daha da sistematize edilerek geliştirilen "üç itibar teorisi"nde mâhiyet meselesinin sadece mantıkî yönden ele alınması yeterli bulunmayıp birinci olarak somut nesnelerin somut nesneler olarak ele alınabileceği, ikinci olarak onların varlığı dikkate alınmadan da haklarında konuşmanın mümkün olduğu belirtilmektedir. Üçüncü cihet ise bir nesnenin sadece zihinde varlığı dikkate alınınca ortaya çıkmaktadır (eş-Şifâ˒ el-Manṭıḳ, s. 15; Izutsu, s. 144).

Mâhiyet hakkında konuşurken klasik hale gelmiş olan tavır böylece üç ayrı itibar cihetini tefrik eder. Bunlardan birincisi "lâ bi-şartı şey'in" tabiriyle ifade edilir ve bununla meselâ bir canlının mâhiyetinden bahsederken onun ne somut bir nesne olarak dış dünyada varlığı ne de zihindeki varlığı dikkate alınır. Buna "mutlak mâhiyet" adı verilir. Bu anlamda meselâ canlılık sadece canlılıktır. İkincisi "bi-şartı lâ-şey" tabiriyle anlatılır. Bununla da bir şey hakkında konuşurken onun sadece zihinde varlığı dikkate alınır. Buna "mücerred mâhiyet" denilir. Üçüncü olarak "bi şartı şey'in" mâhiyetlerden söz edilir. Bu durumda mâhiyet dış dünyadaki somut nesneleri ifade eder. Buna "mahlût mâhiyet" adı verilir. Mutlak mâhiyet aynî ve zihnî varlık kaydından âzâde olduğu gibi mücerred mâhiyet sadece zihinde, mahlût mâhiyet ise hem zihinde hem dış dünyada mevcuttur

(Seyyid Şerif el-Cürcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf, III, 27-32; Ahmed Negirî, s. 790; alAttas, s. 6-7).

Bunların yanında dil bilimi ve fıkıh usulünde "Bu nedir?" sorusuna verilen cevap, mâhiyet teriminin tabii ve şer'î dili dikkate alan farklı bir kullanım şeklini ifade etmektedir. Dil bilimcileri mâ ile sorulan sorulara verilecek cevapları günlük dilin felsefesi açısından incelemeye yönelmiş, bu çerçevede "mâ" sorusunun cevabını, soruya konu olan şeyin mâhiyeti hakkında bir tasavvur olarak kabul etmişlerdir. Sekkâkî, Arapça'daki mâ sorusunun cevabının dildeki cinse tekabül ettiğini belirtmiştir. Teftâzânî, mevcut olmayan şeyler hakkında da konuşma imkânı bulunduğuna işaret ederek hakikati olmayan şeylerin mefhumu bulunabileceğini, bunların dildeki anlamları (cinsler) dikkate alınarak mâhiyetleri hakkında konuşulabileceğini söylemektedir. Cürcânî de dildeki mâhiyet anlayışı ile mantıktaki anlayışın farklı olduğunu belirterek benzer görüşleri ifade etmiştir (Bâbertî, s. 352-353; Teftâzânî, el-Muṭavvel, s. 232-233; a.mlf., Muḫtaṣarü'l-meʿânî, I, 209-211). Dil bilimi açısından mâhiyetin ele alınış şekli felsefeden ve müteahhirîn kelâmcılarından farklı olmakta, ayrıca fıkıh ve fıkıh usulünde isimlerin açıklanması sadedinde "Bu nedir?" sorusunun cevabı verilirken mantık ve felsefeden çok, tabii dildeki ve dil bilimindeki kullanım şekli esas alınmaktadır. Mâtürîdî ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî örneklerinde görüldüğü gibi bu durum mütekaddimîn kelâmı için de geçerlidir (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 166-167; Tabṣıratü'l-edille, I, 161-165).

Mâhiyet teriminin, "Bir şeyin kendisiyle o şey olduğudur" şeklindeki tanımında geçen "ile" (bi) bağlacının sebep bildirmesi durumunda fâil illetin mâhiyetiyle aynı olduğu ve bir şeyin mâhiyeti denildiğinde onun fâil illetinin kastedildiği intibaı ortaya çıkmaktadır. Çünkü vücudu mümkün olan bir şey mevcut olabilmesi için onu icat edecek bir mûcide muhtaçtır. O şeyi ademden vücuda getirene "fâil illet" denilmekte, böylece fâil illetin tanımı ile mâhiyetin tanımı örtüşmektedir. Nitekim İşrâkī tavır, tanımdaki "bi" bağlacının sebebiyet bildirdiği tezinden hareketle mâhiyetin fâil illetle aynı şeyi ifade ettiğini, dolayısıyla vücudun mâhiyeti öncelediğini savunmuştur (Hayâlî, s. 22-24; Bihiştî Ramazan Efendi, s. 23-24; Ebü'l-Bekā, s. 863; Ahmed Negirî, s. 789; Abdülhakîm Siyâlkûtî - Abdullah el-Eyyûbî, I, 76-90; Kalın, s. 138-144).

Mâhiyet, biraz daha geniş anlamıyla bir şeyin ait olduğu mantıkî veya lisanî cinsi ifade etmek için kullanılmaktadır (Ebü'l-Bekā, s. 752). Ebü'l-Bekā, ruh sahibi olmayan mevcudat hakkında sorulan "mâ hüve" (Bu nedir?) sorusunun cins ifade ederken ruh sahibi olanlar hakkında sorulan "men hüve" (Bu kimdir?) sorusunun mümâselet ifade ettiğini söyler. "Bu nedir?" sorusu, "Bunun cinsi nedir?" sorusunun başka bir şekilde ifadesi olmaktadır. Verilen cevap tabii dildeki cins ile mantıktaki cins tanımına bağlı olarak değişmektedir. Allah'ın mâhiyetinden bahsedilemeyeceği tezini temellendirirken filozofların ve müteahhirîn kelâmcılarının O'nun cinsi olmadığını söylemeleri, mâhiyet teriminin mantıktaki cins kavramına tekabül eden kullanımını esas almaktadır. Mantıkta cinsin en önemli özelliklerinden biri fasla ihtiyaç duymasıdır. Halbuki Allah hakkında ihtiyaç ima eden bir ifadenin kullanılması uygun görülmemiştir. Fakat dildeki cins terimi söz konusu olduğunda bu kaygı geçerli değildir. Çünkü dilde cins kavramı faslı veya herhangi bir alt unsuru gerektirmez. Bu yönden mütekaddimîn dönemi kelâmcıları ve Şerḥu'l-ʿAḳāʾid'e hâşiye yazan Osmanlı ulemâsı, Allah'ın mâhiyetinden dildeki anlamıyla sadece kendisinden ibaret bir cins olarak bahsedilmesinde sakınca görmezken felâsife ve müteahhirîn kelâmcıları, Allah'ın mâhiyetinden bahsetmenin O'nun hakkında vücut-mâhiyet terkibini akla getireceğini söyleyerek bunu reddetmişlerdir (Mâtürîdî, s. 166-167; Nesefî, I, 161-165; Hayâlî, s. 56).

Batı Ortaçağı'nda İbn Sînâ ve diğer müslüman filozofların eserleri Latince'ye tercüme edilirken mâhiyet essentia ve ensin yanında çoğunlukla quidditas terimiyle karşılanarak varlık felsefesinin önemli terimlerinden biri haline gelmiştir. Bilhassa küllîlerin varlığı ve bu çerçevede vücut-mâhiyet ayırımı, bunların hangisinin diğerini öncelediği meselesi önemli tartışmalara konu olmuştur. XX. yüzyıl Batı düşüncesinde Martin Heidegger ve Jean Paul Sartre gibi düşünürler, meseleyi insan üzerinde yoğunlaştırarak

insanın vücûdunun mâhiyetini öncelediği ve insanın mâhiyetini bilfiil oluşturduğu tezini insanın özgürlüğünü ispat etmenin bir gerekçesi olarak kabul etmişlerdir (Eisler, s. 742; Aquin, tür.yer.; Allers, s. 70 vd.).

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “mâhiyye”, “mâhiyyetü’ş-şeyʾ” md.leri; a.mlf., Şerḥu’l-Mevâḳıf (nşr. Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî), Beyrut 1998, III, 27-32; Tehânevî, Keşşâf, II, 1313; Aristoteles [Aristo], Metaphysik (trc. Friedrich Bassange), Berlin 1990, vr. 1028a; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 166-167; Fârâbî, Kitâbü’l-Ḥurûf (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1990, s. 165-181; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-Manṭıḳ (1), s. 15; Gazzâlî, Miʿyârü’l-ʿilm (nşr. Ahmed Şemseddin), Beyrut 1990, s. 259; Nesefî, Tebṣıratü’l-edille (Salamé), I, 161-165; Fahreddin er-Râzî, el-Mebâḥiṡü’l-meşrıḳıyye (nşr. Muhammed el-Mu‘tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1410/1990, I, 112-170; Bâbertî, Şerḥu’t-Telḫîṣ (nşr. M. Mustafa Ramazan), Trablus 1983, s. 352-353; Teftâzânî, el-Muṭavvel, İstanbul 1310, s. 232-233; a.mlf., Muḫtaṣarü’l-meʿânî, Kum, ts. (Dârü’l-Hikme), I, 209-211; Hayâlî, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’l-ʿAḳāʾid, İstanbul 1308, s. 22-24, 56; Bihiştî Ramazan Efendi, Ḥaşiyetü’l-Bihiştî ʿale’l-Ḫayâlî (a.e. içinde), s. 23-24; İsâmüddin el-İsferâyînî, Ḥâşiye ʿale’l-Ḫayâlî, İstanbul 1249, s. 35-36; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât (nşr. Adnân Dervîş - Muhammed el-Mısrî), Beyrut 1413/1993, s. 752, 863; Ahmed Negirî, Düstûrü’l-ʿulemâʾ, Beyrut 1997, s. 789-790; Abdülhakîm Siyâlkûtî - Abdullah el-Eyyûbî, Ḥavâşiyü’l-ʿAḳāʾid, İstanbul, ts., I, 76-90, 277-279; R. Eisler, Handwörterbuch der Philosophie (ed. Richard Müller-Freienfels), Berlin 1922, s. 742-743; Thomas von Aquin, Über das Sein und das Wesen (trc. Rudolf Allers), Frankfurt 1959, tür.yer.; R. Allers, “Nachwort”, a.e., s. 69-157; Philosophisches Wörterbuch (ed. G. Schischkoff), Stuttgart 1960, s. 648-649; K. Flach, “Wesen”, Handbuch philosophischer Grundbegriffe (ed. H. Krings v.dğr.), München 1974, VI, 1687-1693; S. M. Naquib alAttas, On Quiddity and Essence, Kuala Lumpur 1990, tür.yer.; T. Izutsu, İslâm’da Varlık Düşüncesi (trc. İbrahim Kalın), İstanbul 1995; Hüseyin Atay, İbn Sîna’da Varlık Nazariyesi, Ankara 2001, s. 73-81; İbrahim Kalın, Mulla Sadra’s Theory of Knowledge and the Unification of the Intellect and the Intelligible (ittihâd al-âkil wa’l-ma’qûl) (doktora tezi, 2003), Washington University, s. 138-144; Hüseyin Avni, “Dârü’l-Hikmeti’l-İslâmiyye Neşriyatı (İlm-i Kelâm)”, Cerîde-i İlmiyye, sy. 72, İstanbul 1340, s. 2323-2326; R. Arnaldez, “Mahiyya”, EI² (İng.), V, 1261-1263.

Tahsin Görgün

MAHK

(المحق)

Mahv kavramının daha ileri şeklini ifade eden bir tasavvuf terimi

(bk. MAHV ve İSBAT).

MAHKEME

(المحكمة)

Arapça'da hükm kökünden mekân ismi olan mahkeme (çoğulu mehâkim) kelimesi sözlükte "hüküm verilen yer, yargılama yeri" anlamındadır. Fıkıh terimi olarak kadıların içinde davalara baktıkları daire ve makamı, daha teknik bir ifade ile kamu hizmeti niteliğindeki yargılama yetkisinin kullanılması için kurulmuş resmî makam ve kurumu ifade eder.

Terimleşme Süreci. Kur'an ve Sünnet'te hüküm kelimesi ve türevleri çok sayıda geçmekle birlikte mahkeme kelimesi yer almamakta, yargılama / muhâkeme hukukuyla ilgili olarak daha ziyade kazaî tasarrufta bulunacak kişilerin nitelik ve şartlarına ve bunların yargılama esnasında uymaları gereken kurallara temas edilmektedir. İslâm'ın ilk devirlerinde de mahkeme terimi kullanılmayıp yargı kurumunu temsil eden kadı ve "yargı kararı" mânasındaki kazâ / hüküm kelimeleri esas alınarak mahkemeyi karşılayan kavramların üretildiği görülür. Meselâ "bâbü'l-kādî / ebvâbü'l-kudât, meclisü'l-kādî / kadâ, bâbü meclisi'l-kādî / kadâ, meclisü'l-hükm" mahkemeleri, "dîvânü'l-kādî, dîvânü'l-hükm" mahkeme sicil defterlerini, "kâtibü'l-kādî" mahkeme kâtibini, "velâyetü'l-kādî / kadâ" yargı gücünü, mahkemelerin görev ve yetkisini, "nasbü'l-kādî" mahkemelerin kuruluşunu, "mansıbü'l-kādî" yargı makamını ifade etmek üzere ortaya çıkmış tabirlerdir. Bunlar arasında meclisü'l-kadâ terkibinin hem "yargılama mekânı" hem de "mahkeme kurumu ve makamı" anlamına gelecek şekilde daha sık bir kullanımı vardır. Mahkeme kelimesinin terim anlamıyla Kâsânî ve Kādîhân gibi VI. (XII.) yüzyıl fıkıh âlimlerinin eserlerinde görülmeye başlandığı (Bedâʾiʿ, VII, 10; el-Fetâvâ, III, 423) ve daha sonraki dönemlerde bu kullanımın giderek arttığı, özellikle XIX. yüzyıldan itibaren mahkeme / mehâkim, mahkeme kâtibi, mahkeme sicil defteri gibi tabirlerin geçtiği görülür. Böylece kādî / kadâ merkezli olarak oluşturulan terimler yerini tarihî bir süreç içinde hâkim / hüküm merkezli terimlere bırakmıştır.

Tarihî Gelişimi. Eski İslâm devletlerinde hukuk ve adalet işlerine bakan adliye teşkilâtı kādılkudâtlık, mezâlim mahkemeleri, kadı mahkemeleri ve

bunlara bağlı kuruluşlardan oluşmakta olup zaman içinde bu teşkilât yapılanmasında bazı farklılıklar ortaya çıkmıştır. İslâm'ın ilk döneminden itibaren mahkemeler genelde tek hâkim usulüyle ve tek dereceli olarak kazâî faaliyette bulunmuş, bu gelenek çağdaşı diğer komşu devletler gibi İslâm devletlerinde de asırlarca varlığını korumuştur. Bununla birlikte tarihî kaynaklar az da olsa bazı mahkemelerin çok hâkimli mahkeme esasına göre çalıştığını kaydetmektedir. İslâm toplumlarının adliye teşkilâtına dair ilk kaynaklardan birinin müellifi olan Vekî' (ö. 306/918), 137 (754-55) yılında Basra kadılığına tayin edilen Ömer b. Âmir es-Sülemî ile Sevvâr b. Abdullah'ın birlikte davalara baktıklarını, Ömer b. Âmir'in mahkeme başkanı olarak taraflarla konuştuğunu, Sevvâr'ın duruşmayı sessizce takip ettiğini kaydetmektedir (Aḫbârü'l-ḳuḍât, II, 55). Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) kendi dönemine kadar mahkemelerin tek hâkimli olduğunu, sadece Abbâsî Halifesi Mansûr devrinde (754-775) beraber görev yapmak üzere Basra kadılıklarına tayin edilen Ubeydullah b. Hasan el-Enbârî ile Ömer b. Âmir'in davalara birlikte baktıklarını söyler (Târîḫu Baġdâd, X, 307; ayrıca bk. İbnü'l-Cevzî, s. 51, 55). Kaynaklarda ayrıca dört mezhep kādılkudâtlarının bulunduğu devletlerde karmaşık davalara bu kādılkudâtlardan meydana gelen bir heyet tarafından bakıldığı kaydedilmektedir (Mahmûd b. Muhammed Urnûs, s. 92).

Hz. Peygamber Medine'de bizzat kendisi davalara bakıyor, bazan da sahâbîlerini görevlendiriyor, Medine dışındaki davalara ise yargı göreviyle gönderdiği kimseler bakıyordu. Davayı kaybeden kişiler kadıların verdiği kararlara bir itirazları olduğunda bunu Resûl-i Ekrem'e arzedebiliyor ve o da bu vesileyle verilen kararı inceliyordu. Nitekim Hz. Ali'nin Yemen'de kadı olarak görev yaptığı esnada verdiği bir kararı davayı kaybedenler incelenmek üzere Hz. Peygamber'e getirmiş, Resûlullah da kararı inceledikten sonra isabetli bulup tasdik etmiştir (Müsned, I, 77, 152). Hz. Peygamber'den sonra halifeler de kadıların verdikleri kararlara itiraz vukuunda onları inceliyorlardı. Hz. Ömer'in hilâfeti döneminde Medine'de kadı olarak görev yapan Hz. Ali ve Zeyd b. Sâbit'in verdikleri bir karara davayı kaybeden kişi halife nezdinde itiraz ettiğinde Hz. Ömer kararı incelemiş ve, "Ben senin davana kadı olarak baksaydım senin lehine hüküm verirdim" demiştir. Bu kişi, "Senin benim lehimde hüküm vermeni engelleyecek ne var? Üstelik yetki sende" deyince Hz. Ömer, "Eğer bu kanaate Kur'an ve Resûlullah'ın sünnetinde bulunan açık

naslarla ulaşmış olsaydım o kararı bozar ve senin lehine hüküm verirdim; ancak ben bu kanaate re'yimle ulaştım, re'y ise müşterektir" cevabını vermiş, Hz. Ali ve Zeyd'in re'y ictihadına dayanarak verdikleri hükmü bozmamıştır (İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 65; Osman b. Ali ez-Zeylaî, IV, 188).

İslâm tarihinde sistematik olarak oluşturulmuş bir temyiz veya istînaf kurumundan söz etmek mümkün olmamakla birlikte kaynaklar, Hz. Ömer ve Osman'ın hilâfetlerinde her yıl hac mevsiminde Mekke'de bu tür bir mahkemenin kurulduğunu kaydetmektedir. Abbâsîler'den başlamak üzere kādılkudâtların mahkeme kararlarını inceleme yetkisine sahip oldukları ve Dîvân-ı Mezâlim'in temyiz mahkemesi görevi de ifa ettiği bilinmektedir. Endülüs'te kādılcemâa makamının ve "hıttatu'r-red" adıyla bilinen bir kurumun bir bakıma temyiz mahkemesi gibi görev yaptığı ifade edilmektedir (Muhammed ez-Zühaylî, s. 332).

İlk dönemlerde kadı genel olarak her çeşit davaya bakma yetkisine sahipti. Ancak bazı kaynaklar, Hz. Ömer'in maddî kıymeti az olan basit davaları Yezîd b. Uhtünnemir'e, karmaşık davaları ise Hz. Ali'ye havale ettiğini, orduya ayrıca kadı tayin ettiğini (Vekî', I, 105; Mahmûd b. Muhammed Urnûs, s. 256), Emevîler devrinde mescidlerde 20 dinarı geçmeyen davalara bakmak üzere kādı'l-mescid unvanıyla kadıların görevlendirildiğini, istisnaî olarak da bazı kadılara belli davalara bakma görevi verildiğini kaydetmektedir (Mâverdî, s. 61).

İslâm'ın klasik dönemine ait literatürde mahkemelerin kuruluş ve işleyişi, mahkeme çalışanları, yargılama yeri ve usulüne dair şekil şartları gibi konularda farklı açılardan zengin bilgiler mevcuttur. Ancak bunların yazıldığı dönemin bilgi ve tecrübelerini yansıtan kaynaklar olarak görülmesi, İslâm toplumlarında adliye teşkilâtının I. (VII.) yüzyıldan günümüze kadar geniş bir coğrafyada dönem ve bölgelere, devlet ve mezheplere göre yer yer önemli farklılıklara sahip olduğunun da dikkate alınması gerekir.

Teori. Hz. Peygamber devrinden itibaren ülke topraklarının genişleyip devletin teşkilâtlanmasına paralel olarak İslâm toplumunda adliye teşkilâtının giderek belirginleştiği, mezheplerin oluşumu ile birlikte İslâm

hukukçuları tarafından yargının işleyişi ve mahkemelere ilişkin teorik ve doktriner tartışmaların yapılmaya başlandığı görülür. Bu konudaki klasik teorinin oluşumunda, naslarda mevcut ilke ve özel hükümlerin yanı sıra o dönem fakihlerinin içinde bulundukları şartların, devraldıkları geleneğin ve tecrübe birikiminin de önemli payı vardır. Onların mahkemelerin kuruluşu, görev ve yetkileri, dereceleri, tek ve toplu mahkeme usulleri gibi konularda yaptıkları tesbitler ve dile getirdikleri görüş ve öneriler böyledir.

Hanefî fıkıh âlimleri, önceleri sadece şehirlerde mahkeme kurulabileceğini ifade ederken daha sonra kasaba ve köylerde de küçük çaptaki davalara bakan mahkemelerin bulunabileceğini kabul etmişlerdir (Serahsî, XVI, 98; Sadrüşşehîd, III, 332). Şâfiî fakihleri ise bir günlük mesafedeki, yani davacı, davalı ve şahitlerin sabah erkenden yola çıkıp akşamleyin evlerine dönebilecekleri her yerleşim biriminde ihtiyaca cevap verecek sayıda mahkeme kurulmasının gerektiği görüşündedir (Hatîb eş-Şirbînî, IV, 373; Şemseddin er-Remlî, VIII, 224). Hanbelîler "iklim" adını verdikleri Şam, Mısır, Bâbil, Hicaz gibi bölgelerde en azından birer mahkemenin bulunması gerektiğini ifade etmişlerdir (İbn Ebû Tağlib, II, 263). Bir şehirde yargı bölgeleri veya dava türleri ayrılarak muayyen davalara, meselâ sadece hukuk davalarına veya ceza davalarına ya da maddî kıymeti belirli bir miktarı geçmeyen davalara bakmak üzere birden fazla mahkemenin kurulması da mümkündür (Mâverdî, s. 60-61; İbn Kudâme, IX,107; Mecelle, md. 1801). Kaynaklarda, davaya bakacak mahkemeyi belirlerken tarafların ikametgâhlarının veya dava konusunun bulunduğu yerin esas alınacağı gibi açıklamalar, özellikle büyük şehirlere birden fazla kadı tayin edilmesi halinde görevli ve yetkili mahkemeyi tayin etmeye ve kargaşayı önlemeye yarayacak bir ölçüt geliştirme anlamı taşır.

Klasik dönem İslâm hukukçuları, yargının işleyişine dair görüş ve önerilerini tek hâkimli mahkeme sistemini esas alarak geliştirmişlerdir. Mâlikîler ve bazı Şâfiî fakihlerinin çok hâkimli mahkeme sistemine sıcak bakmayışı, hâkimlerin özellikle ictihada dayalı olarak çözümlenmesi gereken davaları karara bağlarken her zaman ittifak edemeyeceği ve bu sebeple bazı davaların sürüncemede kalacağı endişesinden kaynaklanır (Şîrâzî, I, 352; İbn Kudâme, IX, 107-108). Hanefî ve Hanbelîler'le bazı Şâfiî fakihleri ise kadıların halifenin birer vekili olduğunu, vekâlet akdi hükümlerine göre birden fazla kişinin vekil olarak tayin edilebileceğini

belirtip ictihada dayalı olarak çözümlenmesi gereken davalarda mahkemenin çalışma şartlarıyla ilgili önceden tesbit edilecek kuralların uygulanması ile davaların çözümünde bir sıkıntı yaşanmayacağını ifade ederek bu sistemin lehinde bir görüş ileri sürmüşlerdir.

Mahkemenin tek dereceli olması ve verilen kararın taraflar için kazıyye-i muhkeme sayılması kural ise de hâkimin yanılabileceği veya kasıtlı davranabileceği hesaba katılarak ilgili tarafın verilen karara belirli esaslar çerçevesinde itiraz edebilmesi ilkesi benimsenmiştir. Fıkıh kitaplarında yer alan bilgilere göre davayı kaybeden kişi üst derecede bulunan bir kadıdan mahkeme kararının incelenmesini isteyebilir. Kadı inceleme sonucunda verilen kararı şer‘î delillere ve genel kurallara uygun bulursa onaylar, değilse kararı bozar ve o davaya yeni baştan bakılır. İctihadlar eşit değerde olduğu ve ictihadın ictihadla nakzolunmayacağı genel bir ilke olarak kabul edildiğinden inceleme yapan kadının ictihadının farklı olması alt mahkemede ictihada dayalı olarak verilen bir kararı bozma sebebi olamaz. İlk ictihada öncelik verilmesinin amacı, hukukî çekişmenin onunla sonuçlandırılarak davaların uzayıp gitmesinin önüne geçilmesi ve adaletin en kısa zamanda tecelli etmesidir (Kâsânî, VII, 14; ayrıca bk. KAZÂ).

Mahkeme Çalışanları. Mahkemenin birinci derecede ve en vazgeçilmez insan unsuru kadıdır. Mahkeme kurumunu kadı temsil ettiği için fıkıh âlimleri eserlerinde mahkemeden ziyade kadıdan bahsetmişler, kadı kelimesini mahkemeyi de kapsayacak bir genişlikte kullanmışlardır. Kadının asıl görevi ihtilâflara bakmak ve onları karara bağlayıp icra ve infaz etmektir. Kadılara onları tayin eden makam, yaptıkları görev, dereceleri, görev yaptıkları yerleşim birimleri dikkate alınarak çeşitli unvanlar verilmiştir. Halife tarafından tayin edilen kadıya “kādı’l-halîfe”, kadı tarafından tayin edilene “halife, nâib, vekil”, mescidlerde belirli bir miktar parayı geçmeyen davalara bakmak üzere tayin edilen kadıya “kādı’l-mescid”, ordu mensupları arasında çıkan ihtilâflara bakan kadıya “kādı’l-cünd, kādı’l-asker”, evlenme ve boşanmayla ilgili davalara bakan kadıya “kādı’l-menâkih, kādı’l-enkiha”, kadıların tayin ve azilleriyle yetkili kadıya “kādı’l-kudât, kādı’l-cemâa”, temyiz mahkemesi kadısına “kādı’r-red”, yüksek dereceli kadıya “el-kādî el-a‘lâ”, alt derecedeki

kadıya “el-kādî el-esfel”, şehirlerde görev yapan kadılara “kādı’l-mısr, kādı’l-medîne”, kasabalarda görev yapanlara “kādı’r-rusdâk”, köylerde görev yapanlara “kādı’l-karye” gibi unvanlar verilmiştir.

İlk dönemlerde kadılar ictihad derecesine ulaşan âlimler arasından tayin ediliyordu. Emevîler’den itibaren genel olarak meslekî tecrübe de dikkate alınıp kadılık mesleğinin ilk basamağı olarak mahkeme zabıt kâtipliği esas alınmış, kadı kâtipliğinden nâibliğe, oradan da kadılığa yükselmeyi sağlayan bir yol izlenmiştir. Yargılama yapmak ve karar vermekle görevlendirilen kadılarla nâibler arasında tayin esnasında aranan nitelik ve şartlar bakımından bir fark bulunmamaktadır. Ancak sadece sorgulama yapmak üzere görevlendirilen nâibin ictihad derecesinde bir âlim olması gerekmeyip sorgulama yaptığı konularda bilgiye sahip bulunması yeterli kabul edilmektedir (İbn Ebü’d-Dem, I, 311).

İslâm’ın ilk devirlerinde yargılama usulü basit ve sade idi, hatta tahkim usulüne çok yakındı. Davacı ve davalı birlikte kadının huzuruna geliyor, iddia ve savunmalarını ona arzediyor, kadı tarafların serdettikleri delillere bağlı kalarak davaları hükme bağlıyordu. İlk dönemlerde had ve kısası gerektiren ağır ceza davalarına halife ve valiler bakmışsa da Emevîler’den itibaren kadılara hukuk davaları yanında ceza davalarına bakma görevi de verilmeye başlanmıştır. Bununla birlikte bazı yerlerde ve dönemlerde kadıların yargı görevlerinden bir kısmının Dîvân-ı Mezâlim’e, hisbe ve şurta kurumlarına devredildiği bilinmektedir. Zamanla şehirlerin nüfusu artıp dava sayısı ve türünün çoğalması, toplumsal hayatın ve ilişkilerin daha karmaşık hale gelmesi kadıların tek başlarına yargı görevlerini ifa etmelerini zorlaştırmış, kâtip, muhzır ve müzekkî gibi memurların tayinine ihtiyaç duyulmuştur.

Kâtip. Mahkemede zabıt kâtibi kadının en önemli yardımcısıdır. Görevi taraflardan dava dilekçelerini alıp kadıya arzetmek, yargılama esnasında tarafların ve şahitlerin ifadelerini yazıya geçirmek, dava dosyalarını ve tutanakları muhafaza etmektir. Hz. Peygamber ve dört halife devrinde davalar az olduğu için mahkeme kararları yazılmamışsa da şifahî gelenek içinde nesilden nesile aktarılarak daha sonraki dönemlerde yazılan kitaplara kadar gelmiştir. Bununla birlikte Hz. Ömer ve Ali dönemlerinde kadı kâtipleri bulunduğuna dair kaynaklarda bazı bilgilere rastlanmaktadır

(Muhammed ez-Zuhaylî, s. 160; Atar, s. 139). Kindî, Mısır'da mahkeme kararlarının tescilinin Muâviye'nin ilk kadısı Süleym b. Itr et-Tücîbî ile (ö. 75/694-95) başladığını söyler (el-Vülât ve'l-ḳuḍât, s. 309). Bu tarihten itibaren Mısır'da mahkeme teşkilâtında kâtipler yer almış ve bu kâtiplerden pek çoğu sonradan kadı olarak tayin edilmiştir. Sadrüşşehîd de 120-122 (738-740) yılları arasında Kûfe'de kadılık yapan İbn Şübrüme'nin, "İlk defa tarafların ve şahitlerin ifadelerini zaptedip yazan benim ki benden sonra da bu uygulamayı hiç kimse terketmedi" sözünü nakledip bundan böyle bölgede mahkeme kararlarının yazılmaya başlandığını ifade etmiştir (Şerḥu Edebi'l-ḳāḍî, IV, 72). Fıkıh âlimleri kâtibin kadının yardımcısı ve mahkemede cereyan eden işlerin şahidi olduğunu, dolayısıyla onun güvenilir, dürüst, kavrayış sahibi ve resmî yazıları yazmayı, resmî belgeleri tanzim etmeyi bilen bir kişi olması gerektiğini ifade ederek kâtipliğin bilgi, sanat ve yüksek bir karakter işi olduğunu belirtmişlerdir.

Sâhibü'l-meclis (mübâşir). Mahkemede sırası gelen tarafları ve şahitleri yargılama salonuna almak, yargılama esnasında asayiş ve güvenliği sağlamak üzere mübâşirler bulundurulur. Klasik fıkıh kitaplarında "sâhibü'l-meclis, cilvâz, nakîb, bevvâb, hâcib, arîf" gibi terimler mübâşir karşılığı olarak kullanılmıştır.

Muhzır. Mahkemelerde davacı, davalı ve şahitlere ikametgâhlarında tebligatta bulunmak, gerektiğinde onları mahkemeye celbetmek üzere muhzır bulundurulur. Klasik fıkıh kitaplarında "a'vân, muhzır, müşhıs, ecriya" gibi terimler "adlî zâbıta ve tebligat memuru" anlamında geçmektedir. Hanefî fıkıh bilgini Kâsânî muhzırların tâbiîn döneminden sonra mahkeme teşkilâtında yer almaya başladığını söyler (Bedâʾiʿ, VII, 12).

Müzekkî. İlk devirlerde kadılar şahitlerin güvenilir (âdil) kimse olup olmadığını alenî olarak soruşturuyor ve bu soruşturmadan olumlu sonuç alırsa onunla yetinerek şahitliklerini kabul ediyorlardı. Ancak alenî soruşturmalarda kendilerine şahidin durumu sorulan kişilerin baskı altında kalarak kanaat belirtebilecekleri endişesini taşıyan bazı kadılar şahit hakkında ayrıca komşuları ve çalışma arkadaşları nezdinde de gizlice araştırma yapmaya yöneldiler. Kaynaklar, şahitlerle ilgili ilk gizli soruşturmayı başlatan kadılar arasında Kûfe'de Şüreyh ile (ö. 78/697) İbn

Şübrüme (ö. 144/761) ve Mısır'da Gavs b. Süleyman'ı (ö. 168/785) zikreder. Davaların ve şahitlerin sayısındaki artış dolayısıyla kadılar şahitlerin tamamının durumunun araştırılması konusunda güçlük çekince bunu araştırmak üzere "müzekkî" (sâhibü'l-mesâil) adıyla memurlar tayin etmeye başladılar. Kindî'nin verdiği bilgiye göre Mısır'da 168 (784-85) yılında sâhibü'l-mesâili ilk defa tayin eden Kadı Mufaddal b. Fedâle'dir (el-Vülât ve'l-ḳuḍât, s. 385). Kâsânî, önceki kadıların şahitlerin durumunu bizzat kendilerinin soruşturduklarını, kendi zamanında ise böyle bir soruşturma ile müzekkîleri görevlendirdiklerini ifade etmektedir (Bedâʾiʿ, VII, 10).

Tercüman. Ülke topraklarının farklı dilleri konuşan yeni toplulukları da içine alarak genişlemesi mahkemelerde tercüman bulundurma ihtiyacını doğurmuştur. Zamanla mahkeme teşkilâtı içinde bu unvanla bir memur yer almaya başlamıştır. Kadının, dilsiz ve sağırlarla anlaşamadığı takdirde onların işaretlerini anlayan bir kişinin (müsemmi', müsmi') yardımını alması da böyledir (İbn Ebü'd-Dem, I, 332).

Kāsım. Hisse-i şâyiayı mirasçılar ve ortaklar arasında kanunî paylarına göre taksim eden memura "kāsım" (çoğulu kassâm) denir. Kāsımın emin olması, fıkıh ve matematik bilgisine sahip bulunması gerekir. İlk devirlerden itibaren kadıların belli davaların karara bağlanmasında kāsımın yardımına başvurduğu bilinmektedir. Kaynaklar, Hz. Ali zamanında Abdullah b. Yahyâ'nın mahkemede kāsım olarak görev yaptığını kaydetmektedir (Serahsî, XVI,102; ayrıca bk. KASSÂM).

Seccân. Kaynaklarda, şehirlerde ağır hapis cezasına mahkûm olan suçluların valilerin hapishanelerine, hafif hapis cezasına mahkûm olanların ise kadıların hapishanelerine kapatıldığı kaydedilmektedir. Kadı kendi yönetiminde bulunan hapishanenin idarî işlerini görmek ve mahkûmların durumları hakkında bilgi vermek üzere "seccân" (sâhibü's-sicn) adıyla memur tayin ediyordu. Kadılar mahkeme personelinin idarî bakımdan âmiri olduklarından denetimleri de onlara aitti.

Mahkeme Yeri ve Faaliyeti. Duruşmanın yapılacağı yer hakkında kesin ve bağlayıcı bir şer'î hüküm mevcut olmayıp konu geleneğe ve devletin teşkilâtlanma aşamalarına göre belli bir gelişim seyri izlemiştir. İlk

devirlerden itibaren kadılar camilerde, camilere bitişik yerlerde (batîha, rahbetü'l-mescid, sahnü'l-mescid) veya evlerde davalara bakıyorlardı. Kaynaklar,

ilk defa Hz. Osman zamanında bir evin adlî duruşmaların yapılmasına tahsis edildiğini kaydetmektedir (Abdülhay el-Kettânî, I, 271). Sonraki dönemlerde zaman zaman cami ve evlerde davalara bakılması idareciler tarafından yasaklanmışsa da uzunca bir süre bu mekânlar yargılama yeri olarak kullanılmaya devam etmiştir. Kadıların tayin kararnâmeleri de (ahd, menşûr) camilerde düzenlenen törenlerde okunmakta, böylece kadının görev alanına giren konular ve yargı çevresi halka duyurulmaktaydı. Doktrinde de klasik dönem fakihlerinin çoğunluğu camilerin aynı zamanda mahkeme salonu olarak kullanılmasına karşı çıkmaz. Ancak bazı Mâlikî fakihleri cami dışındaki bir mekânın yargılama yeri olarak kullanılmasının maksada daha uygun olduğunu ifade etmişler, Şâfiî fakihleri ise dava sebebiyle gelenlerin ibadet amacıyla yaptırılan camilerin âdâbı ve temizliğiyle bağdaşmayacak davranışlarda bulunacaklarını ileri sürerek camilerin yargılama yeri olarak kullanılmasını doğru bulmamış, yargı makamının işlev ve ihtişamına uygun ayrı binaların seçilmesini önermişlerdir. İslâm tarihinde ilk devirlerden itibaren kadı mahkemelerinden ayrı olarak idarî ve adlî yargı ve denetim görevlerini yürüten mezâlim mahkemeleri kurulmuştur. Bu tür davalara cami, medrese ve saray gibi umumî ve resmî yerlerde bakılmış olduğu gibi dönemlere ve devletlere göre değişen "dîvân-ı mezâlim, dârü'l-mezâlim, dârü'l-âmme, dârü'l-adl" gibi adlar taşıyan özel mekânlar da tahsis edilmiştir (bk. MEZÂLİM).

İslâm'ın ilk dönemlerinde duruşmalar için belirlenmiş bir gün veya saat söz konusu değildi; mahkemeler haftanın her gününde ve her saatinde davalara bakıyordu. Daha sonra davalar çoğalınca kadılar, haftanın belirli gün ve saatlerini davalara ayırıp özel ihtiyaçlarını karşılamak ve ilmî araştırma yapmak için haftanın bir gününü mahkemenin tatil günü olarak kabul etmişlerdir. Sadrüşşehîd, II. (VIII.) yüzyılda kadıların müderrisler gibi cumartesi günü, III. (IX.) yüzyılda pazartesi veya salı günü, VI. (XII.) yüzyılda resmî görevliler gibi salı günü tatil yaptıklarını ifade etmektedir (Şerḥu Edebi'l-ḳāḍî, I, 250). Emile Tyan, bazı kadıların ramazan ayında davalara bakmadığını dikkate alıp bu uygulamayı adlî tatil olarak

değerlendirmiştir (L'histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam, I, 418-419). Fakihler, yargılamanın gündüz saatlerinde yapılmasının isabet ve verimliliği arttıracağını belirterek bir zaruret bulunmadıkça geceleri yargılama yapılmamasını önermiş, ayrıca ibadet vakitlerinde, kurban ve ramazan gibi dinî bayramlarda, toplum için özel bir anlamı olan günlerde, aşırı sıcak ve aşırı soğuk günlerde mahkemelerin tatil edilmesinin uygun olacağını ifade etmişlerdir.

Geçmiş İslâm devletlerinde mahkemelerde riayet edilen muhâkeme usulü, Kur'an ve Sünnet'te bu yönde getirilen bazı açıklamalara, aynı zamanda müslüman toplumların kendi bilgi ve tecrübelerine göre şekillenmiştir. Kadı, yargılama esnasında taraflara eşit muamele edebilmek için onları önünde oturtur, mübâşir kadının yanı başında taraflardan biraz uzak bir mesafede ayakta dururdu. İstişare için çağrılan ilim ehli kadının yanında otururdu. Kadı mahkeme sicil defterini sağ tarafına koyar, kâtip de ifadeleri zaptedip yazarken görebileceği yere otururdu. Abbâsîler döneminde Kādılkudât Ebû Yûsuf kadılar için özel elbise ihdas etmişti. Fıkıh literatüründe yargılama salonunun yargının ihtişamına lâyık bir şekilde tefriş edilmesi ve kadının yargılama esnasında biraz yüksek bir yerde oturması gereğinden söz edilir.

İslâm tarihinde yargılamanın alenîliği genel bir ilke olarak benimsendiğinden camilerin yargılama yeri olarak seçilmesiyle bu amaç kolayca gerçekleşiyor, duruşmaları evinde yapan kadılar ise evlerinin kapılarını herkese açık bulundurmaya özen gösteriyordu. Duruşmaları taraflar ve şahitler dışında dinleyiciler de izleyebiliyordu. Kadı genel ahlâk ve âdâba uygun olmayan durumlarda kapalı oturumlar düzenliyor, bu durumda sadece ilgililer duruşma salonuna alınıyordu. Duruşma oturumunun yönetimi kadının yetkisindeydi. Kadı, mahkemenin âdâbına ve saygınlığına uygun olmayan davranışlarda bulunanları uyarır, bundan bir sonuç alamazsa onları mübâşir aracılığı ile salondan çıkarır ve gerektiğinde ta'zîr cezası verirdi. Duruşmaları alenî yürüten kadı ilim erbabıyla gizli olarak istişare edip hükmünü tek başına verir ve hükmü ilgililere açıkça tefhim ederdi.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 77, 152; Şâfiî, el-Üm, VI, 209, 216, 221; Vekî‘, Aẖbârü’l-ḳuḍât, I, 105; II, 55; Kindî, el-Vülât ve’l-ḳuḍât, s. 309, 340, 343, 355, 385, 394, 395, 397, 399; Mâverdî, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye, Beyrut 1405/1985, s. 60-61; Hatîb, Târîẖu Baġdâd, X, 307; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, I, 352; Serahsî, el-Mebsûṭ, XVI, 77-86, 90, 93, 94, 98, 102; Sadrüşşehîd, Şerḥu Edebi’l-ḳāḍî (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1397-98/1977-78, I, 243-244, 250-251, 295-317; II, 79-83; III, 332; IV, 72; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII,10-14; Kādîhan, el-Fetâvâ, III, 423; İbnü’l-Cevzî, Kitâbü’l-Ezkiyâ, Kahire 1304, s. 51, 55; İbn Kudâme, el-Muġnî, IX, 46, 52-54, 58, 95, 107-108, 109, 134; İbn Ebü’d-Dem, Edebü’l-ḳażâʾ (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1404/1984, I, 311, 312, 319, 326, 327, 332; Karâfî, ez̠-Z̠aẖîre (nşr. Muhammed Bû Hubze), Beyrut 1994, X, 35, 60, 74, 75, 77; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü’l-muvaḳḳıʿîn, I, 65; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü’l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1314, IV, 188; Burhâneddin İbn Ferhûn, Tebṣıratü’l-ḥükkâm (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Kahire 1406/1986, I, 27, 35-38, 40, 42; Molla Hüsrev, Dürerü’l-ḥükkâm, İstanbul 1310, II, 404; İbn Nüceym, el-Baḥrü’r-râʾiḳ, V, 81; VII, 18, 145; Hatîb eş-Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, Beyrut 1933, IV, 373, 379-380, 387, 388, 389, 391, 396; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü’l-muḥtâc, Mısır 1898, VIII, 224, 231; el-Fetâva’l-Hindiyye, V, 320-325; Hayreddin b. Ahmed er-Remlî, el-Fetâva’l-ẖayriyye li-nefʿi’l-beriyye, Bulak 1300, III, 213, 324; IV, 156-158; Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, Ġamzü ʿuyûni’l-beṣâʾir, Beyrut 1405/1985, II, 214, 402; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muẖtaṣarı H̱alîl, Bulak 1318, VII, 143, 144, 149, 163; İbn Ebû Tağlib, Neylü’l-meʾârib, Kahire 1325, II, 263, 265; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale’ş-Şerḥi’l-kebîr, Kahire 1328, II, 258; III, 345; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr, III, 780; IV, 322; V, 362; a.mlf., el-ʿUḳūdü’d-dürriyye fî tenḳīḥi’l-Fetâva’l-Ḥâmidiyye, Bulak 1300, II, 36, 198; Mecelle, md. 1791, 1801, 1814, 1825, 1827, 1833, 1834, 1836; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye, I, 271; E. Tyan, L’histoire de l’organisation judiciaire en pays d’Islam, Paris 1938, I, 418-419; Ahmed Muhammed Müleycî, en-Niẓâmü’l-ḳażâʾiyyü’l-İslâmî, Mısır 1984, s. 148-149; Abdülkerîm Zeydân, Niẓâmü’l-ḳażâʾ fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Bağdad 1984, s. 52-54, 55-61; Zâfir el-Kāsımî, Niẓâmü’l-ḥükm fi’ş-şerîʿa ve’t-târîẖi’l-İslâmî, Beyrut 1407/1987, II, 235-237, 395-427; Abdurrahman b. İbrâhim, el-Ḳażâʾ ve niẓâmühû fi’l-Kitâb ve’s-Sünne,

Mekke 1989, s. 282; Mahmûd b. Muhammed Urnûs, Târîḫu’l-ḳażâ˒ fi’l-İslâm, Kahire, ts., tür.yer.; Muhammed ez-Zühaylî, Târîḫu’l-ḳażâ˒ fi’l-İslâm, Dımaşk-Beyrut 1415/1995, s. 160, 246, 267, 332, 344, 346; Fahrettin Atar, İslâm Adliye Teşkilâtı, Ankara 1991, s. 139, 142-165; J. Schacht, “Maḥkama”, EI² (İng.), VI, 1-3.

Fahrettin Atar

Osmanlı Devleti’nde Mahkeme.

Osmanlı Devleti’nde mahkemeler, İslâmiyet sonrasında oluşan Türk-İslâm adlî yapı geleneğinin devrine nisbetle gelişmiş bir örneğini teşkil eder. Osmanlı hukuk tarihinin Batılılaşma / modernleşme dönemine kadar devam eden sürecinde klasik yapı büyük ölçüde korunmuştur. Daha çok “meclisi şer‘, mahfili şer‘” olarak adlandırılan klasik Osmanlı mahkemesi bu devirde tek hâkimli ve esas itibariyle tek derecelidir. Çok hâkimli mahkeme yapısı İslâm hukuk teorisine uygun olmakla birlikte (Mecelle, md. 1802) bir iki istisna

dışında hukuk pratiğine ve özellikle Osmanlı dönemi uygulamasına yabancıdır. O kadar ki çok üyeli bir yapısı olan Dîvân-ı Hümâyun bir yüksek mahkeme olarak işlev gördüğünde yargılama sadece Rumeli kazaskeri tarafından yapılmakta, yanında oturan Anadolu kazaskeri yalnız izleyici konumunda bulunmaktaydı. Davaların yoğun olması durumunda sadrazamın isteği üzerine Anadolu kazaskeri de yargılamaya yardım eder ve divanda tek başına yargılama yapardı. Böyle bir geleneğin oluşmasında, hüküm vermede önemli bir yer işgal eden ictihadın hem mahiyeti hem tarihî uygulaması itibariyle münferit bir faaliyet şeklinde görülmesinin önemli rolü olmalıdır. Öte yandan Dîvân-ı Hümâyun’un bir yüksek mahkeme olarak varlığı ve gerektiğinde mahallî mahkemelerin kararlarına yapılan itirazları gözden geçirmesi, Osmanlı mahkeme yapısının esas itibariyle tek dereceli olma özelliğine aykırılık teşkil etmez. Mahallî mahkeme kararları, bir kısım ceza davaları hariç verildiği andan itibaren bir üst mahkemenin tasdikine gerek olmaksızın işlerlik kazanırdı.

Osmanlı mahkemesi, daha önceki ve çağdaşı İslâm devletlerinde görülen örneklere nisbetle gelişmiş bir yapı arzeder. Her şeyden önce Osmanlı

mahkemesinin görev ve yetki alanı genişlemiştir; hem şer‘î hem örfî davalarda tek yetkili mahkeme konumundadır. Gayri müslimlerle ve bilhassa gayri müslim din adamlarıyla ilgili bazı davalar ve hazineye intikal etmiş mirasçısız terekeye yönelik bir kısım istihkak davaları bir tarafa bırakılacak olursa Osmanlı mahkemesinin görev ve yetki alanına girmeyen herhangi bir hukukî ihtilâf yok gibidir. Diğer İslâm devletlerinde görev yapan mezâlim divanları Osmanlı Devleti'nde yerini kısmen mahallî mahkemelere, kısmen Dîvân-ı Hümâyun'a bırakmıştır. Ancak yine de meclisi şer‘ dışında Osmanlı Devleti'nde yetkili başka hiçbir yargı kurumunun bulunmadığını düşünmemek gerekir. Dîvân-ı Hümâyun'un yanı sıra sadrazamın başkanlığında Rumeli ve Anadolu kazaskerlerinin katılımıyla toplanan cuma divanı, İstanbul ve bilâd-ı selâse (Üsküdar, Galata, Eyüp) kadılarının iştirakiyle toplanan çarşamba divanı Dîvân-ı Hümâyun'un yargı yükünü hafifleten yüksek mahkemeler görünümündedir. Mısır divanı buradaki mahkemelerce verilen kararların itiraz makamı olması açısından merkezdeki Dîvân-ı Hümâyun'un işlevini üstlenmektedir. Öte yandan Rumeli kazaskerlik mahkemesinin imparatorluk dahilinde yaşayanların davalarına bakmakla yetkili kılınan, ancak yine de sınırlı bir faaliyet alanı bulunan bir mahkeme olduğu anlaşılmaktadır. Beylerbeyilerin başkanlığında toplanan eyalet meclislerinin zaman zaman bölge kadısının iştirakiyle bir yargı kurumu gibi çalışması, sefere çıkan bir vezirin geçtiği bölgelerde yine o bölge kadısının (toprak kadısı) katıldığı bir toplantı akdedip idarî şikâyetler yanında adlî şikâyetleri de dinlemesi diğer yargılama örneklerindendir. Bu mahkeme listesine, gayri müslimlerin ahvâl-i şahsiyyeleriyle ilgili ihtilâflarına isteğe bağlı olarak bakan ve kilise ile sinagoglar bünyesinde kurulan cemaat mahkemelerini de eklemek gerekir. Ancak gayri müslimler ceza, borçlar, ticaret hukuku gibi hukukun diğer alanlarında ve cemaat mahkemesine gitme konusunda aralarında anlaşmazlık çıktığı takdirde ahvâl-i şahsiyye sahasında da Osmanlı mahkemesine (meclisi şer‘) başvurmak durumundadır. Ayrıca Osmanlı Devleti'nde geçici bir statü ile bulunan yabancıların (müste'men) kendi aralarındaki ihtilâflara kapitülasyonlar gereği olarak bakan ve onlara kendi hukuklarını uygulayan konsolosluk mahkemeleri de bu arada sayılmalıdır. Öte yandan tarikat, esnaf teşkilâtı, yeniçeri ortası, kabile, boy, Hz. Peygamber soyundan gelen seyyid / şerifler gibi bir kısım teşkilât ve toplulukların hukukî ihtilâfları, mahkemeye başvurulmadan yürürlükteki hukukî kural ve mahallî teamüller ışığında şeyh, kâhya, ağa, kethüdâ,

nakîbüleşraf olarak anılan başkanlarının veya ileri gelenlerinin kararıyla çözüldüğü de sıkça rastlanan uygulamalardandır. Ancak bütün bu mahkemeler sınırlı görev alanı ve yetkileri olan kurumlardır; Osmanlı Devleti genelinde yetkili yargı kurumu klasik Osmanlı mahkemesidir.

Bu mahkemelerin hem şer‘î hem örfî hukuku uygulayan bir yargı kurumu olması bazı İslâm devletlerinde var olan mezâlim, ihtisab, şurta gibi farklı yargı kurumlarının sebep olabileceği karmaşayı önlemiştir. Hâkimü'ş-şer‘ de denilen kadılar önlerine gelen şer‘î davalara fıkıh kitaplarında, örfî davalara da kanunnâmelerde yer alan kuralları uygulamışlardır. Medreselerde okutulan Hanefî fıkıh kitapları ve bunlar arasında özellikle Fâtih Sultan Mehmed döneminden itibaren Molla Hüsrev'in Dürerü'l-ḥükkâm, Kanûnî Sultan Süleyman devrinden itibaren İbrâhim el-Halebî'nin Mülteḳa'l-ebḥur adlı eserleri mahkemelerin kullandığı bilgi kaynakları olarak dikkati çekmektedir. Resmî ve özel kanunnâme derlemeleri, başşehirden gönderilen münferit fermanlar da kadılara örfî hukuk uygulamalarında yardımcı olan kaynakların başında gelmektedir. Şer‘î ve örfî hukukun aynı mahkeme tarafından uygulanması bu iki hukuk sisteminin uyumlu beraberliğini sağladığı gibi adlî hayata da güven ve istikrar getirmiş, bütün adlî ve belirli ölçüde idarî yapının merkezine kadıyı yerleştirmiştir. Bu bakımdan Osmanlı yönetiminin şer‘î ve örfî kuralları yan yana âhenkli bir biçimde uygulama hususunda diğer İslâm devletlerinden daha başarılı olduğunu söylemek mümkündür. Yine bu uygulama, yetkili adlî merci belirsizliğinin doğuracağı keyfî uygulamalara imkân vermediğinden yönetici kesimin (ehl-i örf) reâyâya yönelik keyfî uygulamalarını da en aza indirmiştir. Öte yandan hangi hukuk alanına (şer‘î-örfî) ait olursa olsun bir hukuk uygulamasının kadının izni olmadan yapılması da yasaklanmıştır. Sadece hukuk uygulamalarının değil vergi toplanması, tahrir yapılması gibi idarî tasarrufların da hâkimin bilgisi (kadı mârifeti) olmadan gerçekleştirilmemesi kanunnâmelerde ve adaletnâmelerde sıkça vurgulanmıştır (meselâ bk. kadı mârifetiyle narh verilmesi, Akgündüz, II, 74; muhtesibin kadı mârifetiyle usulsüz iş yapan esnafı cezalandırması, a.g.e., II, 289; kadı mârifeti olmadan haraç toplanmaması, a.g.e., II, 348; kadı mârifetiyle cizye toplanması, a.g.e., III, 329-330). Bu da bir yandan merkezî otoritenin kamu görevlilerinin keyfî uygulamalarına karşı ne kadar hassas olduğunu, diğer yandan ehl-i örfün fırsat buldukça bu tür uygulamalara yatkın bulunduğunu ortaya koyması

bakımından dikkat çekicidir.

Osmanlı mahkemeleri esas itibariyle Anadolu ve Rumeli olmak üzere iki bölgeye ayrılmış, Anadolu'daki kadılar Anadolu kazaskerliği, Rumeli'de, Kırım ve Kuzey Afrika'daki kadılar da Rumeli kazaskerliği bünyesinde mevleviyet, sancak ve kaza kadılıkları olarak teşkilâtlanmıştır (bk. KADI). Bu iki bölgeden birinde kadılık görevine başlayan hâkimlerin yer değiştirmesi, terfi etmesi yine kendi grubu içinde mümkün olurdu. Kazaskerler, XVI. yüzyılın ortalarına kadar kendi bölgelerindeki, günlük 150 akçeye kadar geliri olan kadılıkları divan günlerinde bizzat padişaha arzedip tayinlerini yaparken 150 akçeden fazla geliri olan kadıları sadrazam kanalı ve onayıyla padişaha sunarlardı. Fakat XVI. yüzyılın ortalarından itibaren

mevleviyet denilen büyük kadılıklara tayinler kazasker tarafından değil şeyhülislâm tarafından sadrazam kanalıyla padişaha sunularak yapılmıştır. Daha az geliri olan kadı tayinlerini kazaskerler yapmaya devam etmiş, ancak bunlar da şeyhülislâm kanalıyla padişaha arzedilmiştir.

Kadılar ilk kuruluş yıllarında süresiz olarak göreve getirilirken tâliplerin çoğalması ve herkese yetecek sayıda kadılığın bulunmaması sebebiyle zamanla bu usulden vazgeçilmiş, kadıların görev süreleri XVI. yüzyılın sonlarında üç yıla, XVII. yüzyıl içinde iki yıla indirilmiş, ardından bu süre biraz daha kısaltılarak büyük kadılıklara bir yıl, diğerlerine yirmi ay süre ile tayinler yapılmıştır. Ancak kadıların fiilî görev süreleri bitip yeni bir göreve tayinlerine kadar İstanbul'a dönerek bağlı bulundukları kazaskerlikte sıra beklemeleri (bazan bu süre çok uzun olabiliyordu, bk. EI² [İng.], IV, 375) ve bu sırada herhangi bir maaş almamaları bunları mahrumiyet içinde bırakmış, dolayısıyla görev yaptıkları dönemde bazılarının meslek ahlâkına olumsuz etki yapmıştır. Kadıların gelirlerini arttırmak için zaman zaman bölgelerinde teftişe (devre) çıktıkları, meselâ kendilerince uygun yapılmayan miras taksimlerine itiraz ettikleri ve -kanunnâmelerde aksi emredilmesine rağmen-zorla tereke taksimine yönelerek harç aldıkları zaman zaman şikâyete konu olan suistimallerdendir. Kadılıkların sürekli hale getirilmesi Tanzimat sonrasında gerçekleşmiş ve 1876 Kānûn-i Esâsî'siyle de hâkimlerin azledilmezliği anayasal bir statüye kavuşmuştur (md. 81).

Osmanlı Devleti'nde mahkemeler için özel bir binanın hangi tarihten itibaren ayrılmaya başlandığı kesin olarak bilinmemektedir. Osman Nuri Ergin, Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması üzerine bunların mekânı olan Ağakapısı'nın şeyhülislâmlığa devredilmesinden sonra 1836'da Anadolu ve Rumeli kazaskerlikleriyle İstanbul kadılığının buraya nakledildiğini, böylece resmî bir binaya kavuşulmuş olduğunu söylemekteyse de (Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I, 273) bu uygulamanın gerek İstanbul'da gerekse diğer şehirlerde daha önce başladığını düşünmek gerekir. Zira bir kısım mahkemelerde sayısı yüzleri bulan sicil defterlerinin kadıların özel konaklarında muhafaza edildiğini ve herhangi bir kurumsal yapı olmadan yeni gelen kadıya devredilerek günümüze kadar umumiyetle zayi olmadan geldiğini düşünmek çok mâkul olmasa gerektir. Şeyhülislâmlığın ve mahkemelerin Ağakapısı'nda toplanmasının kazaskerliğin ve İstanbul mahkemelerinin kurumsallaşmasında ileri bir aşamayı temsil etmiş olması muhtemeldir; mahkemelerin resmî bir yapıya kavuşması ise bundan çok daha önce gerçekleşmiş olmalıdır.

Başlangıç yıllarında kadıların düzenli ve yeterli gelirlerinin olmaması ve bunun çeşitli problemler doğurması üzerine Yıldırım Bayezid devrinde Vezîriâzam Çandarlızâde Ali Paşa'nın teklifi üzerine mahkemede görülen davalar, yapılan miras taksimleri ve hazırlanan hüccetler için belli oranda harç alınmaya, böylece kadı ve yardımcıları için sürekli bir gelir sağlanmaya başlanmıştır. Harç miktarları da kanunnâmelerle belirlenmiş ve değişen şartlar altında zaman zaman yeniden düzenlenmiştir (çeşitli dönemlerdeki harç miktarları için bk. Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 84-85; Akgündüz, I, 330, 586; II, 60, 183, 258; IV, 330, 384, 679).

Kadılar yargı işlevini tek başlarına yapmakla birlikte mahkemede sayıları değişen yardımcıları da vardı. Bunların başında bizzat kadı tarafından tayin edilen nâibler gelir. İşin mahiyetine veya tayinin şekline göre kadı nâibi, mevâlî nâibi, bab nâibi, arpalık nâibi gibi farklı isimler alan bu yardımcılar kendilerini görevlendiren kadı adına yargılamada bulunur ve onun işini önemli ölçüde kolaylaştırırlardı (Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 117-118). XVII. yüzyılda Eyüp kadılığında yirmi yedi, Galata kadılığında kırk dört nâibin görev yaptığı bilinmektedir. Bu sayı Kahire'de on birdir (Gibb-Bowen, II, 124). Zamanla bu usul bazı mahkemeler için sürekli bir

uygulamaya dönüşmüş ve mahkemelere tayin edilen bir kısım kadılar görev yerine gitmeyip yargı görevini tayin ettiği nâiblerle yürütür olmuştur. Ancak bu uygulamanın Osmanlı hukuku açısından bazı sakıncalar doğurduğu da bir gerçektir (bk. BAB MAHKEMESİ; NÂİB). Bunun yanı sıra yargılamanın alenî olarak yapıldığını gözlemleyen ve mahkeme defterine isimleri yazılan şühûdü'l-hâl kadıların önemli yardımcılarındandır. Mahkemeye gelen tarafların yakınlarından, sosyal veya meslekî çevresinden oluşan, bu sebeple görülen davaya bağlı olarak isimleri sürekli değişebilen şühûdü'l-hâlin sadece yargılamanın alenîliği bakımından değil birçok durumda yargılamanın âdil yapılması açısından da etkin olduğu söylenebilir. Mirasla ilgili problemleri çözen ve tereke taksimleriyle ilgilenen kassâmlar, mahkeme kayıtlarını zaman içinde geleneği oluşmuş yazım usulleri çerçevesinde tutan, hüccet ve i'lâmları kaleme alan kâtipler, defterdarlıkla halk arasındaki malî anlaşmazlıklara bakan mîrî kâtipleri, sanıkların mahkemeye celbinde hizmetleri olan muhzırlar mahkemede kadının diğer önemli yardımcılarındandır. Yargılamanın tarafların anlaşmasıyla sona ermesinde isimleri hemen hiç zikredilmeyen, ancak yaygın olarak devreye girdikleri ve olumlu rol oynadıkları görülen ara bulucular da (muslihûn) bu arada sayılmalıdır. Çarşı ve pazarların denetlenmesinde, gerek narhların gerekse kullanılan ölçülerin standartlara uygunluğunun sağlanmasında rol alan muhtesibler, sanıkların mahkemeye celbinde, verilen cezanın uygulanmasında görevleri olan subaşı, sancak beyi, beylerbeyi gibi ehl-i örfün de Osmanlı hukuk uygulanmasında önemli roller üstlendiği belirtilmelidir.

Osmanlı mahkemelerinin işleyişinde diğer İslâm devletlerinde olduğu gibi fetva kurumunun ve müftülerin önemli bir yeri vardır. Kendilerine sorulan dinî-hukukî sorulara somut olayla ilgilenmeden sadece teorik temelde cevap veren müftüler, bir taraftan bazı ihtilâfların mahkemelere intikal etmeden barış yoluyla çözülmesini sağlarken diğer taraftan mahkemelerin uygulamalarını dolaylı yoldan etkilemiş ve onlara belirli ölçüde yön vermiştir. Her ne kadar fetvalar kadıyı bağlamamaktaysa da mahkemeye intikal eden ihtilâfla sunulan fetva vâkıa olarak birbiriyle uyuşuyorsa kadının fetvaya aykırı karar vermesi yanlış karar vermiş olduğuna kuvvetli bir karîne teşkil eder ve bozulmasına sebep olurdu. Bundan dolayı kadıların genelde mahkemeye sunulan fetvalara uygun karar verdikleri görülmektedir.

Taraflar mahkemede ya bizzat hazır bulunur veya bir vekille temsil edilirdi. Vekâlet kurumunun varlığına ve İslâm hukuk tarihinde köklü bir geçmişi olmasına karşılık profesyonel vekâlet kurumu avukatlık Osmanlı adlî hayatında mevcut değildir.

Eyalet, sancak ve kazalardaki mahkemelerde ancak bu idarî birimlerde ikamet edenler yargılanır, bunun dışına çıkıldığında verilen hüküm geçersiz olurdu. Fakat padişahın izin vermesi durumunda mahkemelerin yargı sınırının genişlemesi mümkün olabilirdi. Dîvân-ı Hümâyun, cuma divanı ve Rumeli Kazaskerlik Mahkemesi buna örnek gösterilebilir; bu mahkemeler bütün Osmanlı tebaasının

başvurabildiği genel mahkemeler görünümündedir.

Mahkeme kararları sicil defterine yazılır, taraflara bununla ilgili bir belge verilirdi. Sicil defterine sadece hukukî ihtilâflar ve kararlar değil mahkemede düzenlenen çeşitli belgelerin, merkezden gelen emir ve fermanların birer sûreti de kaydedilirdi (bk. İ‘LÂM). Mahkeme kararları, ictihadın ictihadı nakzetmeyeceği prensibi gereği Anglo-Sakson hukukunda olduğu gibi sonraki davalar için emsal oluşturmasa da bu kayıtlar o mahkemede görev yapan kadılar için önemli bir bilgi ve yürürlük kaynağı olmuştur. Dolayısıyla kadılar görev yaptıkları dönemin sicil kayıtlarını yanlarında götürmez, mahallinde bırakırlardı.

Anadolu ve Rumeli’de bulunan mahkemelerde esas itibariyle Hanefî mezhebi ictihadları uygulanmış, bu uygulama XVI. yüzyılın ortalarından itibaren daha katı bir tarzda takip edilmiştir. Tarafların başka bir mezhebe mensup bulunması veya diğer bir mezhep görüşünün uygulanmasını talep etmeleri Anadolu ve Rumeli mahkemeleri söz konusu olduğunda dikkate alınmazdı. Diğer mezhep mensuplarının yoğun biçimde yaşadığı Ortadoğu ve Kuzey Afrika bölgelerinde ise Hanefî başkadısının başkanlığında diğer üç Sünnî mezhepten de nâibler tayin edilerek mensupları için bu mezhep görüşlerinin uygulanmasına imkân tanınmıştır. Ancak 1805’te Mısır’da Mehmed Ali Paşa, diğer mezheplerden kadı tayinini ve bu mezhep görüşlerinin uygulanmasını yasakladığından Anadolu ve Rumeli’deki uygulama Mısır’ı da kapsamına almıştır. Bu uygulama XX. yüzyılın

başlarında yumuşamış ve Hukūk-ı Âile Kararnâmesi diğer Sünnî mezhep görüşleri de dikkate alınarak hazırlanmıştır.

Osmanlı hukuk tarihinde mahkeme yapısındaki en köklü değişiklik Tanzimat sonrasında meydana gelmiştir. Bu dönemde tek hâkimli klasik Osmanlı mahkemesi yerini giderek toplu hâkimli mahkemelere bırakmaya başlamıştır. Bu husustaki ilk değişiklik ticaret hukuku alanında görülmüştür. 1840'ta Ticaret Nezâreti'ne bağlı olarak İstanbul'da kurulan ticaret meclisi 1847 ve 1848 yıllarında yayımlanan iki nizamnâmeyle ticaret mahkemesine dönüşmüş, 1850 tarihli Kānunnâme-i Ticaret'e 1860'ta yapılan bir zeyille bütün imparatorluk bünyesinde bir başkan, iki dâimî ve iki geçici üyeden oluşan karma ticaret mahkemeleri kurulmaya başlanmıştır; bu mahkemeler daha sonra nizâmiye mahkemeleri bünyesine alınmıştır. Klasik mahkemelerin yanı sıra toplu hâkimli ilk ceza mahkemesinin ortaya çıkışı da İstanbul'da Tanzimat sonrasında bir meclisi tahkîkatın kurulmasıyla başlar. Bunu 1847'de, yabancılarla Osmanlı vatandaşlarının dahil olduğu ceza davalarına bakan karma bir mahkemenin kurulması izler. Bu alandaki en köklü değişiklik, 1864 Vilâyât Nizamnâmesi'yle bütün imparatorluk dahilinde ceza ve hukuk mahkemelerinin kurulmasıyla gerçekleşmiştir. Yine sancak ve vilâyetlerde kurulan ve bir başkanla altı ile yedi üyeden oluşan meclisi deâvî, meclisi temyîz ve dîvân-ı temyîzler, hem ilk derece hem istînaf mahkemesi olarak hukuk ve ceza yargılaması alanında görev yapmıştır. 1879 yılında çıkarılan Mehâkim-i Nizâmiyyenin Teşkilât Kanunu ile bu mahkemelere yeni bir yapı kazandırılmış, üye sayıları azaltılmış ve ilk defa bu kanunla savcılık kurumu Osmanlı ceza yargılamasına dahil olmuştur. Bu mahkemelerin kurulmasıyla klasik Osmanlı mahkemeleri, görev alanı daha çok ahvâl-i şahsiyye ile sınırlı hale gelen şer'iyye mahkemelerine dönüşmüştür. Aynı dönemde kurulan nizâmiye mahkemeleri Adliye Nezâreti'ne bağlanmış, şer'iyye mahkemeleri ise şeyhülislâmlığa bağlı kalmayı sürdürmüştür. 1917'de İttihat ve Terakkî hükümeti, gerçekleştirdiği bir dizi reform çerçevesinde bu mahkemeleri şeyhülislâmlıktan alıp Adliye Nezâreti'ne bağlamışsa da 1919 yılında şer'iyye mahkemeleri şeyhülislâmlık bünyesine iade edilmiştir.

Tanzimat döneminde Dîvân-ı Hümâyun'un artık işlevsel olmaktan bütünüyle çıkmasının doğurduğu boşluğu dolduracak üst mahkemelerin birbiri peşi sıra kurulduğu görülmektedir. Önce 1838 yılında Meclisi Vâlâ-

yı Ahkâm-ı Adliyye, ardından 1868’de oluşturulan Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye ve Şûrâ-yı Devlet, bir süredir şeyhülislâmlıkta yapılan huzur mürâfaalarının yerini alan Meclisi Tetkîkāt-ı Şer‘iyye bu döneme damgasını vurmuş yüksek yargı kurumlarıdır. Meclisi Vâlâ aslında Dîvân-ı Hümâyun örneğinde görüldüğü gibi çok fonksiyonlu bir kurumdur. Devletin muhtaç olduğu ıslahat projelerini ve kanun tasarılarını hazırlamasının yanı sıra özellikle mahallî mahkemelerce verilmiş ağır cezaî kararların tekrar gözden geçirildiği bir yüksek mahkeme olarak da Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye’nin kuruluşuna kadar görev yapmıştır. 1868’de Meclisi Ahkâm-ı Adliyye ikiye ayrılarak bir kısmı kanun tasarılarını hazırlamak ve idarî yargı organı olarak görev yapmak üzere Şûrâ-yı Devlet’e, diğer kısmı, ceza ve hukuk mahkemelerinin temyiz mahkemesi olarak teşkilâtlanmış bulunan Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye’ye dönüşmüştür. Huzur mürâfaalarının şeyhülislâmlığa nakledilmesinden sonra bu uygulama şeyhülislâmın başkanlığında bir süre devam etmiş ve meclisi şer‘lerden gelen dosyaları incelemeyi sürdürmüştür. Ancak gelen dosyaların çoğalıp şeyhülislâmlık bünyesinde ayrı bir kurum oluşturulmasına ihtiyaç duyulması üzerine 1862 yılında şer‘iyye mahkemelerinden gelen dosyaları bir üst mahkeme olarak istînaf veya temyizen incelemek üzere Meclisi Tedkîkāt-ı Şer‘iyye kurulmuştur. Burada 1873’te yeni bir düzenleme yapılmıştır. 1917 yılında şer‘iyye mahkemelerinin Adliye Nezâreti’ne bağlanması üzerine bu kurum devreden çıkmış ve yerini Adliye Nezâreti’ne bağlı olarak çalışan Mahkeme-i Temyîz Şer‘iyye Dairesi almıştır. Fakat daha sonra şer‘iyye mahkemelerinin tekrar şeyhülislâmlığa bağlanmasıyla Meclisi Tedkîkāt-ı Şer‘iyye yine işlevsel hale getirilmiş ve bu durum Osmanlı Devleti’nin sonuna kadar devam etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

D’Ohsson, Tableau général, II, 271; Mecelle, md. 1802; Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I, 273-274; H. A. R. Gibb - H. Bowen, Islamic Society and the West, Oxford 1950, II, 114-138; E. Tyan, L’histoire de l’organisation judiciaire en pays d’Islam, Paris 1960, s. 212-213; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 83-143; a.mlf., Merkez-Bahriye, s. 228-241; Ahmet Mumcu,

Osmanlı Devletinde Rüşvet (Özellikle Adli Rüşvet), Ankara 1969, tür.yer.; Mustafa Akdağ, Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası: Celâlî İsyanları (Ankara 1975), İstanbul 1995, s. 86-93; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1990-92, I, 330, 586; II, 60, 74, 183, 258, 289, 348; III, 329-330; IV, 330, 384, 679; M. Akif Aydın, "Osmanlı'da Hukuk", Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi (nşr. Feridun Emecen v.dğr.), İstanbul 1994, I, 375-438; a.mlf., "Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye", DİA, IX, 387-388; İlber Ortaylı, Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devletinde Kadı, Ankara 1994, s. 49-69; R. C. Jennings, Studies on Ottoman Social History in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, İstanbul 1999, s. 247-276, 295-326; Ekrem Buğra Ekinci, Ateş İstidası: İslam-Osmanlı Hukukunda Mahkeme Kararlarının Kontrolü, İstanbul 2001, s. 83-160, 223-233; Halil İnalcık, "Adaletnameler", TTK Belgeler, II/3-4 (1967), s. 49-145; a.mlf., "Maḥkama", EI² (İng.), VI, 3; a.mlf., "Mahkeme", İA, VII, 149-151; a.mlf., "Kanunnâme", DİA, XXIV, 333-337; Pakalın, II, 101, 382, 383, 430-431, 544; Gy. K. Nagy, "Ḳāḍī", EI² (İng.), IV, 375; Fethi Gedikli, "Kazâ", DİA, XXV, 117-119.

M. Akif Aydın

MAHLAS

(مخلص)

Divan şairlerinin şiirlerinde kullandıkları takma ad

(bk. DİVAN EDEBİYATI).

MAHLED b. KEYDÂD

(bk. EBÛ YEZÎD en-NÜKKÂRÎ).

MAHLÛF, Haseneyn Muhammed

(حسنين محمّد مخلوف)

Haseneyn Muhammed b. Muhammed Haseneyn b. Muhammed Mahlûf el-Adevî (1890-1990)

Mısırlı âlim ve hukukçu.

14 Şevval 1307 (3 Haziran 1890) tarihinde Kahire'de doğdu. Çok sayıda âlim yetiştiren bir aileye mensup olup Mâlikî âlimi ve Ezher yöneticilerinden Muhammed Haseneyn el-Adevî'nin oğludur. On bir yaşında Ezher'e girdi; aralarında babasının ve Abdullah Dirâz'ın da bulunduğu âlimlerden ders aldı. Ezher'deki öğrenimini tamamladıktan sonra Medresetü'l-kazâi'ş-şer'î'nin yüksek kısmına kaydoldu. Buradaki öğreniminin ardından 1914'te âlimiyye pâyesi aldı. 1916 yılından itibaren Kınâ, Deyrût, Feşn, Kahire ve Tanta şer'î mahkemelerinde kadı olarak görev yaptı, 1941'de İskenderiye Şer'î Mahkemesi başkanı oldu. 1942'de Adalet Bakanlığı Şer'î Mahkemeler müfettişliğine getirildi. Aralarında şer'î mahkemeler, vesayet altındaki kimselerin şahsî ve malî haklarının denetimiyle görevli adlî kurumlara (el-mecâlisü'l-hasbiyye) ait kanunların da bulunduğu bazı önemli reform projelerine katıldı. Üç yıl kadar Medresetü'l-kazâi'ş-şer'î'nin ihtisas bölümünde İslâm hukuku dersleri okuttu. 1944'te Yüksek Şeriat Mahkemesi nâibliğine seçildi. 1945-1950 ve 1952-1954 yıllarında Mısır müftülüğü yaptı. Emekli olduktan sonra el-Meşhedü'l-Hüseynî'de fıkıh, tefsir ve hadis dersleri verdi.

Uzun süre Ezher Fetva Kurulu başkanlığı yapan Haseneyn Mahlûf Mecmau'l-buhûsi'l-İslâmiyye, Cemâatü kibâri'l-ulemâ ve Râbıtatü'l-âlemi'l-İslâmî üyeliklerinde bulundu. Ayrıca Medine el-Câmiatü'l-İslâmiyye ve Suudi Arabistan Yüksek Yargı Meclisi'nin kurucu üyelerindendi. Cem'iyyetü'n-nühûd bi'd-da'veti'l-İslâmiyye ve Cem'iyyetü'l-buhûsi'l-İslâmiyye başkanlığı da yapan Mahlûf çeşitli dönemlerde bazı nişan ve ödüller aldı. Tanta Mahkemesi başkanı iken ikinci dereceden, Mısır müftüsü iken birinci dereceden "ilmî taltif kisvesi",

1983’te Kral Faysal Milletlerarası İslâm’a hizmet ödülü, 1986’da sanat ve edebiyat nişanı, 1989’da şeref madalyası, Ezher’in 1000. yılı kutlamalarında birinci dereceden ilim ve sanat nişanı ile ödüllendirildi. Haseneyn Mahlûf 16 Nisan 1990 tarihinde vefat etti.

Eserleri. 1. Kelimâtü’l-Ḳurʾân. Kur’an sözlüğü niteliğinde olan ve sûrelerin mushaftaki tertibi dikkate alınarak hazırlanan eser (Kahire 1965, 1979, 1994; Beyrut 1404/1984) Ramazan Işık tarafından Kelime Kelime Kur’ân-ı Kerîm Lugatı ve Açıklaması adıyla Türkçe’ye çevrilmiştir (İstanbul 1991). 2. Ṣafvetü’l-beyân li-meʿâni’l-Ḳurʾân (I-II, Kahire 1956; Küveyt 1407/1987). Kur’ân-ı Kerîm’in kısa açıklamalar şeklinde tefsiridir. 3. Fetâvâ şerʿiyye ve buḥûs̱ İslâmiyye (I-II, Kahire 1951; Kahire, ts. [Dârü’l-i‘tisâm]). Mahlûf’un Mısır müftülüğü ve Ezher Fetva Kurulu başkanlığı görevlerinde iken çeşitli konularda verdiği fetvaların bir araya getirilmesiyle oluşmuştur. Naim Erdoğan eseri İslâmî Araştırmalar-Şerî Fetvâlar adıyla Türkçe’ye çevirmiştir (İstanbul 1978). 4. el-Mevârîs̱ fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye (Kahire 1952, 1954). Ali Hastaoğlu ve H. Tahsin Feyizli tarafından İslâm’da Miras Hukuku adıyla Türkçe’ye tercüme edilmiştir (Ankara, ts. [Nur Yayınları]). 5. Esmâʾullâhi’l-ḥüsnâ ve’l-âyâtü’l-kerîmetü’l-vâride fîhâ (Kahire 1994). 6. Ḥükmü’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye fî meʾtemi leyleti’l-erbaʿîn (Kahire 1968, 3. bs.). 7. er-Rıfḳ bi’l-ḥayevân fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye (Kahire 1914). 8. Müẕekkirât dâʿiye (Kahire, ts. [Şirketü’l-emel li’t-tıbâ’a ve’n-neşr]). Mahlûf’un risâle tarzındaki eserlerinden bazıları da şunlardır: et-Tefsîr ve’l-müfessirûn, el-Aḫlâḳu’l-İslâmiyye, Taʿlîmü’ş-şîʿati’l-İsmâʿîliyye, Fażlu tilâveti’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm, Tefsîru sûreti’l-Ḳadr.

Haseneyn Mahlûf ayrıca İbn Teymiyye’nin Şerḥu’l-ʿAḳīdeti’l-İṣfahâniyye (Kahire 1966, 1983; Riyad 1995), İbn Hacer el-Heytemî’nin ed-Dürrü’l-menḍûd fi’ṣ-ṣalât ve’s-selâm ʿalâ ṣâḥibi’l-maḳāmi’l-maḥmûd (Kahire 1961), Osman b. Ahmed en-Necdî’nin Hidâyetü’r-râğıb li-şerḥi ʿUmdeti’ṭ-ṭâlib (Kahire 1960; Beyrut 1995, 3. bs.) adlı eserlerini neşretmiş, İbnü’l-Cezerî’nin ʿUddetü’l-Ḥıṣni’l-ḥaṣîn min kelâmi seyyidi’l-mürselîn isimli eserini şerhetmiştir (Kahire 1961).

BİBLİYOGRAFYA

Haseneyn Muhammed Mahlûf, Müẕekkirât dâʿiye, Kahire, ts. (Şirketü’l-emel li’t-tıbâ‘a ve’n-neşr), s. 11-29, 143-146; en-Neşretü’l-Mıṣriyye li’l-maṭbûʿât: 1961-1962, Kahire 1963, s. 20, 34, 39; Ahmed M. Mansûr v.dğr., Delîlü’l-maṭbûʿâti’l-Mıṣriyye: 1940-1956, Kahire 1975, s. 22, 28, 31; J. J. G. Jansen, The Interpretation of the Koran in Modern Egypt, Leiden 1980, s. 61; Zeyneb Abbâs Fevânîsî v.dğr., Delîlü’l-kitâbi’l-Mıṣrî: 1983, Kahire 1983, s. 121; Nâdiye Seyyid İbrâhim v.dğr., Delîlü’l-kitâbi’l-Mıṣrî: 1988, Kahire 1988, s. 76; en-Neşretü’l-ʿArabiyye li’l-maṭbûʿât: 1994, Tunus 1996, s. 56; M. Hayr Ramazan Yûsuf, Tetimmetü’l-Aʿlâm, Beyrut 1998, I, 140-142; Ahmed el-Alâvine, Ẕeylü’l-Aʿlâm, Cidde 1418/1998, s. 71; Nizâr Abâza - M. Riyâz el-Mâlih, İtmâmü’l-Aʿlâm, Beyrut 1999, s. 79; “Maḫlûf, Ḥaseneyn Muḥammed”, el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyyetü’l-ʿâlemiyye, Riyad 1999, XXII, 460-461.

Mâcide Mahlûf

MAHLÛF, Muhammed Haseneyn

(bk. ADEVÎ, Muhammed Haseneyn).

MAHLÛF, Muhammed b. Muhammed

(bk. MUHAMMED MAHLÛF).

MAHLÛK

(bk. YARATMA).

MAHMESÂNÎ

(المحمصاني)

Subhî b. Muhammed Receb el-Mahmesânî (1906-1986)

Lübnanlı hukukçu.

Beyrut'ta doğdu. İlk öğrenimi I. Dünya Savaşı'nın olağan üstü şartları içinde geçti. 1919 yılında Fransız işgali altındaki Beyrut'ta Amerikan Üniversitesi'ne bağlı okullarda başladığı orta ve lise tahsilini 1924'te tamamladı. Ardından Fransa'ya giderek Lyon Üniversitesi'nde hukuk öğrenimi gördü; özel hukuk ve iktisat alanında iki diploma aldı. Bu üniversitede Les idées économiques d'Ibn Khaldoun adlı teziyle (Lyon 1932; Beyrut 1933) doktorasını tamamladıktan sonra Londra Üniversitesi'nde hukuk dalında lisans diploması aldı (1935).

Subhî el-Mahmesânî, Paris'te öğrenimini sürdürürken 1929 yılından itibaren Lübnan'da Sûr şehri mahkeme kadılığı, Şûf'ta sulh hâkimliği, Beyrut'ta karma istînaf mahkemesi müsteşarlığı, temyiz ve istînaf mahkemesinde kadılık ve başkanlık (1938-1946) ve yüksek şer'î mahkeme savcılığı görevlerinde bulundu. 1947'de hâkimlikten ayrılarak avukatlık yapmaya başladı. 1938-1974 yılları arasında Lübnan ve Saint Joseph üniversiteleriyle Ma'hedü'd-dirâsâti'l-Arabiyye'de hocalık yaptı. 1945'te Kahire'de Arap Birliği ve aynı yıl San Francisco'da Birleşmiş Milletler sözleşmesinin hazırlanmasında Lübnan heyetine hukuk danışmanı olarak katıldı. Milletlerarası Tahkim Mahkemesi'nde millî şube üyeliği, çeşitli milletlerarası tahkim komisyonlarında üyelik ve başkanlık yaptı. 1964-1968 yıllarında Beyrut milletvekilliği, 1966'da İktisat bakanlığı görevlerinde bulundu. Ancak siyasetten hoşlanmadığı için bakanlıktan ayrıldıktan sonra öğretim üyeliği göreviyle telif çalışmalarını sürdürdü. Dımaşk, Kahire ve Bağdat Arap Dili akademilerine üye olan Mahmesânî tedavi için gittiği Paris'te 10 Eylül 1986 tarihinde vefat etti. Gerek Batı'da hukuk öğrenimi görmesi gerekse müslümanlarla gayri müslimlerin bir arada yaşadığı bir ortamda yetişmesi Mahmesânî'yi İslâm hukukunu Batı hukukuyla

karşılaştırdığı, İslâm hukukunu çağdaş hukuk teknik ve teorileri açısından ele aldığı çalışmalara yöneltmiştir.

Eserleri. 1. Felsefetü't-teşrîʿ fi'l-İslâm. İslâm hukukuna giriş mahiyetinde özlü bir eser olup yabancılara ve yabancı kültürle yetişenlere İslâm hukukunu tanıtmak, İslâm hukukunu bilenlere de Batı hukukunun üslûbunu öğretmek, her iki hukuk sistemi arasındaki benzerlik ve ayrılıklara dikkat çekmek amacıyla telif edilmiştir (Beyrut 1946, 1952, 1981, 5. bs.). Eser Urduca (Lahor 1955), İngilizce (çev. Farhat J. Ziadeh, Leiden 1961) ve Farsça'ya (Tahran 1968) çevrilmiştir. 2. en-Naẓariyyetü'l-ʿâmme li'l-mûcebât ve'l-ʿuḳūd fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye. Müellifin önemli eserlerinden biri olup İslâm hukukunda akid ve borç teorisine dairdir. Meseleci bir metotla tedvin edilen klasik fıkıh literatürünün, yapısı gereği çağdaş hukuk biliminde olduğu gibi bütün borç nevilerini kapsayan genel bir teoriye sahip bulunmadığını, ancak bunun için gerekli birikim ve temelin mevcut olduğunu belirten müellif daha önce bu yönde yapılan çalışmaların yetersiz kaldığını, kendisinin İslâm borçlar hukukunun genel hükümlerini ortaya koymaya çalıştığını ifade eder. Çeşitli baskıları yapılan eser (Beyrut 1948, 1972, 1983) Farsça'ya çevrilmiştir (Tahran 1961). 3. ed-Düstûr ve'd-dîmûḳrâṭiyye (Beyrut 1952). 4. el-Mebâdiʾü'ş-şerʿiyye ve'l-ḳānûniyye fi'l-ḥacr ve'n-nafaḳāt ve'l-mevârîs̱ ve'l-vaṣıyye. Saint Joseph Üniversitesi'ndeki Fransız Hukuk Enstitüsü'nde üçüncü ve dördüncü sınıf öğrencilerine verdiği konferanslardan oluşan kitap Hanefî fıkhını ve Lübnan'daki uygulamayı esas almıştır (Beyrut 1954, 7. bs. 1981). 5. el-Evżâʿu't-teşrîʿiyye fi'd-düveli'l-ʿArabiyye mâżîhâ ve ḥâżıruhâ. Günümüzdeki Arap ülkelerinde dünü ve bugünüyle yasama konusuna, bunun tarihî ve içtimaî sebeplerinin tahliline dairdir (Beyrut 1957, 1962, 1965, 1972, 1981). 6. Muḳaddime fî iḥyâʾi ʿulûmi'ş-şerîʿa. Mahmesânî'nin Tunus'ta verdiği, ictihad, fukahanın ihtilâfı, fıkhın tedvini, devlet ve devletlerarası ilişkiler, hukuk ve temel özgürlükler, aile düzeni gibi konulara dair on iki konferansı ihtiva etmektedir (Beyrut 1962). 7. The Principles of International Law in the Light of Islamic Doctrine. Müellifin Lahey'de Academy of International Law'da 1966 yazında öğrencilere verdiği konferanslardan oluşmaktadır (Leiden 1966). 8. el-Ḳānûn ve'l-ʿalâḳātü'd-devliyye fi'l-İslâm. Bir önceki eserin gözden geçirilip bazı çıkarma ve ilâvelerle yeniden telif edilmiş şeklidir (Beyrut 1972, 1982). 9. ed-Deʿâʾimü'l-ḫuluḳıyye li'l-ḳavânîni'ş-şerʿiyye (Beyrut 1973, 1979). 10.

el-Evzâʿî ve teʿâlîmühü’l-insâniyye ve’l-ḳānûniyye (Beyrut 1978). 11. el-Mücâhidûn fi’l-ḥaḳ. Hicret, İmam Mâlik, Evzâî, Ebû Yûsuf, Mâverdî, İbn Kayyim el-Cevziyye, İbn Haldûn, Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî ve Muhammed İkbal hakkında kaleme alınmış makaleleri ve anma toplantılarında yapılmış konuşmalardan seçmeleri içerir (Beyrut 1979, 1985). 12. Erkânu ḥuḳūḳi’l-insân (Beyrut 1979). 13. el-Müctehidûn fi’l-ḳażâʾ. Fıkhın tedvini ve mezheplerin teşekkülünden önce kadılık mesleğinde ün yapmış üç selef âlimi olarak Kādî Şüreyh, İbn Şübrüme ve İbn Ebû Leylâ’nın biyografileriyle yargılama hukuku başta olmak üzere çeşitli konularla ilgili ictihadlarını ihtiva etmektedir (Beyrut 1980, 1985). 14. Fî dürûbi’l-ʿadâle: Dirâsât fi’ş-şerîʿa ve’l-ḳānûn ve’l-ʿalâḳāti’d-devliyye. Daha önce yayımlanmış bazı makale ve konferanslarından oluşmaktadır (Beyrut 1982). 15. Türâs̱ü’l-ḫulefâʾi’r-râşidîn fi’l-fıḳh ve’l-ḳażâʾ (Beyrut 1984).

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed el-Alâvine, Ẕeylü’l-Aʿlâm, Cidde 1418/1998, s. 104; Nizâr Abâza - M. Riyâz el-Mâlih, İtmâmü’l-Aʿlâm, Beyrut 1999, s. 130; M. Behcet el-Baytâr, “et-Taʿrîf ve’n-naḳd: Muḳaddime fî iḥyâʾi ʿulûmi’ş-şerîʿa”, MMLADm., XXXVII/3, Dımaşk 1382/1962, s. 476-479; Şükrî Faysal, “ed-Deʿâʾimü’l-ḫulḳıyye li’l-ḳavânîni’ş-şerʿiyye”, a.e., XLVIII/4 (1393/1973), s. 917-922; Adnân el-Hatîb, “ed-Düktûr Ṣubḥî el-Maḥmeṣânî”, a.e., LXIII/4 (1988), s. 712-732.

Ahmet Özel

MAHMİL

(محمل)

Mekke-Medine’ye surre adıyla gönderilen para ve hediyelerin konulduğu, develere yüklenen bir çeşit vasıta

(bk. SURRE).

MAHMUD I

(محمود)

(ö. 873/1469)

Hindistan'da Halacîler'in Mâlvâ kolunun kurucusu (1436-1469).

Hindistan'a Orta Asya'dan gelen Halaç (Kalaç) Türk aşiretindendir. Melik Mugīs'in oğlu olup annesi, Timur'un Hindistan'ı işgalinden sonra Delhi Sultanlığı'ndan bağımsız hale gelen Mâlvâ Gūrî hânedanının kurucusu Dilâver Han'ın kız kardeşidir. Mahmud küçük yaşta dikkat çekince Dilâver Han'dan sonra tahta çıkan oğlu Hûşeng Şah tarafından on altı yaşında iken kendisine han unvanı verildi. Hûşeng'in ardından Muhammed Şah Gûrî unvanıyla yerine geçen oğlu Gaznî Han, 1436'da kayınpederi Mahmud'un ihtiraslarından endişe edip onu ortadan kaldırmak istediğinde Mahmud kızı vasıtasıyla damadını zehirlettirerek Mâlvâ tahtına hâkim oldu. Saltanatı teklif ettiği babası Melik Mugīs'in bunu kabul etmemesi üzerine yönetime kendisi geçti (29 Şevvâl 839 / 16 Mayıs 1436). İlk zamanlar Muhammed Gūrî'nin kumandanlarının direnişiyle karşılaştıysa da yavaş yavaş hâkimiyetini güçlendirdi, kumandanların bir kısmını babasının önerisiyle affederek uzak vilâyetlere tayin etti. Ancak bu siyaset beklenen sonucu vermedi; rakipleri İslâmâbâd, Hûşengâbâd ve Çanderi'de büyük bir isyan başlattılar. Melik Mugīs bu isyanı güçlükle bastırabildi.

Mâlvâ'daki bu karışıklıktan faydalanmayı düşünen Gucerât Sultanı Ahmed, Gūrî hânedanından Şehzade Mes'ûd Han'ı desteklemek gerekçesiyle 1438'de Mâlvâ topraklarına girdi. Diğer taraftan Mes'ûd'un amcası Ömer Han Çanderi'de isyan etti. Ömer Han'a yardım için kalabalık bir Gucerât ordusu Çanderi'ye hareket edince Mahmud'un durumu iyice zorlaştı. Ancak bu sırada Gucerât ordusunda çıkan bir salgın hastalık yüzünden geri çekilen ordunun desteksiz bıraktığı Ömer Han Mahmud tarafından öldürüldü. Çanderi'ye tekrar hâkim olan Mahmud, burada iken Gevâliyâr racasının saldırısına uğrayan Şehr-i Nau Valisi Bahar Han'ın talebi üzerine racayı durdurdu. Bunun üzerine Bahar Han Mahmud'un hâkimiyetini tanıyarak

Mâlvâ’ya tâbi oldu. Mahmud Han daha sonra bölgesinde kendisine karşı direnen Hindu racalarını itaat altına almak için harekâta başladı ve 1441-1442’de Kandva, Hora, Hirki, Herla, Sarguca, Ratanpûr ve Raipûr racalarına üstünlüğünü kabul ettirdi. Ardından Delhi ulemâsı ve eşrafından aldığı davet üzerine Sultan Muhammed Şah Seyyid’e karşı bir sefer düzenlediyse de başarılı olamadı (1442).

Mahmud Han’ın diğer müslüman hânedanlarla ilişkileri dostça değildi. 854’te (1450) Gucerât topraklarına saldırdı ve uzun süren mücadelelerin ardından Gucerât Sultanlığı ile kalıcı bir barış sağlandı. Aynı şekilde Jaunpûr Şarkî Sultanlığı ile de Mâlvâ’ya bağlı Kalpi üzerinde başlayan kavga savaşlara sebep oldu. Mahmud, Şarkî Sultanlığı’ndan Kalpi’yi kurtardığı gibi Mohoba, Rath ve Erç vilâyetlerini de almayı başardı. 861’de (1457) Dekken’e doğru genişlemek için Behmenî Sultanlığı topraklarına hücum etti. Ancak güçlü bir savunmayla karşılaşınca başarılı olamayacağını anlayıp geri çekildi. Sekiz yıl sonra tekrar Dekken’e girip Behmenî ordusunu mağlûp etmesine rağmen bu defa Gucerât Sultanı Mahmud Begerhâ’nın müdahale etmesi üzerine geri dönmek zorunda kaldı. 865’te (1461) yeniden Dekken topraklarına hücum ederek Devletâbâd şehrine hâkim olduysa da yardıma gelen güçlü Gucerât ordusu Mahmud’u yine geri çekilmeye zorladı. Şeyh Ziyâeddin Beyâbânî’nin ara buluculuğu ile iki sultanlık arasında barış imzalandı.

Mâlvâ’nın iç işlerine karışmakla itham ettiği Mevar Racalığı’na da saldıran Mahmud 1442’de Mevar topraklarını işgal etti ve Maçinderpûr Kalesi’ni ele geçirdi, ancak asıl hedefi olan Çitor’u uzun bir kuşatmaya rağmen zaptedemedi. 1444 ve 1446’da tekrar Mevar topraklarına yönelen Mahmud sadece Gagraun ve Harauti’yi fethedebildi. Ertesi yıl Gevâliyâr’a hücum ettiyse de başarılı olamadı. 859’da (1455) müslüman halkın talebi üzerine Ecmir’i işgal etti. Hemen ardından Mevar’a yönelerek eskiden beri ele geçirmek istediği Mandalgarh şehrini on ay süren bir kuşatmadan sonra aldı. Fakat yıllarca süren çabasına rağmen Çitor’a hâkim olamadı. 870’te (1466) Kahire’deki Abbâsî halifesinden kendisinin bağımsız bir sultan olduğuna dair hil‘at ve menşur aldı. Bu dönemde Orta Asya hanlıklarıyla iyi ilişkiler kurularak karşılıklı elçiler gönderildi.

Otuz üç yıllık saltanatının büyük kısmını savaş meydanlarında geçiren

Mahmud, 19 Zilkade 873’te (31 Mayıs 1469) Raca Kiçivara’ya karşı düzenlediği bir seferde öldürüldü. Zamanında basılan sikkelerde “es-sultanü’l-a‘zam ale’d-dünyâ ve’d-dîn Halcî Ebü’l-Muzaffer Mahmûd Şah halle-dellāhu hilâfetehû” ve “İskenderü’s-sânî yemînü’l-hilâfe nâsıru emîri’l-mü’minîn” gibi unvanlar yer almaktadır. Meʾâs̱ir-i Maḥmûd Şâhî’de onunla ilgili, “Saltanatta Cemşîd, adalette Enûşirvân ve cömertlikte Hâtim gibiydi” kaydı vardır.

Uzak görüşlü bir hükümdar olduğu belirtilen Mahmud, Hindu racalarıyla olan çatışmaları sırasında işgal ettiği bazı yerlerde birkaç Hindu mâbedini camiye çevirmesi sebebiyle din anlayışında baskıcı olmakla itham edilmiştir. Ancak kaynaklar, onun genelde gayri müslimlerin inançlarına müdahale etmediğini ve yönetimin yüksek kademelerinde Hindu memurlara da görev verdiğini bildirmektedir. Ayrıca Jain dinine ait bir kutsal metni istinsah ettirdiği de bilinmektedir. Firişte, Mahmud’un saltanatı döneminde Hindu-müslüman ilişkilerinin gergin olmadığını yazmaktadır. Mahmud Han şifâhâneler, hastahaneler ve medreseler inşa ettirmiş, ulemâ ve tüccarları daima gözetmiştir. Seferleri sırasında ekin tarlalarının korunması konusunda özellikle titiz davrandığı rivayet edilmektedir. Bu arada mimariye de önem vermiş, Mustafâbâd şehrini kurdurmuş, Mâlvâ’nın pek çok yerinde yaptırdığı kalelerin yanı sıra Mandû’da da bir saray ve bir cami inşa ettirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdullah Muhammed b. Ömer el-Âsafî Uluğhânî, Ẓaferü’l-vâlih bi-Muẓaffer ve âlih (nşr. D. Ross), London 1910, I, 50-60; Yusuf Hikmet Bayur, Hindistan Tarihi, Ankara 1947, s. 387-391; U. N. Day, Medieval Malwa: A Political and Cultural History: 1401-1562, Delhi 1965, bk. İndeks; Ali b. Mahmûd el-Kirmânî, Meʾâs̱ir-i Maḥmûd Şâhî (nşr. Nûrü’l-Hasan), Delhi 1968; Ahmad Alawi, Şāhān-ı Mālvā, Lucknow, ts.; H. N. Wright, “The Coinage of the Sultans of Malva”, Numismatic Cronicles, XI, London 1931, s. 291-312; XXII (1932), s. 13-16; A. Halim, “Some Minor Dynasties of Northern India During 15th Century”, Journal of Indian

History, XXVI, Trivandrum 1948, s. 223-248; A. H. Nizami, “Muhammadabad Kalpi and its Historical Background”, IC, XXVII (1953), s. 149-155; Mohibbul Hasan, “Maḥmūd”, EI² (İng.), VI, 52-54.

Naımurrahman Farooqı

MAHMUD I

(محمود)

Ebü'l-Feth Nâsırüddîn Mahmûd Şâh Begerhâ (ö. 917/1511)

Gucerât sultanı (1459-1511).

Gucerât Sultanı II. Giyâseddin Muhammed'in ikinci oğludur. II. Gıyâseddin'in büyük oğlu II. Kutbüddin Ahmed Şah'tan sonra tahta geçen amcası Dâvud Şah ulemâ ve eşrafın güvenini kazanamayınca birkaç gün içinde tahttan indirilmiş, yerine on üç yaşındaki küçük oğlu Ebü'l-Feth Nâsırüddin Mahmud Şah unvanı ile tahta geçirilmiştir (1 Şâban 863 / 3 Haziran 1459). Mahmud Şah, Girnâr ve Çampânîr kalelerini (gerh) fethettiği için Sultan Mahmud Begerhâ (Begarâ) olarak da bilinir.

Tahta geçtiği ilk zamanlardan itibaren etrafındaki güçlü rakipleriyle mücadeleye başlayan Sultan Mahmud, 866'da (1462) Dekkenli Nizam Şah Behmenî'ye Mâlvâ Sultanı I. Mahmud Halacî'ye karşı mücadelesinde yardımcı oldu. Bir yıl sonra Gucerât bölgesi deniz ticaretinde büyük sıkıntılar çıkaran Dun racasını yenerek saf dışı bıraktı. 870'te (1466) Yadava ve Girnâr üzerine yürüdü. Girnâr hâkimi Rao Mandlik dört yıl süren kuşatmalardan sonra mağlûp edilebildi. Ardından Rao Mandlik müslüman olunca sultan tarafından kendisine Hân-ı Cihân unvanı verilerek Girnâr yakınlarında Hz Peygamber'in adına izâfeten Mustafâbâd (bugün Cûnâgerh / Junagarh) adı verilen şehrin kurulması ile görevlendirildi.

876 yılı ortalarında (1472 başları) Sultan Mahmud Şah Sumra, Soda ve Kahla gibi müslüman kabileleri itaat altına almak için Sind üzerine yürüdü. Cehaletleri yüzünden dinî kurallara riayet etmedikleri söylenen bu kabileler İslâm'ı öğrenme ve onu uygulama şartını kabul ettiler. Kendi bölgesinde Mahmud Şah'ın en güçlü rakibi Çampânîr Racası Rai Jai Chad idi. 887'de (1482) yapılan savaşta mağlûp olan Rai Jai muhkem Pavagadh Kalesi'ne sığındıysa da uzun süren kuşatma sonunda yenildi ve Gucerât'taki son Racpût direnişi de ortadan kalkmış oldu. Bu zaferin adına burada birçok

İslâmî eserle süslenmiş olan Muhammedâbâd şehri kuruldu. Gücünün zirvesinde bulunan Mahmud Şah'ın adı hem Hindistan'da hem komşu ülkelerde saygıyla anılır hale geldi. 913'te (1507) Mısır Memlük Sultanı Kansu Gavri ile hac yolunu ve Gucerât kıyılarını Portekizliler'e karşı korumak için iş birliği yapma yollarını aradı. Bir yıl sonra Cidde Valisi Emîr Hüseyin kumandasında hazırlanan Memlük donanması Diu ve Mustafâbâd Valisi Melik Ayaz'la birlikte Portekiz donanmasını mağlûp etti ve donanma kumandanı Laurenço Almeida öldürüldü. Laurenço'nun babası olan Koçin'in Portekiz genel valisi Francesco Almeida yeni bir saldırı ile müttefik müslüman güçlerini yenilgiye uğratınca Mahmud Şah Portekizliler ile anlaşma yapmak zorunda kaldı. Anlaşmaya göre Gucerât limanları ve gemilerine rahatsızlık verilmeyecek, buna karşılık Portekiz esirleri serbest bırakılacak ve gemileri de Gucerât kıyılarına serbestçe uğrayabilecekti.

Hindistan'daki diğer hânedanlar da Mahmud Şah ile anlaşma vesileleri aradılar. Handeş'in Fârûkī hânedanı Gucerât'a tâbi olurken Dekken ve Mâlvâ sultanları dostluk kurdular. 1508'de Delhi Sultanı İskender Lûdî, Gucerât Sultanlığı'nı tanıyarak zengin hediyelerle bir elçilik heyeti yolladı. İran'da Safevî Sultanı Şah İsmâil Gucerât'a bir elçi gönderdiyse de Mahmud Şah bu elçi ile görüşemeden vefat etti (2 Ramazan 917 / 23 Kasım 1511).

Âdil yönetimi sayesinde halkın sevgisini kazanan Mahmud Şah döneminde Gucerât Sultanlığı en iyi zamanlarını yaşadı. Ülke içinde sosyal, ekonomik ve kültürel alanda büyük gelişmeler görülürken Memlük ve Portekizliler'le yapılan anlaşmalarla Gucerât gemilerine milletlerarası ticaret imkânları sağlandı. Aynı zamanda mimari alandaki yatırımlarla şehircilikte hızlı ve planlı gelişmeler gerçekleştirildi; cami, türbe ve sarayların inşa edildiği Ahmedâbâd, Mahmudâbâd ve Muhammedâbâd şehirleri kuruldu. Ahmedâbâd yakınlarındaki Bâğ-ı Firdevs ve Bâğ-ı Şa'bân da Mahmud Şah zamanında yapıldı. Ülke içinde ticaretin güvenliğini sağlamak üzere yollar ve kervansaraylar inşa edildi. İlme ve ilim adamlarına gösterilen ilgi sayesinde dinî ilimlerde pek çok öğrenci yetişti. Ayrıca o dönemde İbn Hallikân'ın Vefeyâtü'l-aʿyân'ı Manẓarü'l-İslâm adıyla Farsça'ya çevrildi.

BİBLİYOGRAFYA

Nizâmeddin Ahmed, Ṭabaḳāt-ı Ekberî (nşr. B. De), Kalküta 1935, III, 133-138, 148-154; Abdullah Muhammed b. Ömer el-Âsafî Uluğhânî, Ẓaferü'l-vâlih bi-Muẓaffer ve âlih (nşr. D. Ross), London 1910, I, 22-31, 54-57, 88; İskender b. Muhammad Mancû, Mirʾât-ı İskenderî (nşr. S. C. Misra - M. L. Rahman), Baroda 1961, s. 95-99, 115-121, 134-137; Firişte, Gülşen-i İbrâhîmî, Bombay 1831, II, 381-384, 387-391; Şemseddin, Zamîme-i Meʾâs̱ir-i Maḥmûd Şâhî, Common Wealth Relations Office (London), nr. 3841, vr. 7b-13b, 28b-29b, 37a-b; R. S. Whiteaway, The Rise of Portuguese Power in India 1497-1550, London 1916, s. 115-118; Yusuf Hikmet Bayur, Hindistan Tarihi, Ankara 1947, s. 394-397; M. Yakup Mughul, Kanunî Devri Osmanlıların Hint Okyanusu Politikası ve Osmanlı Hint Müslümanları Münasebetleri (1517-1538), Ankara 1987, s. 27-44; Mohibbul Hasan, "Maḥmūd", EI² (İng.), VI, 50-51; K. A. Nizami, "Gucerat", DİA, XIV, 172.

Iqtıdar Husaın Sıddıquı

MAHMUD I

(محمود)

(ö. 1168/1754)

Osmanlı padişahı (1730-1754).

3 Muharrem 1108'de (2 Ağustos 1696) Edirne'de doğdu. II. Mustafa'nın büyük oğlu olup annesi Sâliha Sultan'dır. Çocukluk yılları Edirne'de geçti, ilk eğitimini burada almaya başladı. Hocalığını Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi'nin oğlu İbrâhim Efendi yaptı (Anonim Osmanlı Tarihi, s. 146). Babasının tahttan indirilmesiyle sonuçlanan (1115/1703) Edirne Vak'ası'nın ardından kardeşleriyle birlikte İstanbul'a getirildi. 1117 (1705) yılında kardeşleriyle beraber sünnet edildi (Silâhdar, II, 220). Genellikle kuyumculukla uğraştığı yirmi yedi yıl süren kafes hayatının ardından Patrona Halil İsyanı neticesinde III. Ahmed'in tahttan feragati üzerine 19 Rebîülevvel 1143'te (2 Ekim 1730) padişah oldu. Kendisine ilk biat eden amcası III. Ahmed'in devlet idaresini bizzat eline alması ve kimseye güvenmemesi hususunda ona öğüt verdiği belirtilir (Destârî Sâlih Târihi, s. 16).

I. Mahmud, hükümdarlığının ilk haftalarında âsi reislerinin taleplerini yerine getirmeye özen gösterdi. Sadece yüklü nakitlerle yetinip herhangi bir memuriyet istemeyen Patrona Halil ve yandaşları şeyhülislâmlık ve kazaskerlik görevlerine, başta yeniçeri ağalığı olmak üzere önemli ocak ağalıklarına kendi adamlarını, sadrazamlığa da Silâhdar Mehmed Paşa'yı getirttiler. Ayrıca Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa zamanında konulan bazı vergileri kaldırttılar. Âsilerin Lâle Devri'nde zevk âlemlerine mekân olan Kâğıthane ve Sâdâbâd'daki köşkleri yıkma istekleri de I. Mahmud tarafından kabul edildi (Subhî, s. 38). Devlet âdeta Patrona Halil'in vesayeti altına girdi ve Etmeydanı'ndaki kırk dokuzuncu cemaatin bulunduğu odadan yönetilir oldu. Bu sebeple padişah öncelikle Patrona Halil ve yandaşlarından kurtulmak istiyordu. Güvenilir adamları vasıtasıyla asker ileri gelenlerini kendi safına çekmeyi, Patrona Halil'in nüfuzunu kırmayı,

ardından da onu sarayda yapılan toplantıya çağırıp ortadan kaldırarak vaziyete hâkim olmayı başardı. Bu arada Patrona Halil yanlısı binlerce Arnavut'un muhtemel ayaklanmasına karşı tedbir alındı. Birkaç ay sonra yeniçeri ve cebecilerin katılımıyla başlatılan isyan hareketi şehir halkının desteği sayesinde başarısız kaldı. Olaylara karışan yeniçerilerle Boşnaklar ve Arnavutlar İstanbul'dan uzaklaştırıldı. 29 Safer 1144'teki (2 Eylül 1731) bir başka ayaklanma girişimi de engellendi. İstanbul'da sıkı bir disiplin uygulayan padişah asayişe yönelik

tedbirler aldı; kadınların kıyafeti, fuhuş, esnafın denetlenmesi, narh meseleleri gibi toplumsal olaylarla yakından ilgilendi. Bu ilk faaliyetlerini yaparken de cülûsunu bildirmek için Avusturya'ya, Lehistan'a ve Rusya'ya elçiler göndermişti.

Âsi gruplarını ortadan kaldırıp devlet idaresine tam anlamıyla hâkim olan I. Mahmud dış meselelerle ilgilenmeye başladı. Özellikle Osmanlı-İran mücadelesi giderek tırmanma eğilimi gösteriyordu. Şark seraskerliğine getirdiği Bağdat Valisi Ahmed Paşa 13 Rebîülevvel 1144'te (15 Eylül 1731) İranlılar'ı yenmiş, Hekimoğlu Ali Paşa da Urmiye ve Tebriz'i almıştı. 12 Receb 1144'te (10 Ocak 1732) Ahmed Paşa ile Muhammed Rızâ Kulı arasında imzalanan barış antlaşmasına göre Tebriz, Erdelân, Kirmanşah, Hemedan, Huveyze ve Lûristan İran'ın; Gence, Tiflis, Revan, Şirvan, Şemâhî ve Dağıstan dolayları Osmanlılar'ın olacaktı. Ancak I. Mahmud Tebriz'in İran'a bırakılmasına karşı çıktı. Barış taraftarı Sadrazam Topal Osman Paşa'yı ve Şeyhülislâm Paşmakçızâde Abdullah Efendi'yi görevlerinden aldı. Beşir Ağa'nın da telkiniyle sadârete Hekimoğlu Ali Paşa getirildi ve 26 Rebîülâhir 1146'da (6 Ekim 1733) İran'a savaş ilân edildi. O sırada Kandehar'dan dönen Nâdir Ali de bu anlaşmayı kabul etmemiş ve İran'a hâkim olduktan sonra Kerkük'e saldırmış, Bağdat'ı kuşatmıştı. Sekiz ay kadar süren kuşatma Erzurum Valisi Osman Paşa'nın yardımıyla kaldırılmıştı. Ardından Tebriz'in geri alınmasıyla I. Mahmud'a "Gazi" unvanı verildi. Ancak Tebriz elde tutulamadı, Bağdat da kuşatma altına alındı. İran seraskerliğine getirilen Abdullah Paşa'nın 1148 Muharreminde (Haziran 1735) Revan civarında Arpaçayı savaşında yenilmesi üzerine Hekimoğlu Ali Paşa'yı sadâretten alan I. Mahmud onun yerine Bağdat Valisi Gürcü İsmâil Paşa'yı, İran seraskerliğine de Rakka Valisi Ahmed Paşa'yı getirdi. Bu arada Kırım hanına hemen Kafkaslar

yoluyla İran üzerine gitmesini emretti. Fakat bu gelişme, Osmanlı Devleti'nin Rusya ile arasının açılması sonucunu doğurunca İran'la anlaşma yolları aranmaya başlandı. 1049 (1639) Kasrışîrin Antlaşması şartlarına göre bir anlaşma zemini oluştu. Safevî hânedanından Abbas Mirza'yı tahttan indirip kendi şahlığını ilân eden Nâdir Ali Şah, Ca'ferî mezhebinin tanınarak her yıl İran tarafından Mekke'ye bir emîr-i hac gönderilmesi, esirlerin mübâdelesi ve iki tarafın birer dâimî elçi bulundurması teklifleriyle Abdülbâki Han'ı İstanbul'a gönderdi. İran elçisinin girişimlerinden bir sonuç çıkmayınca meselenin İran'da halli uygun görülerek Mustafa Ağa bu ülkeye gönderildi. Sonunda Ca'ferîliğin beşinci mezhep olarak kabulü teklifinin reddi, fakat Nâdir'in şahlığının tanınması ve İran'da Sünnîliğin resmen ilânı şartıyla 1149 (1736) yılında anlaşma sağlandı.

Lehistan veraset savaşlarını müttefiki Avusturya ile kendi lehine sonuçlandıran Rusya, Osmanlılar'la bir süre önce yaptığı antlaşmalara aykırı olarak Ukrayna ve Podolya sınırlarında yeni kaleler inşa ettirirken Azak Kalesi'ne yakın yerlere de kuvvet göndermeye başlamıştı. I. Mahmud'un, Kırım kuvvetlerinin İran sınırındaki Osmanlı kuvvetlerine destek için Kafkasya'daki Kabartay bölgesinden geçmesi emrini buraların kendisine ait olduğu gerekçesiyle protesto eden Ruslar, emrin geri alınmasına rağmen bunu bahane ederek 1148 Zilkadesinde (Mart 1736) Azak Kalesi'ne saldırdılar ve ardından Kırım istikametine, Orkapı'ya yürüdüler. Rus saldırıları karşısında Osmanlı hükümeti, 20 Zilhicce 1148'de (2 Mayıs 1736) toplanan divanda Fransız elçisi Marquis de Villeuneve'ün de tahrikiyle Rusya'ya karşı savaş kararı almak zorunda kaldı. Sadrazam Seyyid Mehmed Paşa ordu seraskeri tayin edildi. Kaptanıderyâ Canım Hoca Mehmed Paşa donanma ile Kırım sahillerine gönderildi. Trabzon Valisi Yahyâ Paşa Özi muhafızlığına getirildi. İran sınırındaki kuvvetlerin bir kısmı Kefe'ye sevkedildi, daha önce Bosna'dan toplanması kararlaştırılmış olan kuvvetlerin de Babadağı'ndaki orduya katılmasına karar verildi. Fransa elçisi Villeuneve, Avusturya'nın Rusya'nın yanında savaşa katılmaması için diplomatik çaba sarfediyordu. Buna karşılık Çariçe Anna ile anlaşan VI. Karl, giriştiği hazırlıkları tamamlamak için Osmanlı nezdindeki elçisi Talman aracılığıyla Bâbıâli'yi oyalamaya çalışıyordu. Ruslar'ın 13 Temmuz 1736'da Azak Kalesi, Gözleve, Orkapı ve Kılburun'u zaptetmelerine, Bahçesaray ve Akmescid'de tahribatta bulunmalarına rağmen

Osmanlı hükümeti barış ümidini koruyordu. Hatta Avusturya'nın savaşa hazırlanmakta olduğu yolundaki Özi, Bender ve Vidin muhafızlarının haberlerine bile önem verilmemişti. 6 Safer 1149'da (16 Haziran 1736) İstanbul'dan hareket eden Osmanlı ordusu Babadağı'na ulaşıp beklemeye başladı. I. Mahmud tarafından kabul edilen Talman Osmanlı hükümetini oyalamayı sürdürdü. Görüşmelerin Nemirov'da yapılması kararlaştırılmışken Avusturya'nın da üç koldan Osmanlı topraklarına saldırmasıyla savaş başladı (Safer 1150 / Haziran 1737).

11 Temmuz 1737'de Ruslar Özi'yi işgal ederken Avusturyalılar da Niş, Banyaluka ve İzvornik'e saldırdılar; Eflak'a girip Bükreş'i ele geçirdiler. Bu kayıplardan dolayı çok üzülen I. Mahmud sadrazamlığa Muhsinzâde Abdullah Paşa'yı getirdi. Rikâb kaymakamı Köprülüzâde Hâfız Ahmed Paşa da Rumeli beylerbeyi olarak Niş'i geri almakla görevlendirildi. Sadrazam Abdullah Paşa Banyaluka'da, Hekimoğlu Ali Paşa Bosna'da, İvaz Mehmed Paşa Vidin civarında Avusturyalılar'ı geri çekilmeye zorlarken Hâfız Ahmed Paşa Niş'e girdi. Ordunun İstanbul'a dönmesinden sonra sadrazamlığa Yeğen Mehmed Paşa'yı getiren I. Mahmud, savaş sorumluluğunun Avusturya'ya ait olması şartıyla Fransa'nın barış aracılığını kabul ettiyse de sınır boylarında tahkimatı sürdürdü, bütün hazırlıkları Belgrad'ın geri alınması planına göre yaptırdı. Bu arada, bir süredir Tekirdağ'da ikamet etmekte olan II. Rakoczi Ferenc 1738 yılı başında Erdel Krallığı tacı giydirilerek bu ülkeye gönderilmişti. 1150 (1738) ilkbaharında sefere çıkan ordu Adakale ve Belgrad'a hareket ederken Avusturyalılar Tımışvar tarafından saldırıya geçtiler; Orsova, Mehâdiye ve Semendire dolaylarında şiddetli çarpışmalar oldu. Osmanlılar, Mehâdiye'yi alarak Orsova ve Adakale'yi kuşatıp Tuna'yı geçtiler, Tımışvar'a akınlar yaptılar. Bu sırada Şebeş ve Lugoş kaleleri tahrip edildi, 17 Ağustos 1738'de Adakale alındı. Ardından Niş'e gelen Yeğen Mehmed Paşa buradan Belgrad'a akınlarda bulundu.

Rus cephelerinde Bender seraskeri Nûman Paşa, Özi'yi geri alabilmek için Aksu ve Dinyestr boylarında çarpışıyordu. Dinyestr'i geçmek isteyen Ruslar 1738 yılı başlarında püskürtüldü; Azak'tan Karadeniz'e çıkan Rus donanması, Kaptanıderyâ Süleyman Paşa kumandasındaki Osmanlı filosu tarafından yakıldı. Bu sırada Fransa'nın Pasarofça Antlaşması esasları dahilinde barış için yaptığı girişimler mağlûp müttefikler tarafından kabul

edilmedi. I. Mahmud, Yeğen Mehmed Paşa'nın yerine sadrazamlığa İvaz Mehmed Paşa'yı getirdi. 1152 Muharreminde (Nisan 1739) İstanbul'dan yola çıkan orduya kumanda eden İvaz Mehmed Paşa'nın hedefi Belgrad idi. Belgrad-Hisarcık arasında yapılan şiddetli muharebelerde Osmanlı kuvvetleri Avusturyalılar'ı yenerek Belgrad'ı geri aldı. Bunun üzerine Avusturya hükümeti Osmanlı Devleti'nden barış talebinde bulundu. 24 Cemâziyelâhir 1152 (28 Eylül 1739) tarihinde yirmi yedi yıllığına yapılan anlaşma ile savaşlara son verildi ve Avusturyalılar Tuna'nın kuzeyine çekildi. Öte yandan Besarabya üzerinden Memleketeyn'e girmek isteyen Ruslar'ı İsveç-Fransa anlaşması, Fransa'nın Baltık'a donanma göndermesi ve Osmanlı-Prusya yakınlaşması telâşa düşürdü. 8 Ramazan 1149'da (10 Ocak 1737) Osmanlı hükümetinin İsveç'le bir ticaret antlaşması yapması Ruslar'ı daha da tedirgin etti. Avrupa'daki gelişmeler karşısında, Hotin'i almalarına rağmen müttefikinin savaştan çekilmesinin de rolüyle Rusya Osmanlı Devleti ile barış yapmak zorunda kaldı (11 Ramazan 1152 / 12 Aralık 1739). Buna göre Azak Kalesi Ruslar'da kalacak, fakat tahkim edilmeyecek, Kabartay bölgesi tarafsız olacaktı. Bu anlaşmaların yapılmasında önemli rol oynayan Fransa el-çisi Villeuneve 1740'ta kapitülasyonları genişleterek yeniletmeyi başardı. 4 Şevval 1152'de (4 Ocak 1740) İsveç'le bir savunma antlaşması yapıldı, yine Fransa el-çisinin girişimi sonucu İspanya ile de ticaret antlaşması imzalandı. Böylece Osmanlı Devleti ile Avrupa devletleri arasında bir denge kuruldu ve 1182'ye (1768) kadar sürecek olan uzun barış devri başladı.

Savaş ortamının sona ermesinin ardından ağır kış şartları 1740 yılında küçük çaplı bir isyana yol açtıysa da kolaylıkla bastırıldı, İstanbul'da bulunan işsiz güçsüz kimseler memleketlerine gönderildi. Bu sırada doğuda Nâdir Şah'ın faaliyetleri yeni problemlere yol açtı. Onun Kafkasya'ya yönelik girişimleri tepkiyle karşılandı. Çok geçmeden Nâdir Şah'ın Ahmed Paşa'dan Bağdat'ın teslimini istemesi, ardından da burayı ve Kerkük'ü kuşatması ve 1156 Cemâziyelevvelinde (Temmuz 1743) Kerkük'ü alması yeni bir mücadelenin başlamasına yol açtı. I. Mahmud, Hekimoğlu Ali Paşa'yı sadâretten alıp yerine getirdiği Seyyid Hasan Paşa'yı İran seferine gönderdi. Bu arada Safevî hânedanından olup bir süredir Rodos'ta bulunan Sâfî Mirza İran tahtına aday gösterildi. Fakat Kars önlerinde yapılan savaştan kesin sonuç alınamadı. Mücadeleler 4 Zilkade 1157 (9 Aralık 1744) tarihine kadar sürdü. Şark Seraskeri Ahmed Paşa'nın yerine getirilen

Yeğen Mehmed Paşa, geri çekilmekte olan İran ordusunu takip ederek Revan'da yakalamışsa da yapılan çarpışmalar sırasında hayatını kaybetmesi askerin dağılmasına ve Kars'ın düşmesine sebep oldu. Fakat Diyarbekir Valisi Abdullah Paşa'nın Hemedan'a yönelik akınlarının kendisini zor durumda bırakması üzerine Nâdir Şah, Serasker Ahmed Paşa ile Bağdat Valisi Ahmed Paşa'ya haber göndererek Ca'ferîliğin beşinci mezhep olarak kabul edilmesi fikrinden vazgeçtiğini bildirdi, ancak Musul ve Basra'nın kendisine verilmesini istedi. İstanbul'a gelen Feth Ali Han'ın şahın barış talebinde samimi olduğunu bildirmesi üzerine anlaşma yapılmasına karar verildi ve Nazif Mustafa Efendi, Osmanlı tekliflerini Kazvin'de Nâdir Şah'a bildirdi. Bağdat Valisi Ahmed Paşa nezdinde Kasrışîrin Antlaşması esasları dahilinde anlaşma sağlandı (17 Şâban 1159 / 4 Eylül 1746); İranlılar'ın sahâbeye hürmetkâr olmaları, hacıların ve yolcuların güvenliğiyle esirlerin iadesi meseleleri hükme bağlandı. İran şahının dostluk nişanesi olarak gönderdiği ünlü taht-ı Tâvûs ve diğer hediyeler, onun bir suikast sonucu öldürülmesinin ardından çıkan karışıklıklar yüzünden uzun süre Bağdat'ta kalmış, ancak III. Mustafa zamanında İstanbul'a getirilebilmiştir (Şem'dânîzâde, II/A, s. 31-32).

Fransa'nın tahriklerine rağmen, VI. Karl'ın 1740'ta ölümünden sonra çıkan veraset savaşlarından yararlanmaya çalışmayarak barışçı siyasetten ayrılmayan, hatta Nâdir Şah'ın öldürülmesi üzerine İran'da çıkan karışıklıklar sırasında aynı tavrını sürdüren I. Mahmud hükümdarlığı boyunca, içeride Dârüssaâde Ağası Moralı Beşir Ağa zamanında çıkan saray ağaları vak'ası, başta Aydın'da yarı bağımsız hale gelen Sarıbeyoğlu olmak üzere Anadolu'daki levent eşkıyasının tenkili, Şam'da Seyyid Fethi'nin cezalandırılması, 1161 Recebinde (Temmuz 1748) İstanbul'da çıkan isyan ve Necid'deki Vehhâbî meselesi gibi olaylarla uğraşmak zorunda kaldı. Orduyu güçlendirmeye ve modernleştirmeye çalıştı, Yeniçeri Ocağı'na dokunmamakla birlikte onları kontrol altına almaya dikkat etti, maaşlarının düzenli olarak ödenmesini sağladı. İbrâhim Müteferrika'yı huzuruna çağırarak ondan savaşlarda mağlûbiyetin sebeplerini ve alınacak tedbirleri sormuş, böylece Usûlü'l-hikem'in yazılmasına vesile olmuştu. Onun tavsiyeleri doğrultusunda, III. Ahmed zamanında iltica talebinde bulunan, ancak bu isteği I. Mahmud döneminde gerçekleşen ve Humbaracı Ocağı'nı ıslah etmekle görevlendirilen Fransız mühtedisi Humbaracı Ahmed Paşa (Comte de Bonneval), bir yandan maaşlı bir Humbaracı Ocağı

kurarken (a.g.e., II/A, s. 35) diğer yandan 1146 (1734) yılında Üsküdar'da Hendesehâne (Humbarahâne) adıyla bir kışla ve okul açmış, böylece III. Mustafa ve III. Selim devirlerinde kurulacak olan mühendishânelerin ilk örneğini meydana getirmiştir. Bu arada Topçu Ocağı düzene sokularak yeni toplar döktürülmüş, 1732'de timarlı sipahiler için daha sonraki kanunlara temel olacak yeni bir kanun hazırlanmıştır. İbrâhim Müteferrika'nın 1160'ta (1747) ölümünden sonra kapanan matbaanın yeniden faaliyete geçirilmesi, bu iş için Lehistan'dan ustalar getirtilmesi, Yalova'da kâğıt imalâthanesinin açılması (Ahmet Refik, s. 159-160, 164-165), kâğıt ithali ve ilk defa yangınlara karşı hortumlu tulumbacılar kullanılması da bu dönemde gerçekleştirilmiştir (Şem'dânîzâde, I, 175). Taşrada merkezî hükümetin gücünü yerleştirmeye çalışan, ancak âyan denilen zümrelerin bir güç odağı haline gelmesini önleyemeyen I. Mahmud, 1153'te (1740) bir adâletnâme neşrederek halkı gerek bunların gerekse taşradaki idarecilerin zulüm ve baskılarından korumak istemiştir. Döneminde önemli bir malî buhran yaşanmamıştır. O zamana kadar hicrî takvime göre yapılan malî ödemelerin şemsî takvime göre yapılması uygulaması başlatılarak devletin uğradığı zararlar önlenmek istenmiştir. Saltanatı boyunca altın, gümüş ve bakır paralar kestiren padişah Anadolu ve Rumeli'de para kesimini yasaklamış, sadece merkeze uzak Mısır'da, Kuzey Afrika eyaletlerinde, Bağdat ve Tiflis'te buna izin vermiştir.

Osmanlı Devleti'ne son parlak dönemini yaşatan ve haleflerine uzun bir barış devri bırakan I. Mahmud, 27 Safer 1168'de (13 Aralık 1754) cuma namazından dönerken Topkapı Sarayı'nın Demirkapı girişinde vefat etti. Nuruosmaniye Camii'nin yanında hazırlattığı türbesine defnedilmeyip halefi III. Osman'ın iradesiyle Yenicami yanındaki Vâlide Turhan Sultan Türbesi'nde babası II. Mustafa'nın yanına gömüldü. I. Mahmud dış ve iç meselelerde denge politikası izlemiş, dahildeki huzursuzlukları sık sadrazam değiştirmekle önlemeye çalışırken dış politikada başarılı anlaşmalara imza atmıştır. Onun ülke meseleleriyle yakından ilgilendiği, Dîvân-ı Hümâyun toplantılarına katılarak halkın dertlerini dinlediği, cirit, at yarışı, yüzme sporlarından ve özellikle mehtap seyrinden hoşlandığı belirtilir. Kaynaklarda dindar, zeki, bilgili, yumuşak huylu, hamiyetli, barış sever, âdil ve vakur bir padişah olarak vasıflandırılan I. Mahmud, "Sebkatî" mahlasıyla şiirler yazmış, mûsikiyle uğraşmış ve bir kısmı günümüze ulaşan besteler yapmış muhtemelen tanburî bir sazendedir. Başta lâle olmak

üzere çiçekleri çok sevdiği ve satranç meraklısı olduğu nakledilir (a.g.e., I, 178).

İstanbul-Edirne arasındaki mîrîye ait bütün kasırları tamir ettiren (Ahmet Refik, s. 137), özellikle de İstanbul'un imarı için çalışan ve çağdaş tarihçiler tarafından "muammir-i bilâd" olarak nitelenen I. Mahmud, Lâle Devri'nde başlayan imar faaliyetlerini daha bilinçli şekilde sürdürmüştür. Nuruosmaniye Külliyesi'nin inşasını başlatmış, fakat burası halefi III. Osman zamanında bittiği için onun adıyla anılmıştır. Orta Kapısı'nı onarttığı Yeni Saray'ın sahilinde inşa ettirdiği Topkapı Sahilsarayı'nın adı zamanla bütün saraya teşmil edilmiştir. Ayrıca Topkapı Sarayı'ndaki Hazine Dairesi'nden başka Elçi Hazinesi'ni yaptırmış, Beşiktaş Sahilsarayı ile Yalı Köşkü'nü ilâve köşkler ve bahçelerle genişletmiştir. Bunların dışında Yıldız Dede, Tulumbacılar Odası ve

Defterdar Kapısı mescidleriyle Rumelihisarı'nda Hacı Kemâleddin (İskele), Beşiktaş'ta Arap İskelesi, Üsküdar'da Sultan Mahmud ve Kandilli camileri gibi birçok mâbedin bânisi olan I. Mahmud, Beyazıt Camii'nin kubbesiyle Beylerbeyi'ndeki camiyi tamir ettirmiş, günümüzde Yeraltı Camii olarak anılan Kurşunlu Mahzen'i mâbed haline getirip (Vâsıf, I, 12-13) buradaki sahâbe mezarlarını caminin içine aldırmıştır. I. Mahmud'un tuğralı kitâbesi caminin kapısı üstünde bulunmaktadır. İstanbul'un özellikle Galata ve Beyoğlu yakasının su meselesine el atmış, yaptırdığı bentlerde toplanan suları Tophane'de tamamlattığı meydan çeşmesiyle (İzzî, s. 213) Azapkapı'daki Sâliha Sultan Çeşmesi'ne, Kasımpaşa, Tepebaşı, Galata ve Beşiktaş semtlerindeki 100'den fazla çeşmeye dağıtmıştır. İnşa ettirdiği su makseminden dolayı ünlü "Taksim" adı onun zamanından beri kullanılmaktadır. Tophane sahillerinin doldurularak meydanın genişletilmesi, Tersane deposu ve yanındaki çöp mahzeninin yenilenmesi de bu padişah zamanında olmuştur.

I. Mahmud Ayasofya, Fâtih ve Süleymaniye camileriyle Galata Sarayı'nda kütüphaneler yaptırarak giderleri için Vidin ve Semendire'de köyler vakfetmiş, taşradan toplattığı değerli yazmalarla sarayda âtıl vaziyette duran eserleri buralara koydurmuştur. Galata Sarayı Mektebi'ni âdeta yeniden kurarak ve dershane açtırarak sık sık ziyaret etmiştir. Fâtih Camii yanında açtığı dershanede özellikle Ṣaḥîḥ-i Buḫârî okutulmasına özen göstermiştir.

İstanbul dışında Belgrad ve Vidin'de kütüphaneler yaptırıp buralara değerli kitaplar göndermiştir. Topkapı Sarayı'nda III. Ahmed'in kurduğu kütüphane içinde Revan Köşkü bölümünü açtırmış, buraya kitaplar vakfetmiştir. Onun bu kültürel faaliyetlerine devrin devlet ricâli de katılmış, böylece İstanbul âdeta kütüphanelerle süslenmiştir. Bunlardan Âşir Efendi ve Reîsülküttâb Mustafa Efendi'nin kütüphaneleri Süleymaniye Kütüphanesi içerisinde, Âtıf Efendi'ninki müstakil binasında faaliyetini sürdürmektedir (Erünsal, s. 83 vd.). Bu arada Ayasofya Külliyesi'nde sıbyan mektebini ve Beşiktaş'ta Bayıldım Kasrı'nı inşa ettirmiştir. Yûşâ tepesindeki Tokat Köşkü'nü Hümâyunâbâd adıyla yeniden yaptıran Sultan Mahmud Kanlıca'daki Mihrâbâd Kasrı'nın da bânisidir. Ayasofya Kütüphanesi'ne gelir sağlamak amacıyla günümüzde de faaliyetini sürdüren Cağaloğlu Hamamı'nı inşa ettiren, civarına vakıf evler yaptırarak iskâna açan ve bir mahalle haline getiren, Sultanahmet'te Çatalçeşme'deki defterdarlık binasını onartan da odur. Topkapı Sarayı'nda Mukaddes Emanetler Dairesi'nde bulunan kadem-i şerifi Eyüp Sultan Türbesi'nin kıble tarafında mermerden yaptırdığı yirmi gözlü bir kemer içine koydurarak halkın ziyaretine açmıştır (Şem'dânîzâde, I, 26). Çok sevdiği Kandilli'yi de imar edip Nevâbâd adını veren ve iskâna açan, Kahire'de bir külliye yaptıran I. Mahmud'un İstanbul dışında daha birçok hayır eseri bulunmaktadır. 1736'da Rus tahribatına uğrayan Bahçesaray'daki Han Sarayı, camisi ve kütüphanesinin tamiri için gerekli malzeme onun tarafından gönderilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 138-157; BA, Ali Emîrî, nr. 267, 8705, 14440, 14469, 15120; BA, Cevdet-Maarif, nr. 2482; BA, Cevdet-Hariciye, nr. 7844, 7897; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 5071; BA, Cevdet-Saray, nr. 5934; TSMA, nr. D. 2274; Osmanlı İmparatorluğu ile Lehistan (Polonya) Arasındaki Münasebetlerle ilgili Tarihi Belgeler (der. Nigâr Anafarta), İstanbul, ts., s. 23, 24, 25, 26-27, 31; Anonim Osmanlı Tarihi (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 2000, s. 146, 183, 207; Silâhdar, Nusretnâme, II, 220; Râşid, Târih, II, 369, 529-530; Destârî Sâlih Târihi (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1962, s. 18-19, ayrıca bk. tür.yer.; 1730 Patrona İhtilâli Hakkında Bir Eser:

Abdi Tarihi (nşr. Faik Reşit Unat), Ankara 1943, s. 49, 54-58; Şeyhî, Vekāyiu’l-fuzalâ, II, 214, 312; Ömer Efendi, Ahvâl-i Gazavât der Diyâr-ı Bosna, İstanbul 1293, tür.yer.; De Crouzenac, Histoire de la dernière révolution arrivée dans l’Empire ottoman, Paris 1740, tür.yer.; Mustafa Hattî Efendi, Viyana Sefâretnâmesi (nşr. Ali İbrahim Savaş), Ankara 1999, tür.yer.; Mehmed Emnî Beyefendi, Rusya Sefâretnâmesi (nşr. Münir Aktepe), Ankara 1974, tür.yer.; Ebû Sehl Numan Efendi, Tedbîrât-ı Pesendîde (nşr. Ali İbrahim Savaş), Ankara 1999, tür.yer.; Koca Râgıb Mehmed Paşa, Tahkīk ve Tevfîk (haz. Ahmet Zeki İzgöer), İstanbul 2003, tür.yer.; a.mlf., Fethiyye-i Belgrad, İÜ Ktp., TY, nr. 2021, tür.yer.; Subhî, Târih, tür.yer.; İzzî, Târih, İstanbul 1199, tür.yer.; Hâkim, Târih, İstanbul Arkeoloji Müzesi Ktp., nr. 483, tür.yer.; M. L. Shay, The Ottoman Empire from 1720 to 1734 as Revealed in Despatches of the Venetian Baili, Urbana 1944, tür.yer.; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, I, 12, 204; II, 33, 61, 152, 166; a.mlf., Vefeyât-ı Selâtîn, s. 7; Şem‘dânîzâde, Müri’t-tevârîh (Aktepe), I, 26, 175, 178; II/A, s. 5-6, 31-32, 35; Vâsıf, Târih, Bulak 1243, I, 9 vd., 12-13, 21, 22, 32, 33-35; Hammer, Büyük Osmanlı Tarihi (trc. Vecdi Bürün), İstanbul 1991, VII, 378 vd.; VIII, 7-172; Tayyarzâde Atâ Bey, Târih, İstanbul 1293, IV, 67 vd.; A. Vandal, Une ambassade française en orient sous Louis XV, Paris 1887, tür.yer.; Ahmed Refik [Altınay], Hicrî On İkinci Asırda İstanbul Hayatı (İstanbul 1930), İstanbul 1988, s. 77, 110-112, 137, 142-148, 154-155, 157, 159-160, 164-165, 168-169, 172, 175, 178, 181; Danişmend, Kronoloji2, IV, 20-35; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 210-234, 250-313, 318-319, 320-321, 323-337; IV/2, s. 19, 67, 153-154; Münir Aktepe, Patrona İsyanı, İstanbul 1958, tür.yer.; a.mlf., “Nâdir Şah’ın Osmanlı Padişahı I. Mahmud’a Gönderdiği Taht-ı Tavus Hakkında”, TD, sy. 28-29 (1975), s. 113-122; a.mlf., “Mahmud I”, İA, VII, 158-165; a.mlf., “Maḥmūd I”, EI[2] (Fr.), VI, 53-56; Faik Reşit Unat, Osmanlı Sefirleri ve Sefâretnâmeleri (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1968, s. 65-97; Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, II, 632-643; Çağatay Uluçay, Harem II, Ankara 1971, s. 20, 125-126; a.mlf., Padişahların Kadınları ve Kızları, Ankara 1980, s. 95-96; Ali Djafar Pour, Nâdir Şah Devrinde Osmanlı-İran Münasebetleri (doktora tezi, 1977), İÜ Ed. Fak., s. 74 vd.; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 83-100; Abdülkadir Balgalmış, “Âtıf Efendi”, DİA, IV, 60.

Abdülkadir Özcan

MAHMUD II

(bk. MAHMUD NÂSIRÜDDİN).

MAHMUD II

(ö. 1255/1839)

Osmanlı padişahı (1808-1839).

13 Ramazan 1199'da (20 Temmuz 1785) doğdu. I. Abdülhamid'in oğludur. Annesi Nakşidil Sultan'ın Fransız asıllı olduğu iddiası doğru değildir. Adlî mahlası doğumuyla birlikte verilmiştir. Ayrıca "büyük" sıfatıyla da anılır. Amcası III. Selim'in tahttan indirilmesi (29 Mayıs 1807), ağabeyi IV. Mustafa'nın cülûsu ve bunun da Alemdar Mustafa Paşa tarafından hal'i üzerine 4 Cemâziyelâhir 1223'te (28 Temmuz 1808) padişah oldu. III. Selim'in katli sırasında ölümden dönmüş olarak darbeler ve karşı darbelerle başlayan saltanatı

aynı yoğunlukta devam etti. Yeniçeri isyanları, merkezî idareyi zaafa uğratan zorba idareciler ve âyanların te'dibi, Sırp ve Yunan milliyetçi ayaklanmaları, İran ve Rus savaşları ve özellikle Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın isyanı devrini tamamen işgal eden önemli gelişmeler arasındadır. Bütün bunların içinde devletin yeniden yapılanmasıyla ilgili hayatî önem ve zaruret arzeden köklü ıslahatların sürdürülmesi saltanat döneminin belirgin özelliğini oluşturur.

Saltanatının Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasına kadar (1826) geçen ilk devresi bu ocağın adını öne çıkartmış olarak bütünleşen, menfaatini geleneksel düzenin korunmasında gören, ağırlıklı olarak askerî ve ilmiye sınıfı tarafından temsil edilen, Anadolu ve Rumeli'deki âyanlar tarafından desteklenen ıslahat karşıtı cephenin tahakkümü altında geçti. Alemdar Mustafa Paşa'nın dört ay kadar süren sadâretinde meydana getirilen sened-i ittifak âyanlık kurumunu meşrulaştırmayı amaçlamakla beraber bu girişim, merkezî hükümet karşısında âyanların yekpâre bir cephe teşkil etmeleri aşamasına gelememiş olduğundan sonuçsuz kaldı. Bunlara karşı girişilen uzun soluklu mücadele, giderek Tepedelenli Ali Paşa gibi güçlü âyanların da ortadan kaldırılması aşamasına ulaştı ve 1832 yılına gelindiğinde devletin Avrupa ve Anadolu yakası bunlardan büyük ölçüde temizlendi.

İç ve Dış Gelişmeler. II. Mahmud tahta çıktığında Avrupa'da Fransa'ya karşı verilen mücadele devam etmekteydi ve Osmanlı Devleti, Fransa yanlısı siyasete dönülmek zorunda kalınmış olmasından ötürü Rusya ve İngiltere ile savaş halindeydi (1806). İngiltere ile savaş Kal'a-i Sultâniyye Antlaşması'yla (9 Ocak 1809) sona ermiş olmakla birlikte Rus savaşı Bükreş Antlaşması'na kadar devam etti (28 Mayıs 1812). Bu barışla Besarabya'nın kaybı söz konusu olmuş, Ruslar'a önemli bazı haklar tanınmış, Memleketeyn tahliye edilmiş, Kafkaslar'daki Rus ilerlemesi tanınmış ve özellikle Sırplar'a özerklik verilmesi kaçınılmaz olmuştu. Bununla beraber Napolyon'un Moskova seferine çıkması (1812), Avrupa'daki nihaî hesaplaşma ve Viyana Kongresi'yle başlayan yeniden yapılanmanın getirdiği meşguliyet, bu antlaşmanın Sırplar'la ilgili maddelerinin bir süre için uygulanmasının askıya alınmasına imkân verdi. Ancak Rusya'nın daha sonra bu meseleyi tekrar gündeme getirmesi Sırplar'a fiilen özerklik verilmesini zaruri kıldı (1817).

1821'de başlayan Rum isyanı kısa zamanda bastırılamamış olmasından ötürü devletler arası bir mesele haline geldi. İsyan Avrupa'da Türk aleyhtarlığını aşırı derecede körükledi. Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın kuvvetlerinin başarılı harekâtı ve isyanın bastırılması aşamasına gelinmesi dış müdahaleyi hızlandırdı. Navarin'de demir atmış olan Osmanlı-Mısır donanması âni bir baskınla yakıldı (20 Ekim 1827), Fransızlar Mora'ya asker çıkardı. Akkirman Antlaşması'yla (7 Ekim 1826) iki devlet arasında sürüncemede kalan meseleleri kendi isteği doğrultusunda çözmüş ve önemli haklar elde etmiş olmasına rağmen Rusya, Rum meselesini bahane ederek savaş açtı. Rus kuvvetleri Edirne'ye kadar geldi ve burada yapılan barış neticesinde (14 Ağustos 1829) Mora'yı ve bazı adaları içine alan Atina merkezli küçük bir Yunan devletinin kurulmasının yolu açıldı. Bu krizde II. Mahmud sert ve kararlı bir tutum sergilemiş, büyük devletlerin, Mora'daki bütün müslümanları katlederek soy kırımına uğratmış olan Rumlar lehinde yapmış oldukları müdahaleleri son ana kadar kabul etmeye yanaşmamıştır.

Sırbistan'ın özerkliğe kavuşmasından sonra bağımsız bir Yunan Devleti'nin kurulması, Balkanlar'daki diğer hıristiyan halklar üzerinde örnek alınacak bir etki oluşturdu ve yükselmekte olan milliyetçilik akımlarına hız kazandırdı. Ayaklanma metbû devletle çatışmalara girişme, Avrupa'nın

hıristiyan dayanışmasını tahrik ederek müslüman-Türkler'e karşı duyulan ön yargıları devreye sokma ve büyük devletlerin müdahalesiyle bağımsızlığa erişme, ileriki yıllarda takip edilecek başarı vaad eden bir yol olarak ortaya çıktı. 1830'da Cezayir'in Fransızlar tarafından işgali ise dağılma ve parçalanmanın sömürgeci-emperyalist cepheden gelen tehlikesini gözler önüne serdi.

II. Mahmud'un Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa ile giriştiği mücadele, parçalanma tehdidinin doğudan ve bir müslüman güç tarafından gelmesi açısından ayrı bir önem arzeder ve yalnızca saltanatını sarsmakla kalmaz, bir hânedan değişikliği tehlikesini de ciddi olarak gündeme getirir. Mücadelenin Avrupa devletlerinin müdahalesine yol açması Mısır meselesiyle birlikte Boğazlar meselesinin de ortaya çıkmasına sebep oldu. Mısır kuvvetlerinin muzaffer bir şekilde Konya'ya kadar ilerlemesi, burada yapılan savaşta Sadrazam Reşid Mehmed Paşa kumandasındaki Osmanlı ordusunu yenmesi (21 Aralık 1832) ve sadrazamı esir almış olarak Kütahya'ya kadar gelmesi (2 Şubat 1833) II. Mahmud'un karşılaştığı en büyük tehlikelerden birini teşkil etti. Osmanlı Devleti'nin Mehmed Ali'nin eline geçebileceği ve devletin Mısır'daki reformlar doğrultusunda yeniden yapılanarak kuvvetlenebileceği ihtimalinden hareketle, zayıf bir komşunun varlığını muhafaza etmeyi kendi çıkarları açısından daha hayırlı gören Rusya'nın yardıma koşması için özel bir davette bulunulmasına pek fazla gerek kalmadı; Rus kara ve deniz kuvvetleri Beykoz'a geldi (Şubat 1833). Neticede Kütahya'da varılan uzlaşmayla II. Mahmud, 1516 ve 1517 fetihleriyle elde edilmiş toprakları Mehmed Ali idaresine bırakmak zorunda kaldı. Rusya ile de Hünkâr İskelesi'nde bir ittifak antlaşması akdederek (8 Temmuz 1833) bu devlete Boğazlar üzerinde önemli haklar ve diğer Avrupa devletleri karşısında üstünlük tanıdı. Rusya'nın işe karışmasıyla bir Avrupa meselesi haline gelen Mısır krizinin birinci safhası böylece kapanırken Boğazlar'daki Rus üstünlüğü Avrupa'da infiale yol açtı. Münchengrätz'de bir araya gelen (Eylül 1833) Avusturya ve Rus hükümdarlarının, ileride meydana gelecek yeni bir mücadelede Mehmed Ali'nin tekrar muzaffer olması ihtimalinden hareketle onun Anadolu'yu da elde ederek Osmanlı tahtına geçmesi, ancak hâkimiyetini Avrupa'daki topraklara teşmil etmesine izin verilmemesi ve burada müstakil hıristiyan devletler kurulması hususunda mutâbık kalmış olmaları, gelişmelerin II. Mahmud için arzettiği tehlike boyutunu gözler önüne serer.

Her iki tarafın giriştiği uzun hazırlıklardan sonra 24 Haziran 1839'da Nizip'te meydana gelen son hesaplaşma Osmanlı kuvvetlerinin tekrar yenilmesiyle sonuçlandı ve Anadolu kapıları Mısır kuvvetlerine yeniden açıldı. Mısır ve buna bağlı olarak Boğazlar meselesi, bu defa baştan beri her yönüyle Fransa tarafından desteklenmekte olan Mehmed Ali'ye karşı Osmanlı Devleti'yle dayanışma içine girecek olan İngiltere'nin silâhlı müdahalesi sayesinde halledildi. Mehmed Ali sıkı şartlara bağlandı ve verasetle Mısır valiliğini elde etmiş olmakla yetinmek zorunda bırakıldı (1840). Boğazlar meselesi devletlerarası bir konuma sokulmuş olarak çözüme kavuşturuldu (1841).

Islahatlar. İç ve dış tehditler girişilen ıslahatlar için önemli bir tahrik unsuru olmuştur. Dönemin çağdaş devletleri için kaçınılmaz bir zaruret olan merkezî idarenin üstün otoritesinin sağlanması hususu, memleket içindeki çeşitli isimlerle anılan zorba idarecilerin ortadan kaldırılması mücadelesini gerekli kıldı. Mehmed Ali örneği bu girişimin başarısız kalan tek istisnası olmakla beraber II. Mahmud, kendinden önceki dönemlerde olmayacak derecelerde Osmanlı toprakları üzerinde merkezî otoritenin ağırlığını hissettirmeyi başardı. Avrupaî anlamda çağdaş bir devlet yapısını meydana getirmekle ilgili olarak girişilen ıslahatların dönüm noktasını, geleneksel yapının taraftarlığının ve yenilenmenin karşısında olmanın genel simgesi haline gelmiş olan yeniçerilik zihniyetinin ve bunun müşahhas varlığını teşkil eden Yeniçeri Ocağı'nın ortadan kaldırılması oluşturdu. Tahta çıktığı andan itibaren düşündüğü bu konuyu II. Mahmud, ince hesapların yapılmasını ve dengelerin gözetilmesini gerektiren hassas bir mesele olarak ele aldı. III. Selim dönemi gelişmelerinden gerekli dersleri çıkarmış, özellikle asker ve ulemâ ittifakının bertaraf edilmesini hedefleyen tedbirleri almış olarak faaliyete geçti. Önde gelen ulemâ ıslahatın gerekliliğine inandırıldı. Başta şeyhülislâmlık makamı olmak üzere bu inanış içinde olanları çevresinde topladı, daha alt düzeydeki ulemânın taltifine ve hoş tutulmasına çalıştı, böylece bu önemli kesim kontrol altına alınmış oldu. Matbaada basılan kitapların sözlüklerden, Arapça dil bilgisinden, dinî eserlerden, dönemin önemli ve İslâmî safiyete dönüş ve her türlü kötü uygulamanın karşısında olarak âdil bir sistem söyleminde bulunan ve teceddüt istikametinin etkili bir akımı olan Nakşibendî tarikatıyla ilgili eserlere kadar çeşitlilik arzetmesi II. Mahmud'un amacı açısından dikkat çekicidir (Beydilli, Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishane, s.

256, 258). Ordunun önde gelen makamlarına yaptığı tayinlerde de bu anlamda özen gösterdi ve önlemlerini almış olarak son darbeyi vurmak üzere uygun fırsatın çıkmasını bekledi.

Yunan ayaklanmasının ve bununla bağlantılı olarak dış tehditlerin had safhada olduğu bir sırada Yeniçeri Ocağı'nın imhasına kalkışılmış olması zamansız ve izaha muhtaç bir girişim olarak görünmekle beraber bu karar, II. Mahmud'un gelişmeleri ne kadar iyi takip ettiğinin ve en uygun zamanı ne kadar isabetle seçmiş bulunduğunun bir göstergesidir. Çağdaş usullere göre eğitilmiş nizamlı Mısır kuvvetlerinin her türlü disiplin ve eğitimden yoksun Osmanlı güçlerinin yıllardır bastıramadığı isyanı kısa bir zaman içinde kontrol altına alması, özellikle İstanbul'daki kamuoyu üzerinde önemli bir psikolojik etki yaratmıştı. Eğitimli Mısır kuvvetlerinin başarısı, III. Selim'in itibarını iade ve reformlar konusundaki haklılığını teslim eden bir gelişme olarak algılandı ve tedbirlerini almış olarak bekleyen II. Mahmud böylece senelerdir kolladığı fırsatı yakalamış oldu. Onun, vaktiyle Alemdar Mustafa Paşa zamanında denenen ve yeniçerilerin hışmına uğrayan Sekbân-ı Cedîd uygulaması örneğinde olduğu gibi, yine aynı tepkinin gösterileceğini bile bile Eşkinci Ocağı adı altında çağdaş usullerle eğitilecek yeni bir askerî teşkilât kurma denemesi (29 Mayıs 1826) tasarladığı tuzağın sadece bir parçasını teşkil etti. Hatta bazı tertiplerle, bu arada meselâ eş-kinci askerlerinin 11 Haziran'da Avrupa tarzında üniformalar giymiş olarak tâlimlere başlayacaklarının ilânıyla bunları âdeta açıkça ayaklanmaya yöneltti (Rosen, I, 11). İmhalarına yol açacak olan son yeniçeri isyanının (15 Haziran 1826) tesadüfî bir ayaklanma olmadığı ve artık vaktin geldiğine inanan II. Mahmud'un bir eseri olduğuna şüphe yoktur.

Yeniçeri Ocağı'nın ilgası, II. Mahmud devrinin on üç yıl süren son dönemine damgasını vuran reformların önünü açtı. Eskiyi ve yeniyi yan yana yaşatmak zorunda kalan Nizâm-ı Cedîd devri reformlarının aksine bu yeni dönemde eski düzene ve kurumlarına herhangi bir hayat hakkı tanınmadı. Çağdaş bir ordunun teşkili öncelikli bir mesele olarak ele alındı. Ordunun finansmanı özellikle vakıf zenginliklerinin rasyonel bir tarzda kullanımı ile gerçekleştirilmeye çalışıldı ve bu amaçla Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti kuruldu (1826), bütün vakıf zenginlikleri bu nezâretin idaresinde toplandı. Böylece mevcut kötü uygulama ve istismara bir son verilmek

istendi. II. Mahmud uygulamayı oldukça katı bir şekilde sürdürdü. Birçok caminin el konulmuş olan mevcut vakıf gelirlerine rağmen tamirleri geciktirildi ve hizmetlileri yetersiz maaşlara bağlandı. Yeniçerilik zihniyetini temsil etmelerinden ötürü Bektaşî tarikatının kovuşturulması, özellikle İstanbul'da kadîm olmayan tekkelerinin yıkılması ve önde gelen tarikat mensuplarının idamı veya sürgüne gönderilmesi, mevcut tekkelerin rejimin yanında yer alan Nakşibendî tarikatına devredilmesi gibi sert uygulamalar yanında yeni düzeni desteklemeleri beklentisiyle bazı tarikat şeyhlerine para yardımında bulunuldu (Beydilli, Osmanlı Döneminde İmamlar, s. 39 vd.). Bu anlamda II. Mahmud, kamuoyunu yanına çekmeyi önemseyen bir siyaset takip eden ve bu amaçla basından istifade eden ilk padişah olmuştur. 1831'de İstanbul'da çıkmaya başlayan ve imparatorlukta geçerli diğer başlıca dillerde de nüshalar yayımlayan Takvîm-i Vekāyi' gazetesinde reformlarla ilgili haberlere yer verilerek kamu oyunun kazanılmasına çalışıldı. Padişahın kendisini halkla kaynaştıran seyahatlerinin, huzur ve güvenin sağlanmasını temin etmek üzere alınan inzibatî tedbirlerin, yiyecek fiyatlarının sabit tutulması ve belirlenmesiyle ilgili fiyat listelerinin neşrinin veya meselâ cami imamlarına yapılan maaş zammının gazetede duyurulması yanında Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasındaki haklılığı ve zarureti dile getiren, başta Üss-i Zafer olmak üzere Netîcetü'l-vekāyi', Gülzâr-ı Fütûhât gibi eserlerin kaleme alınmış olması II. Mahmud'un bu anlamda propaganda amacı taşıyan yaklaşımlarındandır,

Örnek alınan Avrupa'nın dışında kalan başka bir medeniyet ve kültür dünyasına mensup olan milletler gibi -meselâ Büyük Petro devri Rusya'sında olduğu üzere-reformların ilk izlenimde geniş halk kitleleri üzerinde psikolojik etki sağlayan şeklî tedbirlere II. Mahmud da başvurdu. Kendisinin kılık kıyafetle ilgili düzenlemeleri bu anlamdadır. Etek ve sakal boyutlarını belirleyen ve şehirlerin giriş kapılarına, talep edilen ölçüleri gösteren sûretler asmış olarak uygulamayı kapılarda beklemekte olan makasçılara havale eden Petro örneğinde olmasa bile, bıyıkların

uzunluğunun kaş genişliğini aşmaması ve sakalların çeneden aşağıya ancak iki parmak kadar sarkması gerektiği tesbit edildi. Din âlimi ve din görevlileri özel kıyafetlerini muhafaza etmekle beraber devlet hizmetinde yer alacak mülkî idare elemanları için Avrupaî bir kıyafet olarak ceket ve

pantolon öngörüldü ve fes giyilmesi kabul edilerek geleneksel kıyafetlerden vazgeçildi. Askerler için benimsenen ve III. Selim zamanından beri bilinen üniformanın kabulünün ise müslüman Mısır'daki uygulamanın da gösterdiği gibi askerî anlamda görülen çağdaş hizmet ve alınan silâhlı eğitimle ilgili teknik bir zorunluluk olduğu açıktır. Çağdaş eğitimin ve savaşların eski geleneksel kıyafetler içinde yapılması söz konusu olamayacağı gibi, yeni orduların haberleşme ve savaş taktik ve hilelerinin uyarma vasıtası olan trampet ve borazanın da yerleşmesi kaçınılmaz olduğundan (Beydilli, İlmî Araştırmalar, sy. 8 [1999], s. 36) eski dönemi hatırlatması sakıncası yanında mehterhâneye bu bağlamda da artık yer kalmamıştı. Böylece bu müessese ortadan kaldırıldı. Bâbıâli mehterhanları odacı, mehterbaşı başodacı yapılarak bunların mağdur olmaları önlendi. Avrupaî kıyafeti içinde Rus çarından, Avusturya imparatoru veya Prusya kralından görünüş itibariyle başındaki fes istisna edilirse artık hiçbir farkı kalmayan, resimlerini devlet dairelerine, yurt dışındaki elçiliklerine astıran ve mehter müziği yerine acemice çalınan opera parçalarının bozuk tonlarıyla cuma selâmlıklarında dehşet saçan II. Mahmud'a Petro'ya "deli" diyen halkı gibi "gâvur padişah" denilmiş olması, milletlerin mukadderatını değiştiren büyük mücedditlerin ortak kaderi olsa gerektir.

II. Mahmud'un eski Türk süvariliğini zayıflattığı, bu bağlamda Türk eyerlerini ortadan kaldırarak yerlerine İngiliz tarzında düz Avrupa eyerlerini aldığı ve Türk süvarilerinin bunların üstünde eski maharetlerini gösteremedikleriyle ilgili tenkitler ise anlamsızdır. Avrupa süvari birliklerinin örnek alınması, bunların eğitimleri ve uzun çizmeli donanımlarına uygun sarkık üzengileri ve düz eyerlerinin, dolayısıyla eğri Türk kılıçları yerine düz ve uzun Avrupa kılıçlarının kabulü söz konusu olduğundan bu yönde yapılan eleştiriler (Slade, II, 210-211), işin teknik zaruretini kavramaktan uzak yüzeysel gözlemlerin ve duygusal yaklaşımların bir sonucudur.

II. Mahmud, saray ve hükümet teşkilât ve teşrifat usullerinde de önemli değişiklikler yapmıştır. Uzun zamandır sürekli oturulmayan Topkapı Sarayı'ndaki vazifeliler dağıtıldı. Eski teşrifat büyük ölçüde terkedildi. Padişah ağırlıklı olarak Beşiktaş'taki ahşap sahilsarayda kaldı. Gözlemcilerin tesbitleri doğrultusunda buradaki teşrifat ve gündelik hayatı sade ve gösterişten uzaktı. Burada huzura alınan Moltke veya Beylerbeyi

sahilsarayında huzura çıkan Mülbach gibi Prusya zâbitlerinin ifadesiyle Hamburglu zengin bir tâcirin mâlikânesi buralardan daha gösterişli bir şekilde döşenmişti. Bu ise Ruslar'ın Edirne'ye kadar ilerleyecekleri 1828-1829 savaşı esnasında, bir yıldan fazla bir zaman için sade bir albay rütbesini almış olarak askerî üniformasıyla Râmi Kışlası'nda yatıp kalkan II. Mahmud'un sağlam ve sert karakterine uygun bir yaşam biçimiydi.

Hükümet işlerinin yeniden düzenlenmesi ve merkezîleşmenin ihtiyaçları için yeni idarî organlar ihdas edildi. Divan işlevini kaybetmiş olduğundan bağımsız iş görebilecek nâzırlıkların kurulması ve birtakım meclislerin oluşturulması gereği ortaya çıktı. II. Mahmud, Avrupa kabine usulüne yaklaşacak bir sistemi denedi. Hariciye, Dahiliye, Maliye, Evkaf nezâretleri ve nâzırlıkları gibi yeni isimleriyle mülkî idareyi çağdaş bir işleve büründürdü. Nâzırlardan birinin başvekil unvanıyla hükümet işlerini organize etmesiyle sadrazamlık makamı devrinin sonunda bir süre için tarihe karıştı (1838). Dağılan divan ve mutlak salâhiyeti haiz sadrazamlık makamının giderek ikinci plana atılması II. Mahmud'un reformları bizzat takip etmek istemesindeki azmini ifade eder. Bu anlamda reformların icrasını genelde Nizâm-ı Cedîd ricâline havale etmiş olan amcasının hatasını tekrarlamamış olduğu açıktır. Üyeleri mülkî ve askerî ricâl ve ulemânın önde gelenlerinden oluşan çeşitli meclisler (Dâr-ı Şûrâ-yı Bâbıâlî, Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî, Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye, Meclisi Has, Meclisi Vükelâ, Meclisi Umûr-ı Sıhhiyye), matbuat, takvimhâne, karantina, posta gibi nâzırlıklar (müdürlükler), örneklemesi Avrupa'da olan ve gittikçe yoğunlaşan devlet işlerinin üstesinden gelinmesinin çağdaş bir çaresinden başka bir şey olmayan, ancak II. Mahmud devri uygulamalarına has kurumlardır.

Eğitim, bilhassa çağdaş devlete hizmet verebilecek düzeyde eğitilmiş insan kaynağındaki zafiyet, II. Mahmud'un eksikliğini en fazla duyduğu ve âcilen gidermeye çalıştığı bir konu olmuştur. 1821 Rum isyanında idam edilen veya görevlerine son verilen Dîvân-ı Hümâyun ve donanmadaki Rum tercümanların yerine müslümanlardan lisan bilenlerin tedarikinde yaşanan zorluk, XIX. yüzyılın ilk çeyreği sonunda üç kıtada hâlâ geniş toprakları bulunan bir imparatorluk için fevkalâde acı bir tecrübe olmuş olmalıdır. II. Mahmud dönemin hâkim dili olan Fransızca'nın öğrenilmesini Mustafa Reşid Paşa örneğinde olduğu gibi bizzat teşvik etti ve bunun için Bâbıâli'de

bir tercüme odası açtırdı. Yurt dışına ilk defa olmak üzere öğrenci gönderdi ve bunların içinde yabancı dili ilerletenleri takip ederek ödüllendirdi. Kendisi yabancı dil bilmemekle beraber bu eksikliğin çocuklarında devam etmesini istemediği kesindir. Mühendishâne, Harbiye ve yeni açılan Tıphâne gibi kurumlarda Fransızca eğitim dili olarak ağırlık kazandı. 1820'lerden itibaren ihmal edilmiş olarak gayri müslim kâtipler elinde muattal kalan yurt dışındaki elçilikler yeniden işlerlik kazandı ve müslüman elçiler tayiniyle dil öğrenmek üzere gençlerin yetişmesine vesile olundu. Yabancı dil bilenlere karşı duyduğu hayranlığına, huzurunda imparatorun itimatnâmesini takdim ederek (15 Ekim 1822) güzel bir Türkçe ile nutkunu irat eden Avusturya elçisi Baron von Ottenfels'ten bunu özellikle rica etmiş olması ve protokol dışına çıkarak onunla Türkçe konuşması bir delildir (Krauter, s. 88-89). 1838'de rüşdiye mekteplerinin açılması planlandıysa da hayata geçirilemedi. Mektebi Maârif-i Adliyye ve Mektebi Ulûm-i Edebiyye adlarıyla açılan iki okul genelde memur ihtiyacını karşılayacak eğitim kurumları olarak düşünüldü, ancak geleneksel ders programlarıyla fazla başarı kaydetmeleri mümkün olmadı.

II. Mahmud mülkî idarede hizmet vermekte olan memurların yeni bir düzene sokulmasını, hiyerarşik yapılarının, haiz oldukları rütbe ve kademelerinin belirlenmesini sağladı; kötü bir uygulama olarak eskiden beri şikâyet konusu olan müsâdere usulünü kaldırdı. Müsâderât ve Mahlûlât kalemlerinin kapatılması, sürülmüş veya idam edilmiş kimselerin mallarına el konulması uygulamasından vazgeçildiğinin ilânı, hazinenin aleyhine olmakla beraber devlet hizmetlerinin hayat ve mal güvenliği içinde görülebilme ümidini vermesi bakımından faydalı bir girişim olmuştur. Uzun zamandan beri çökmüş olan timar sisteminin kaldırılması (1831) ve ilgililerin maaşa bağlanması, giderek sistemin değişmesine yol açacak olan

önemli ve yeni kurulan askerî düzen içinde gerekli bir düzenlemedir.

II. Mahmud, müslüman ve gayri müslim farkı gözetmeden bütün halkın kucaklanması ve devlete ısındırılmasını özellikle Ruslar'ın Edirne'ye, Mısır kuvvetlerinin Kütahya'ya kadar geldikleri son savaşların ortaya çıkardığı gerçekler karşısında hayatî bir zorunluluk olarak görmüştür. Balkanlar'ı geçen Ruslar'ın Bulgar halkı ve işgal ettikleri Doğu Anadolu'daki Ermeniler üzerindeki etkileri, bu savaşta ayrıca İstanbul halkının

gayretsizliğini bizzat gözlemleyen ve şikâyetini dile getiren padişah için önemli bir uyarı oldu. Ancak kendisini endişeye düşüren ve yaralayan daha önemli bir gelişme, Mısır kuvvetlerinin Anadolu'daki ilerleyişine müslüman halkın gösterdiği sıcak yaklaşım olmuştur. İdarenin süratle iyileştirilmesi, halkın hoşnutsuzluğunun giderilmesinin çarelerine bakılması ve özellikle gayri müslimlerin devlete ısındırılması üzerinde hassasiyetle durmak zorunda kaldı. Aksaklıkların "ehl-i ırzın kendi kazanlarını kapılarının önüne koymaları" halinde giderileceği, dolayısıyla halkı da inisiyatif almaya davet eden sözleri, müslüman ve gayri müslim halk arasında bir hükümdar olarak fark gözetmediğini ifade etmesi bu anlamdadır. II. Mahmud, daha önceki devirlerde görülmeyen bir yoğunlukta sayıları binlerle ifade edilecek derecede kilisenin tamir edilmesine izin verdi. Ortaya çıkan Katolik Ermeniler'in müstakil bir cemaat olarak resmen tanınmasını (1830) ve bunlar için yeni kiliseler inşa edilmesini sağladı. Son savaşta Ruslar'la iş birliği içine giren Ermeni ve Bulgarlar'a karşı bağışlayıcı bir tutum sergiledi. Malî imkânlar ölçüsünde cami ve tekkelerin tamirine el attı. Uzun yıllardan beri ihmal edilmiş devlet binalarının onarımına, Rusya'ya ödenen ve devletin bir yıllık toplam gelirlerinin çok üstünde olan (400 milyon kuruş) ağır savaş tazminatının ve karşılanmasında zorluk çekilen devlet giderlerinin el verdiği derecede özen gösterdi. Ancak malî sahadaki zafiyet II. Mahmud devrinin en zayıf tarafıdır. Ağır bir hayat pahalılığı ve paranın değerindeki sürekli düşüş döneminin belirgin özelliğini teşkil etmiştir. Bilhassa ödeme birimi olan kuruşun gümüş içeriğinin on defa yapılan devalüasyon sonucunda % 80 oranlarında azalmış olması (Pamuk, s. 210 vd.), küçük maaşlarla yetinmek zorunda kalan kesimleri büyük bir sıkıntı içine düşürmüştür.

Kişiliği, Hastalığı ve Ölümü. II. Mahmud'un klasik eğitimi dışında devlet bilgisini ve reform zaruretini, rahat bir şehzadelik dönemi geçirmesini de sağlayan amcası III. Selim'den aldığı kabul edilir. Mûsiki ve hat sanatıyla ilgilenmiştir. Kendi eliyle yazdığı bir levha babası I. Abdülhamid'in türbesinde asılıdır. Onu görenler sağlam yapılı ve ilk dikkati çeken tarafının karşısındakini dikkatle inceleyen, uzun kirpiklerin çevrelediği iri siyah gözleriyle küçük ve zarif elleri olduğunu belirtirler.

Torunu II. Abdülhamid'de de gözlenen mevrus bir hususiyet olarak en küçük ayrıntıya kadar devlet işlerini bizzat takip eder. Siyasî belgeler ve

yazışma evrakının anlaşılır dili ve yalın ifadesi üzerinde özellikle durur. Bâbıâli'ye verilen notaların yapılan tercümelerini anlatım ve satır aralarında gizlenen mânalar yönünden incelemeye tâbi tutar, diplomatik ifade yeteneğini geliştirmeye çalışır ve yabancı devletlere verilecek bazı önemli resmî belgeleri bizzat kaleme alır (Münch, s. 220). Güzel ifade ve yazma (selîka) konusundaki hassasiyetinin, kendisine takdim edilmek üzere hazırlanan evrakı kaleme alan genç Mustafa Reşid'i keşfetmesinde önemli bir rol oynadığı bilinmektedir. Kendisi ve yaptıkları hakkında yabancı basında çıkanları takip eder, bunlardan istifade etmeye çalışır; özellikle Mehmed Ali Paşa'nın bol para sarfederk basın yoluyla oluşturduğu karşı propagandasına aynı silâhı kullanıp cevap vermeye çalışır. Bu anlamda yabancı basını takip edecek bir kalem oluşturan babasının yolunu izler; ancak basını ve kamuoyunu siyasî bir unsur olarak görmesi ve önemsemesi açısından kendinden önceki hükümdarların çok üstünde bilinçli bir yer işgal eder. II. Abdülhamid'in de bu konuda büyük ölçüde dedesini örnek aldığı açıktır.

Dirayetli, azimli ve çalışkandır; henüz daha ölümden yeni dönmüş olarak Alemdar Mustafa Paşa'ya ilk emirlerini verdiği andaki davranışından da anlaşılacağı üzere gayet soğukkanlıdır. Şahsî kızgınlıklarını affedecek kadar âlicenap olmakla beraber devlete karşı işlenen suçları asla bağışlamaz. İleride fırsat çıktığında ortadan kaldırmak üzere bu gibiler için ilk günden itibaren bir liste tutmuş olması ve bunu zamanı gelince çıkarıp kullanması (Rosen, I, 19) bunun bir göstergesidir. Hâfızası, birkaç ay önce okuduğu telhislerdeki olayı ve bununla ilgili adı geçen şahısları daha sonra hatırlayacak kadar kuvvetliydi (Beydilli, II. Mahmud Devrinde Katolik Ermeni Cemaati, s. 6).

Saltanatı boyunca devletin ayakta kalması mücadelesi veren ve son on üç yıllık dönemini ağır iç ve dış meselelere rağmen yoğun reformlarla geçiren II. Mahmud, devleti ihya etmek üzere yüzyılda bir gelen bir "müceddit" olarak (ashâb-ı mie) tebcil edilmiş (Şirvanlı Fâtih Efendi, s. XLI) ve halk arasında velâyetine dair söylentiler çıkmıştır (Câbî Ömer Efendi, I, 604-605). "Gāile-i saltanattan usandım" diyecek kadar yoğun bir mücadeleyle geçen ömrü ve bunun neticesi olarak son yıllarda aşırı derecede kullanmaya başladığı içki kendisini kısa zamanda ölümcül sağlık sorunlarıyla karşı karşıya bırakmıştır (Akyıldız, Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, sy. 4

[2001], s. 52 vd.). Duyulmaması için saklanan ve yerli doktorların tedavisine bırakılan hastalığına baştan itibaren isabetli bir teşhis konulamadığı ve Avrupa'dan getirtilen doktorların müdahalesinin geç kaldığı anlaşılır. Durumunun ağırlaşması üzerine hava değişimi için Çamlıca'daki sayfiyeye nakledilmiş, kamuoyu ise sıhhatinin iyi olduğu haberleriyle oyalanmıştır. 26 Haziran'da, yanında bulunan oğlu Abdülmecid ve o sırada otuz dört yaşında olan eşi Bezmiâlem Sultan, damadı Halil Paşa ve Meclisi Ahkâm-ı Adliyye reisi Hüsrev Paşa ile vedalaştıktan ve oğluna devlet işleri ve reformların takibiyle ilgili vasiyette bulunduktan sonra ağırlaşmış ve 28 Haziran'da vefat etmiştir (Münch, s. 215). Ölümü yeniçerilik zihniyetinin harekete geçebileceği, huzursuzluk ve hatta ayaklanmalara yol açabileceği endişesiyle şehirde askerî ve inzibatî tedbirler alınması için 30 Haziran'a kadar gizlenmiştir. 1 Temmuz'da cenazesi Topkapı Sarayı'na getirilmiştir. İkindi vakti yapılan cenaze merasimi endişelerin ne kadar yersiz olduğunu gözler önüne sermiştir. Resmî merasim, müslüman ve gayri müslim geniş halk kitlelerinin katıldığı bir cenaze alayına dönüşmüştür (Akyıldız, Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi,

sy. 4 [2001], s. 69-70). Vasiyeti üzerine bugün Türbe diye bilinen ve önünden geçen yola hâtırasını taciz edecek bir duyarsızlıkla Yeniçeriler caddesi adı verilmiş olan mahalde medfundur. II. Mahmud'un bilinen zevcelerinin sayısı on yedidir. Otuz altı çocuğu olmuşsa da bunların büyük kısmını küçük yaşlarda kaybetmiştir. Öldüğünde geride ikisi erkek (Sultan Abdülmecid, Sultan Abdülaziz), dördü kız (Sâliha, Atıyye, Hatice, Âdile) olmak üzere altı çocuk bırakmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Vâsıf, Târih (İlgürel), s. 279-280; Şirvanlı Fâtih Efendi, Gülzâr-ı Fütûhât (haz. Mehmet Ali Beyhan), İstanbul 2001; Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, Târih (haz. Ziya Yılmazer), İstanbul 2000, tür.yer.; Hızır İlyas, Letaif-i Enderun: Enderun Tarihi, 1812-1830 (haz. Cahit Kayra), İstanbul 1987, tür.yer.; Câbî Ömer Efendi, Târih (haz. Mehmet Ali Beyhan), Ankara 2003,

I, tür.yer.; Slade, Record of Travels in Turkey ... in the Years 1829, 1830 and 1831, London 1832, II, 210-211; E. Münch, Mahmud II. Padischah der Osmanen. Sein Leben, seine Regierung und seine Reformen, nebst Blicken auf die nächste Gegenwart und die Zukunft des türkischen Reiches, Stuttgart 1839, tür.yer.; H. von Moltke, Türkiye Mektupları (trc. Hayrullah Örs), İstanbul 1969, s. 277-285; G. Rosen, Geschichte der Türkei. Von dem Seige der Reform im Jahre 1826 bis zum Pariser Tractat vom Jahre 1856, Leipzig 1866, I, tür.yer.; J. M. Bastelberger, Die militärischen Reformen unter Mahmud II, dem Retter des osmanischen Reiches, Gotha 1874, tür.yer.; Cevdet, Târih, VIII-XII, tür.yer.; Lutfî, Târih (haz. Ahmet Hezarfen), İstanbul 1999, I-VIII, tür.yer.; Ed. Engelhardt, Türkiye ve Tanzimat (trc. Ali Reşâd), İstanbul 1328, tür.yer.; E. Molden, Die Orientpolitik Metternichs (1829-1833), Wien-Leipzig 1913, tür.yer.; J. Krauter, Franz Freiherr von Ottenfels. Beiträge zur Politik Metternichs im griechischen Freiheitskämpfe 1822-1832, Salzburg 1913, s. 88-89; Cemal Tukin, Osmanlı İmparatorluğu Devrinde Boğazlar Meselesi, İstanbul 1947, tür.yer.; Ercüment Kuran, Cezayir'in Fransızlar Tarafından İşgali Karşısında Osmanlı Siyaseti (1827-1847), İstanbul 1957, tür.yer.; Cevat Eren, II. Mahmud Zamanında Bosna-Hersek, İstanbul 1965, tür.yer.; Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, İstanbul 1978, tür.yer.; C. V. Findley, Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire. The Sublime Porte, 1789-1922, Princeton 1980, s. 112 vd.; M. Ursinus, Regionale Reformen im Osmanischen Reich am Vorabend der Tanzimat, Berlin 1982, tür.yer.; R. Wagner, Moltke und Mülbach zusammen unter dem Halbmond (1827-1839), Berlin 1893, tür.yer.; Yavuz Cezar, Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi, İstanbul 1986, tür.yer.; B. Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu (trc. Metin Kıratlı), Ankara 1988, tür.yer.; Kemal Beydilli, 1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşında Doğu Anadolu'dan Rusya'ya Göçürülen Ermeniler, Ankara 1988, tür.yer.; a.mlf., II. Mahmud Devrinde Katolik Ermeni Cemaati ve Kilisesinin Tanınması (1830), Harvard 1995, tür.yer.; a.mlf., Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishane, Mühendishane Matbaası ve Kütüphanesi (1776-1826), İstanbul 1995, tür.yer.; a.mlf., Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü, İstanbul 2001, s. 39 vd.; a.mlf., "Küçük Kaynarca'dan Tanzimat'a Islahat Düşünceleri", İlmî Araştırmalar, sy. 8, İstanbul 1999, s. 25-64; Uğur Derman, "II. Mahmud'un Hattatlığı", Sultan II. Mahmud ve Reformları Semineri Bildirileri, İstanbul 1990, s. 37-48; Mehmet İpşirli, "II. Mahmud Döneminde Vakıfların

İdaresi", a.e., s. 49-57; Selim Deringil, "II. Mahmud'un Dış Siyaseti ve Osmanlı Diplomasisi", a.e., s. 59-80; Mahir Aydın, "Sultan II. Mahmud Döneminde Yapılan Nüfûs Tahrirleri", a.e., s. 81-106; Uriel Heyd, "The Ottoman Ulema and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II", The Modern Middle East: A Reader, London 1993, s. 29-59; Ufuk Gürsoy, 1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşında Rumeli'den Rusya'ya Göçürülen Reâyâ, İstanbul 1993, tür.yer.; Şamil Mutlu, Yeniçeri Ocağının Kaldırılışı ve II. Mahmud'un Edirne Seyahati. Mehmed Dâniş Bey ve Eserleri, İstanbul 1994; Mehmet İlkin Erkutun, Mevridü'l-uhûd. 1812 Bükreş Antlaşması ile İlgili Galib Paşa Evrakı (yüksek lisans tezi, 1997), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Muhammed Hanefi Kutluoğlu, The Egyptian Question (1831-1841). The Expansionist Policy of Mehmed Ali Paşa in Syria and Asia Minor and the Reaction of the Sublime Porte, İstanbul 1998, tür.yer.; a.mlf., "Mehmed Ali Paşa'nın Suriye Seferi Öncesi Bu Bölgeye Yönelik Politikası ve Seferin Geri Plânını Oluşturan Unsurlar", TED, XV (1997), s. 457-475; a.mlf., "1833 Kütahya Antlaşması'nın Yeni Bir Değerlendirmesi", Osm.Ar., XVII (1997), s. 265-287; Şevket Pamuk, Osmanlı İmparatorluğunda Paranın Tarihi, İstanbul 1999, s. 210 vd.; Fikret Sarıcaoğlu, Kendi Kaleminden Bir Padişahın Portresi: I. Abdülhamid (1774-1789), İstanbul 2001, s. 12 vd.; Musa Çadırcı, "II. Mahmud Döneminde Mütesellimlik Kurumu", DTCFD, III-IV/28 (1970), s. 287-296; A. Levy, "The Ottoman Ulema and the Military Reforms of Sultan Mahmud II", Asian and African Studies, VII, Jerusalem 1971, s. 13-39; a.mlf., "Mahmud II", EI^2 (İng.), VI, 58-61; Mübahat Kütükoğlu, "II. Mahmud Devri Yedek Ordusu: Redif-i Asâkir-i Mansure", TED, sy. 12 (1982), s. 127-158; Özcan Mert, "II. Mahmud Devrinde Anadolu ve Rumeli'nin Sosyal ve Ekonomik Durumu (1808-1839)", TDA, III/18 (1982), s. 33-73; Abdülkadir Özcan, "Hassa Ordusunun Temeli Mu'allem Bostanciyân-ı Hâssa Ocağı", TD, sy. 34 (1984), s. 347-396; a.mlf., "II. Mahmud ve Reformları Hakkında Bazı Gözlemler", TİD, X (1995), s. 13-39; Butrus Abu Manneh, "Gülhane Hatt-ı Hümayununun İslâmî Kaynakları" (trc. Ş. Bıyıklı), Dergâh, sy. 73, İstanbul 1996, s. 16-19; sy. 74 (1996), s. 19-21; sy. 75 (1996), s. 17-18; Ali Akyıldız, "Sened-i İttifak'ın İlk Tam Metni", İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 2, İstanbul 1998, s. 209-222; a.mlf., "II. Mahmud'un Hastalığı ve Ölümü", Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, sy. 4, İstanbul 2001, s. 49-84; Feridun M. Emecen, "Osmanlı Hanedanına Alternatif Arayışları Üzerine Bazı Örnekler ve Mülahazalar", İslâm

Araştırmaları Dergisi, sy. 6, İstanbul 2001, s. 63-76; Enver Ziya Karal, "Mahmud II", İA, VII, 165-170.

Kemal Beydilli

MAHMUD II TÜRBESİ, SEBİLİ, ÇEŞMESİ ve HAZÎRESİ

Divanyolu üzerinde XIX. yüzyıla ait mezar külliyesi.

28 Haziran 1839'da vefat eden II. Mahmud, 1 Temmuz'da Divanyolu'nda Esmâ Sultan Sarayı'nın bahçesine defnedilmiş ve üzerine bir çadır örtülmüştür. Sultan Abdülmecid döneminde Ebniye-i Hâssa müdürü olan Abdülhalim Efendi türbenin inşasıyla görevlendirilmiş, inşaatı kısa sürede tamamlayabilmesi için de ebniye müdürlüğü görevinden alınmış, yerine Seyyid Abdülhalim Efendi tayin edilmiştir (BA, İrâde-Dahiliye, nr. 3). 22 Rebîülâhir 1255 (5 Temmuz 1839) tarihinden sonra inşasına başlanan yapı 15 Şâban 1256'da (12 Ekim 1840) tamamlanmıştır. Abdülhalim Efendi bu başarısından dolayı tekrar Ebniye-i Hâssa müdürlüğüne getirilmiştir. Yapıda çalışan Ebniye-i Hümâyun kalfalarından Ohannes ve Bogos kalfalarla birlikte Evkāf-ı Hümâyun Nâzırı Mâhir Efendi ile türbenin yazılarını yazan hattat Mehmed Hâşim Efendi de ödüllendirilmiştir (BA, İrâde-Dahiliye, nr. 1183; Takvîm-i Vekāyi', nr. 210; 27 Şâban 1256). Caddeden avluya geçit veren kapının üstündeki kitâbe Yesârîzâde Mustafa İzzet tarafından yazılmıştır.

Türbe sebil, odalar, çeşme ve hazîreden oluşan bir yapı manzumesi içinde düzenlenmiştir. Divanyolu üzerinde yuvarlak kemerli ve şebekeli pencerelere sahip bir avlu içinde yer alan külliyenin cephesinde iki yuvarlak kemerli kapı mevcuttur.

Külliyenin batı köşesinde bulunan II. Mahmud Türbesi XIX. yüzyıl Osmanlı hânedan türbeleri geleneğini sürdürür. Empire üslûbunda inşa edilen yapıda cepheler mermerle kaplanmış, sekizgen planlı türbe sekizgen kasnaklı büyük bir kubbe ile örtülmüştür. Kuzey cephede kapı, diğer cephelerde geniş ve yüksek tutulmuş yuvarlak kemerli pencereler bulunmaktadır. Pencerelerin iki yanında korint tarzında stilize edilmiş başlıklara sahip birer pilastr ile cepheler hareketlendirilmiştir. Pencerelerin kemer hizasında antik palmetlerle cepheler yatay olarak bölümlenmiş, üstte

pilastrların bitiminde yer alan kornişlerle çevrelenmiştir. En üstte iki yanda birer arma (çifter kılıçlı birer kalkan), ortada ise kabarık bitkisel sistemli bir kompozisyonla dekore edilmiş kuşakla bunun üzerinde dışa taşan konsollu korniş yer almaktadır. Kubbenin üstündeki alem ışınsal düzeniyle güneşi hatırlatan bir formda ele alınmıştır. Kuzeyde yapıya bitişik tek katlı bir bölüm vardır. Ortadaki koridorla türbeye bağlantı sağlanmakta olup iki yanda birer oda bulunmaktadır. Bunlardan sağdakine daha sonra defin yapılmıştır. Türbeye geçişi sağlayan kapı mermer söveli ve lentoludur. Üstte girlandlı bir düzenleme içinde besmele yazılmıştır. İçeride duvar yüzeyleri ve kubbede alçı kabartmalarla yapılmış süsleme dikkat çekicidir. Duvarlarda madalyon etrafında bitkisel kompozisyonlar, pilastr ve başlıklar, üstte bir yazı kuşağı, daha yukarıda konsollu bir korniş vardır. Kasnakta yarım daire alınlıklar, aralarda Allah, Muhammed, dört halifenin adları, Hasan ve Hüseyin isimleri yazılmıştır. Kubbenin içi oval forma uygun biçimde kasetlere bölümlenmiş olup arma, çelenk ve çiçek sepeti kabartmalarıyla süslenmiştir. Kubbe, ortasından sarkan büyük kristal avize ve sandukaların üzerindeki sırma örtüler empire dekorasyonla geleneksel süsleme arasında bir sentez yönelişini yansıtmaktadır.

Türbede toplam on sekiz sanduka mevcuttur. Burada gömülü olan bazı kişiler şunlardır: Sultan II. Mahmud, Sultan Abdülaziz, Sultan II. Abdülhamid, Bezmiâlem Vâlide Sultan (II. Mahmud'un eşi, Abdülmecid'in annesi), Esmâ Sultan, Atiye Sultan (II. Mahmud'un kızı), Hatice Sultan (II. Mahmud'un kızı), Sâliha Nâciye Hanım Sultan (II. Abdülhamid'in eşi), Dürrünev Kadın Sultan (Abdülaziz'in eşi), Yûsuf İzzeddin Efendi (Abdülaziz'in oğlu), Rebîa Eyüb Hanım (II. Abdülhamid'in torunu). Türbeye bitişik hazîrede bazı önemli şahsiyetler gömülüdür. Burada Abdülhak Molla, Ârif Hikmet Koyunoğlu'nun tasarımı olan Ziya Gökalp'in mezarı, İttihat ve Terakkî kurucusu İshak Sükûtî, hattat Abdülfettah Efendi, Çapanzâde Âgâh Efendi, Viyana sefiri Sâdullah Paşa, tarihçi Atâ Bey'in de kabirlerinin bulunduğu 140 kadar mezar yer almaktadır.

II. Mahmud Türbesi yapı grubunda bulunan sebil yine dönemin anlayışını yansıtır. Dışa taşkın daire formlu sebil dört Toskan sütunla bölümlenmiş olup dikdörtgen açıklıklı beş pencerelidir. Üstte süslemesiz bir arşitrav kuşağına sahip yapı, tasarımı itibariyle Avrupa'da benzerleri çokça bulunabilecek bir düzende olup bu tipte İstanbul'da ele alınan ilk ve tek

örnektir. Cephelerdeki metal şebekeler altında dörder su verme açıklığı vardır. Üzeri kubbe ile örtülü yapının hazîre yönündeki girişi önünde üçlü bir mekân grubu yer alır. Külliyenin cephesinde köşede bulunan çeşme kare kaide üzerinde kare prizma bir gövde ve en üstte bir küreden meydana gelmiştir. Küre motifi, XIX. yüzyılın ilk yarısındaki kültürel gelişmeleri yansıtması açısından ilginç bir denemedir. Yaklaşık 2,5 m. yüksekliğindeki çeşmenin üzerinde bulunan küre bundan birkaç yıl önce parçalanmış ve daha sonra yapıştırılarak tamir edilmişti. 2003 yılı başlarında bu defa küre yerinden koparılarak yok edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, İrâde-Dahiliye, nr. 3, 1183; Takvîm-i Vekāyi‘, nr. 181, 18 Rebîülâhir 1255; a.e., nr. 210, 27 Şâban 1256; İzzet Kumbaracılar, İstanbul Sebilleri, İstanbul 1938, s. 53; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1971, s. 397, 420; Pars Tuğlacı, Osmanlı Mimarlığında Batılılaşma Dönemi ve Balyan Ailesi, İstanbul 1981, s. 159-161; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimârisi, İstanbul 1986, s. 511-512, 543; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1987, I, 129; Hakkı Önkal, Osmanlı Hanedan Türbeleri, Ankara 1992, s. 257-261; Günkut Akın, “Tanzimat ve Bir Aydınlanma Simgesi”, Osman Hamdi Bey ve Dönemi Sempozyumu, 17-18 Aralık 1992, İstanbul 1993, s. 123-133; a.mlf., “Divanyolu Küresi”, TT, XII/72 (1989), s. 21-23; a.mlf., “Mahmud II Türbesi ve Sebili”, DBİst.A, V, 263-265; M. Orhan Bayrak, Türkiye Tarihi Yerler Kılavuzu, İstanbul 1994, s. 333; Ömer Faruk Şerifoğlu, Su Güzeli: İstanbul Sebilleri, İstanbul 1995, s. 82; Halûk Şehsuvaroğlu, Asırlar Boyunca İstanbul, İstanbul, ts., s. 221-223; Selman Can, Osmanlı Mimarlık Teşkilatının XIX. Yüzyıldaki Değişim Süreci ve Eserleri ile Mimar Seyyid Abdülhalim Efendi (doktora tezi, 2003), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 48-50.

H. Burcu Özgüven

MAHMUD CELÂLEDDİN EFENDİ

(ö. 1829)

Osmanlı hattatı.

Kafkasya'nın Dağıstan bölgesinde dünyaya geldi. Doğum tarihi belli olmamakla birlikte 1188'de (1774) yazılmış mükemmel bir murakkaası görüldüğünden 1163 (1750) yılı civarında doğduğu tahmin edilebilir. Babası Nakşibendî şeyhlerinden Mehmed Efendi ile beraber İstanbul'a göç eden Mahmud Celâleddin'in XVIII. yüzyılın üstatlarından Akmolla Ömer, Abdüllatif, Yamakzâde Sâlih ve Ebûbekir Râşid efendilerden yazı meşketmek istemesine rağmen dikbaşlı davranışları sebebiyle hocaları tarafından talebeliğe kabul edilmediği söylenir. Bunun üzerine Şeyh Hamdullah'ın ve Hâfız Osman'ın eserlerine bakarak kendi gayretiyle sanatını geliştirmiş ve üstat seviyesine çıkmıştır. Önceleri bazan Mahmûdü'l-Mevdûd imzasıyla yazdığı, eserlerinden anlaşılmaktadır (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 273; Güzel Yazılar, nr. 322-329). Sonradan Mahmud Celâleddin ismini tercih etmiştir. Mushaf, en'âm-ı şerîf, evrâd-ı şerîfe, dua kitapları, kıta, murakkaa, hilye ve levha şeklinde mükemmel yazıları çok olup bunlar müze ve koleksiyonlarda yer almaktadır. Eski hattatların eserlerine taklit olarak yazdığı kıta ve murakkaaları da dikkate değerdir. Ancak celî sülüs hattı sert ve durgun ifadesinden, ayrıca harekelerinin zayıflığından dolayı Mustafa Râkım'ın hareketli ve gergin görünüşlü mükemmel tavrına karşı pek tutunamamıştır. Fakat Sultan Abdülmecid'in, hüsn-i hattı Mahmud Celâleddin'in önde gelen talebesi Mehmed Tâhir Efendi'den meşketmesi sebebiyle devrin bir kısım hattatları bir müddet daha bu yolda devam etmişlerse de Sultan Abdülmecid'in vefatı üzerine bunların çoğu Mustafa Râkım yoluna dönmüştür. Eyüp'teki Mihrişah Vâlide Sultan Türbesi'nin 1207 (1793) tarihli mermer üzerine celî sülüs yazıları Mahmud Celâleddin'e aittir. Kendisinin Dîvân-ı Hümâyûn'da vazife aldığına dair bir kayıt yoksa da dîvânî ile yazıp imzaladığı bir kıtası, onun bu hatta da çok başarılı olduğunu göstermektedir.

Mahmud Celâleddin Efendi, hayatını Boğaz'ın İstavroz semtinde

(Beylerbeyi’nin şimdiki Abdullahağa mahallesi) sürdürürken 1245 (1829) yılında vefat edince Eyüpsultan civarındaki Şeyh Murad Dergâhı hazîresine gömüldü. Mezarının yeri belli olmamakla beraber kabir taşı halen dergâhta muhafaza edilmektedir. Mahmud Celâleddin Efendi’nin zevcesi Esmâ İbret de hat sanatında isim bırakan hanımlardandır.

BİBLİYOGRAFYA

Habîb, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1305, s. 166; Cl. Huart, Les calligraphes et les miniaturistes de l’orient musulman, Paris 1908, s. 191-192; A. Süheyl Ünver, Hattat Mahmud Celaleddin Efendi ve İstanbul Fethini Müjdeleyen Hadis, İstanbul 1953; İbnülemin, Son Hattatlar, s. 183-188; M. Uğur Derman, Türk Hat Sanatının Şâheserleri, İstanbul 1982, lv. 21; a.mlf., İslâm Kültür Mirasında Hat San’atı, İstanbul 1992, s. 205; a.mlf., Osmanlı Hat Sanatı, Berlin 2001, s. 108-111; Şevket Rado, Türk Hattatları, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 199-201; Ali Alparslan, Ünlü Türk Hattatları, Ankara 1992, s. 102-109.

M. Uğur Derman

MAHMUD CELÂLEDDİN PAŞA

(1838-1899)

Osmanlı devlet adamı, tarihçi, hukukçu, hattat, şair ve bestekâr.

İstanbul'un Vefa semtinde doğdu. Sadrazam Çorlulu Ali Paşa'nın beşinci kuşak torunlarından olduğu için Çorluluzâde lakabıyla da anılır. Babası Maliye Nezâreti muhasebecisi Mehmed Aziz Efendi'dir. 1849'da rüşdiyeden, 1852'de Dârülmaarif'ten mezun olmasının ardından özel hocalardan ders gördü, Arapça ve Fransızca öğrendi. Memuriyet hayatına on beş yaşında iken maaşsız olarak Meclisi Vâlâ Mazbata Odası'nda kâtip muavinliğiyle başladı. İki yıl sonra Meclisi Vâlâ Mühimme Dairesi'nde başkâtip oldu. Bu arada Mehmed Emin Âlî Paşa'nın dikkatini çekerek teveccühünü kazandı. 1867'de Âlî Paşa'nın maiyetinde Girit'e gitti ve paşa ile beraber beş ay kadar orada bulundu. 1868'de kurulan Şûrâ-yı Devlet'in üyeliğine getirildi ve başkâtipliğini yaptı. 1870'te Dahiliye müsteşarlığına ve âmedciliğe tayin edildi. Âlî Paşa'nın 1871'de vefatı üzerine onun çevresine güvenmeyen Mahmud Nedim Paşa tarafından görevden alındı. 1873'te Adliye Nezâreti Muhâkemat Dairesi üyeliğine, 1875'te tekrar âmedciliğe getirildi. II. Abdülhamid'in tahta çıkışının ardından azledildiyse de iki ay sonra ikinci defa Şûrâ-yı Devlet üyeliğine, 1880'de Şûrâ-yı Devlet Tanzimat Dairesi ikinci reisliğine tayin edildi. Abdülaziz'in tahttan indirilmesi ve şüpheli ölümüyle ilgili soruşturmalardaki faaliyeti ve verdiği raporlarla (jurnaller) ön plana çıktı ve kendisine 1881'de vezirlik rütbesi verildi. 1885'te Umûr-ı Nâfia Komisyonu üyeliğine seçildi. 1887'de fevkalâde memuriyetle Girit'e gönderildi. Burada kaldığı kırk günlük süre içinde ve dönüşte uğradığı Sisam'da genel asayişi düzene koymadaki başarısından dolayı padişah tarafından Murassa Osmânî nişanı ile taltif edildi. Aynı yıl içerisinde Muvâzene-i Umûmiyye Komisyonu reisi oldu. 26 Aralık 1887'de Maliye nâzırlığına getirildi. Sadrazam Yûsuf Kâmil Paşa'nın talebi üzerine 9 Ağustos 1888'de azledildi. Haziran 1889'da karışıklıkları önleme göreviyle yeniden Girit'e gönderildi. Burada bulunduğu sırada saldırıya uğrayarak başından kurşun yarası alınca İstanbul'a döndü ve ikinci defa Şûrâ-yı Devlet Tanzimat Dairesi reisliğine

tayin edildiyse de kendi isteğiyle ayrıldı. Bir ara Hudâvendigâr valiliği yaptı, arkasından 30 Ağustos 1891'de Ticaret ve Nâfia nâzırı oldu. On bir gün sonra karışıklıkların yoğunlaştığı Girit'e vali vekili olarak gitti. 1894'te İstanbul'a

döndü. Kasım 1895'te ikinci defa Ticaret ve Nâfia nâzırı oldu ve vefatına kadar bu görevde kaldı. 18 Ocak 1899 tarihinde İstanbul'da öldü ve Beşiktaş Yahyâ Efendi Mezarlığı'nda toprağa verildi. İki defa evlenen Mahmud Celâleddin Paşa'nın ilk eşinden daha sonra Paris büyükelçisi olan Sâlih Münir Paşa dünyaya geldi. Tanınmış bestekârlardan Şemseddin Ziyâ Bey ve Sivas eski mebuslarından Âtıf (Esenbel) ikinci eşinden oğulları, eski büyükelçilerden Melih Esenbel torunudur.

Meslek hayatında bazısı yabancı devletler tarafından olmak üzere pek çok nişanla taltif edilen Mahmud Celâleddin Paşa bulunduğu görevlerde gösterdiği başarı ile temayüz etmiştir. Keçecizâde Fuad, Mütercim Rüşdü, Mahmud Nedim ve Midhat paşalar gibi ünlü devlet adamları ile çalışmış, Sultan Abdülaziz ve II. Abdülhamid dönemlerinin siyasî olaylarına ve devlet işlerine yakından şahit olmuştur. II. Abdülhamid'e pek çok konuda ve özellikle ıslahatlarla ilgili lâyihalar hazırlamıştır. Devlet adamlığının yanı sıra bir hukuk ve tarih âlimi olan paşa, diğer taraftan yazdığı mazbata ve tezkireleri Bâbıâli kalemlerinde örnek kabul edilen döneminin en tanınmış münşilerindendi. Hat sanatının özellikle rik'a tarzında eserler verdiği gibi mûsiki alanında da bazıları çok beğenilmiş otuz kadar bestesi günümüze ulaşmıştır. Hudâvendigâr valiliği sırasında (1891) Bursa'da bir dârülaceze yaptırdığı bilinmektedir.

Eserleri. 1. Mir'ât-ı Hakîkat. Tanzimat ve I. Meşrutiyet devirleri siyasî tarihinin iç ve dış olayları hakkında temel kaynaklardan biri olarak kabul edilir. Kendi ifadesine göre eserini bizzat şahidi olduğu hadiseler kaydederek, diğer olayları da şahitlerinden ve sözüne güvenilir kişilerden bilgi edinmek suretiyle ve ilgili belgeleri inceleyerek kaleme almıştır. Bununla birlikte zaman zaman dönemin olaylarında ve çekişmelerinde kaçınılmaz olarak taraf bulunduğundan kitapta bunun etkileri yer yer görülür. İstanbul'da üç cilt halinde basılan eserin (1326-1327) her cildi dört bölümden oluşmaktadır. Baş tarafta Osmanlı-Rus ilişkilerinin son 150 yılını anlatan bir özetin ardından Sultan Abdülmecid'in cülûsuyla asıl konuya

girilir. Eser İsmet Miroğlu, M. Derin, M. Hacıoğlu, Ö. Akdaş tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır (İstanbul 1979-1980). Ancak bu neşir eksik olduğundan İsmet Miroğlu kitabın tamamını yine sadeleştirerek tek cilt halinde tekrar neşretmiştir (İstanbul 1983). 2. Ravzatü'l-kâmilîn (İstanbul 1289). 1703 yılında II. Mustafa'nın tahttan indirilmesi ve yerine III. Ahmed'in cülûsu ile sonuçlanan Edirne Vak'ası'ndan bahseden Mehmed Şefik Efendi'nin Şefiknâme adlı eserinin şerhidir. Mahmud Celâleddin Paşa'nın yayımlanmış diğer eserleri de şunlardır: Âsâr-ı Manzûme (İstanbul 1311); Münşeât-ı Mahmud Celâleddin Paşa (İstanbul 1312); Miftâhu'l-esrâr (Bekā-yı Ruh; Celb-i Ervâh, İstanbul 1326); Ahlâk (İstanbul 1327). Müellifin 1282-1285 (1865-1868) Girit olaylarını ele alan Girid İhtilâli Tarihi adlı eseriyle (kendi hattıyla yazma olarak İÜ Ktp., TY, nr. 4150) Mecmûa-i Eş'âr (İÜ Ktp., TY, nr. 9654) henüz yayımlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Y.EE, 114 *52, 09*N *1310; 114*53, 21/M/1297; 114/69, 02/Ra/1309; 114/76, 11/B/1299; 115/7, 30/Z/1297; 80/6, 27/L/1313; 128/125, 04/N/1299; 84/135, 29/Z/1305; 14/68, 13/Za/1306; BA, Yıldız-Perâkende, Arzuhal ve Jurnaller, 16/51 (25/C *1307); 16*113 (09/N /1307); BA, Yıldız-Perâkende, Tahrîrât-ı Ecnebiyye ve Mâbeyn Mütercimliği, 4/35, 03/B/1313; 32/30, 04/S/1312; BA, Yıldız-Perâkende, Ticaret ve Nâfia Nezâreti Mâruzatı, 4/46, 15/Z/1313; BA, Yıldız-Perâkende, Serkurenâlık, 2/61, 02/Z/1306; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 206-210; a.mlf., Son Hattatlar, İstanbul 1970, s. 725-728; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Mahmut Celâlettin Paşa'ya Dair", Resimli Tarih Mecmuası, sy. 49, İstanbul 1954, s. 2840-2845; sy. 50 (1955), s. 2906-2911; Emin Nedret İşli, "İstanbul Mezartaşlarının Yaşamöyküleri Açısından Önemi", Kitaplık, sy. 36, İstanbul 1999, s. 217-219; TA, XXIII, 172-173.

Azmi Özcan

MÛSİKİ.

XIX. yüzyılda şarkılarıyla tanınmış bestekârlar arasında önemli bir yeri bulunan Mahmud Celâleddin Paşa, daha ilk mektep sıralarında iken annesinden almaya başladığı mûsiki bilgilerini daha sonra Dellâlzâde İsmâil Efendi ile geliştirdi. Bu arada dönemin diğer mûsikişinaslarından ders alarak kendini yetiştirdi. Şiirle de uğraşan ve manzumelerinde "Celâl" mahlasını kullanan paşa şarkılarının pek çoğunun güftesini kendisi yazmış, ayrıca güfteleri birçok mûsikişinas tarafından bestelenmiştir. 200'ün üzerinde eser bestelemesine rağmen bunlardan ancak otuz kadarı günümüze ulaşabilmiştir (bu eserlerin listesi için bk. BTMA, II, 9). Eserlerinin ara nağmelerini Kemençeci Vasilaki'ye yaptırdığı söylenen Mahmud Celâleddin Paşa, Hacı Ârif Bey ve Şevki Bey'in etkilerinin sezildiği lirik ve akıcı bir üslûpla bestelediği eserlerinde prozodinin güzel örneklerini ortaya koymuştur.

Eserleri içinde, "Nâr-ı firkat şûle-pâş oldukça sînem dağlıyor" mısraıyla başlayan bayatî, "Sevdiğim cemâlin çünki göremem" mısraıyla başlayan hüseynî, "Dil-i bîçâre seninçün yanıyor" mısraıyla başlayan ısfahan, "Sen beni bir bûseye ettin fedâ" mısraıyla başlayan kürdîlihicazkâr, "Fitneler gizlemiş mahmûr gözüne" mısraıyla başlayan rast şarkıları günümüzde de zevkle çalınıp okunan eserler arasındadır.

Parlak sesinin yanı sıra tavır sahibi bir hânende olan Mahmud Celâleddin Paşa'nın özelliklerinden biri de dönemin önemli mûsikişinaslarını teşvik ve himaye ederek onlara yeni imkânlar sunmuş olmasıdır. Yazın Büyükada ve Çubuklu'daki evi, kışın önceleri Aksaray'da, son zamanlarında Nişantaşı'ndaki konağı, İstanbul'un seçkin mûsikişinaslarının haftanın belirli günlerinde toplanması ile mûsiki icra ve sohbetlerinin yapıldığı birer sanat mahfili haline gelmiştir. Tanbûrî Cemil Bey, Kemençeci Vasilaki ve Lemi Atlı gibi pek çok ünlü sanatkârın yetişmesinde Mahmud Celâleddin Paşa'nın büyük rolü olmuştur. Çocuklarından Şemseddin Ziyâ Bey de Türk mûsikisinin şarkı bestekârlarındandır.

BİBLİYOGRAFYA

Mesud Cemil, Tanburî Cemil’in Hayatı, Ankara 1947, s. 56, 74, 85, 107-109; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 218-219; Vural Sözer, Müzik ve Müzisyenler Ansiklopedisi, İstanbul 1964, s. 259; Mustafa Rona, Yirminci Yüzyıl Türk Musikisi, İstanbul 1970, s. 15-16; Sadün Aksüt, Türk Musikisinin 100 Bestekârı, İstanbul 1993, s. 220-222; Özalp, Türk Mûsikisi Tarihi, I, 616-618; Öztuna, BTMA, II, 7-9; Mehmet Güntekin, “Mahmud Celaleddin Paşa”, DBİst.A, V, 267.

Nuri Özcan

MAHMUD EFENDİ, Açıkbaş

(bk. AÇIKBAŞ MAHMUD EFENDİ). MAHMUD EFENDİ, İmâm-ı Şehriyârî

(ö. 1130/1718)

Osmanlı şeyhülislâmı.

İstanbul'da doğdu. Tophane sakinlerinden Ahmed Ağa'nın oğludur. Medrese eğitimini tamamladıktan sonra sesinin güzelliği sayesinde bir süre Şeyhülislâm Ankaravî Mehmed Emin Efendi'nin,

ardından Sadrazam Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın imamlığını yaptı. 1093 Rebîülevvelinde (Mart 1682) padişahın izniyle müstakil olarak Şeyhülislâm Ali Efendi'den mülâzim oldu.

1094'te (1683) II. Viyana Seferi'ne katıldı. Aynı yıl içinde halîfe-i mukābele-i süvârî dersiyesi verilerek öğretim hayatına başladı. 1100 Ramazanında (Temmuz 1689) ibtidâ-i hâric derecesi itibariyle müderris oldu. 1106 Muharreminde (Eylül 1694) Damad Efendi Medresesi'ne tayin edildi, ertesi yıl bulunduğu medresede dâhil derecesine yükseldi ve ardından II. Mustafa'nın ikinci imamlığına getirildi. Bundan dolayı kaynaklarda İmâm-ı Şehriyârî (İmâm-ı Sultânî) diye anılır. 1108 Cemâziyelâhirinde (Ocak 1697) Hoca Hayreddin Medresesi müderrisliğine tayin edildi. 1109 Şevvalinde (Nisan 1698) Kürkçübaşı Medresesi, 1110 Muharreminde (Temmuz 1698) hatt-ı hümâyun ile ve mûsıle-i Süleymâniyye derecesiyle Sultan Ahmed Medresesi müderrisliğine getirildi. Dört ay sonra havâmis-i Süleymâniyye derecesini aldı. Ardından kadılığa geçen Mahmud Efendi'ye 1111 Recebinde (Ocak 1700) Edirne pâyesiyle Yenişehir kadılığı verildi, 1112 Rebîülevvelinde (Ağustos 1700) İstanbul pâyesiyle ödüllendirildi. Ertesi yılın ocak ayında Yeni Zağra ve Lapseki kazaları arpalık verilerek azledildi. 1114 Şâbanında (Ocak 1703) arpalıklarına Bafra ve Menemen Güzelhisarı da eklendi.

Edirne Vak‘ası dolayısıyla II. Mustafa ile birlikte Edirne'den Hafsa'ya gitti; 7 Rebîülâhir 1115'te (20 Ağustos 1703) burada iken Rumeli kazaskerliğine yükseltildiyse de ertesi gün azledilip dört ayrı yerdeki arpalıkları başkalarına verildi. II. Mustafa'nın tahttan indirilmesi ve ardından meydana gelen olaylar sırasındaki durumu hakkında bilgi yoktur. Ancak bu olaydan bir yıl sonra yeniden kendisine arpalıkların tahsisi onun saraydaki tanıdıkları vasıtasıyla durumunu güçlendirdiğine işaret eder. Nitekim 1116 Cemâziyelevvelinde (Eylül 1704) kendisine Karaburun, Kepsut ve Eceabad kazaları arpalık olarak verilmiş, 1116 sonlarında (1705 başları) Eceabad dışındaki diğer arpalıkları Gelibolu kazası ile değiştirilmiştir.

Çorlulu Ali Paşa sadrazam olunca II. Mustafa zamanındaki eski dostlukları sebebiyle 26 Rebîülevvel 1118'de (8 Temmuz 1706) Mahmud Efendi'ye Anadolu kazaskerliği verildiyse de (Râşid, III, 203) 1119 Recebinde (Ekim 1707) görevden ayrıldı. Bir ay sonra Rumeli kazaskerliğine getirildi. 1120 Zilkadesinde (Ocak 1709) emekli olup kendisine Tire, Güzelhisar ve Kirmasti arpalıkları tahsis edildi. Beş yıl kadar süren emekliliğinin ardından 24 Rebîülâhir 1125'te (20 Mayıs 1713) ilmiye tayinlerinde ihmal ve kusuru sebebiyle görevden alınan Atâullah Mehmed Efendi'nin yerine şeyhülislâm oldu (a.g.e., IV, 6-7). Tayin tarihi Vekāyiu'l-fuzalâ'daki biyografisinde farklı verilmektedir. Bir yıl yedi ay kadar bu makamda kaldıktan sonra 8 Zilhicce 1126'da (15 Aralık 1714) azledildi ve Kanlıca'daki yalısında oturmaya başladı. Azline sebep olarak müderrislere ait mahreç mansıblarını emekli ilmiye mensuplarına vermesi, kendisinden önceki iki şeyhülislâm Ebezâde Abdullah ile Atâullah Mehmed efendilerin sürgün edilmesi ve Ebezâde'nin yolda ölümü vebalinin ona yüklenmesi gösterilir (a.g.e., IV, 27-28). 2 Cemâziyelâhir 1130'da (3 Mayıs 1718) vefat eden Mahmud Efendi, Fâtih Camii civarındaki evi yakınında defnedilmiş, “Adn ola Mahmûd Efendi'ye makāmü'l-Fâtiha” mısraı ölümüne tarih düşürülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, II, 409-410; Râşid, Târih, III, 203, 233-234; IV, 6-7, 27-28; Devhatü'l-meşâyih, s. 82; Sicill-i Osmânî, IV, 324-325; İlmiyye

Salnâmesi, s. 502; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 461; Danişmend, Kronoloji, V,136.

Mehmet İpşirli

MAHMÛD-ı FAĞNEVÎ

(bk. FAĞNEVÎ).

MAHMÛD-ı GÂVÂN

(محمود گاوان)

Hâce-i Cihân İmâdüddîn Mahmûd b. Muhammed Gîlânî (ö. 886/1481)

Behmenî veziri.

814’te (1411) Hazar denizi kıyısındaki Gîlân bölgesinde yer alan Gâvân şehrinde doğdu. Babası Celâleddin Muhammed, Gîlân Sultanı Alâeddin’in hocası idi. Saraya yakınlığından dolayı iyi bir eğitim alan Mahmûd genç yaşta hacca gitti. Ticaret için dolaştığı Irak ve Horasan’da birçok âlim ve şeyhin sohbetinde bulundu. Bir süre sonra Gîlân’da ailesinin sarayda itibar kaybetmesi üzerine meydana gelebilecek entrikalara mâruz kalacağından endişelendiği için 857’de (1453) İran’dan ayrılarak Basra körfezi yoluyla Hindistan’a hareket etti. Önce Dâbûl’a çıkan, ardından Behmenîler’in merkezi Bîder’e yerleşen Mahmûd burada ticaretle uğraşmaya başladı. Zamanla çevresinde tanınıp saray tarafından yakınlık gördü. Bu sırada Alâeddin II. Ahmed’in hükümdar olduğu Behmenî Devleti’nde Âfâkîler’le Dekkenîler arasındaki şiddetli iktidar mücadelesi yüzünden ülkenin birçok yerinde kargaşa hâkimdi. Mahmûd-ı Gâvân bir isyanı bastırmakla görevli güçlerin kumandanlığında başarılı olunca sultanın nezdinde itibarı arttı. Alâeddin II. Ahmed’in oğlu Alâeddin Hümâyun Şah zamanında da (1458-1461) itibarını sürdüren Mahmûd-ı Gâvân’a sultan tarafından “melikü’t-tüccâr” unvanı verildi. Bu dönemde de ülkenin çeşitli yerlerinde meydana gelen isyanları bastırdı. Hümâyun’dan sonra küçük yaşta tahta çıkan Nizâmeddin III. Ahmed devrinde (1461-1463) ülkeyi yöneten konseyin içinde sultanın annesi Mahdûme Cihan Nergis Bîgam ve Hâce-i Cihân Türk’ün yanında Mahmûd-ı Gâvân da yer aldı. Özellikle sultanın küçük yaşta olmasını fırsat bilerek ülkeye saldıran komşu devletlere karşı gösterdiği başarı onun yerini daha da güçlendirdi. Sultan Şemseddin III. Muhammed Şah zamanında (1463-1482) Hâce-i Cihân Türk’ün öldürülmesi üzerine Mahmûd-ı Gâvân devletin üst düzeyde tek veziri oldu. Behmenî Devleti’nin dış politikasının şekillenmesinde etkin rol oynadı. Devletin sınırlarını genişletti. 1469’da Konkan bölgesini, ardından Gao’yu

Behmenîler’in hâkimiyetine aldı. 1472 yılındaki Belgâm zaferinden sonra devlet idaresinde büyük ıslahat gerçekleştirmeye başladı.

Mahmûd-ı Gâvân, idarî ve askerî alanda yaptığı yeniliklerle Behmenî Devleti tarihinde önemli rol oynamıştır. I. Muhammed Şah zamanında (1358-1375) ülke idarî açıdan dört vilâyete (taraf) bölünmüş olup her biri “tarafdâr” denilen valilerce yönetiliyordu. Ancak zamanla büyüyen ve özellikle Mahmûd döneminde genişleyen sınırlarla devlet bu şekilde yönetilemez hale gelmişti. Bunun üzerine Mahmûd ülkeyi sekiz vilâyete böldü. Ayrıca her vilâyetin bazı topraklarını valilerin yetkisinden çıkararak “hâssa-i sultan” haline getirdi. Böylece valilerin üzerinde sultanın kontrolü sağlanmış oldu. Askerî yapılanmayı da değiştiren Mahmûd vilâyetlerde tarafdârın emri altında sadece bir kale bulunması, “kılâ‘dâr” denilen diğer kale kumandanlarını merkezî hükümetin tayin etmesi ve bunların merkezî yönetime karşı sorumlu olması esasını getirdi. Bu tedbirle merkezî otoriteyi güçlendirip gevşeklik ve başıboşlukların önünü almayı hedefledi. Mahmûd-ı Gâvân, Ortaçağ Hindistanı’nda birçok köy ve şehrin sınırlarını tesbit edip gelir miktarını araştırarak ülkenin sistemli bir şekilde ölçülmesini sağlayan ilk vezirlerden biridir. Ancak refomlardan hoşnut olmayan bazı çevrelerin tepkisi yüzünden bunlarla kayda değer sonuçlar elde edilemedi. Mahmûd-ı Gâvân’ın mührünü taşıyan ve Orissa Krallığı’nı devleti istilâya çağıran sahte bir mektubun sultanın eline geçmesi onun haksız yere idam edilmesine sebep oldu. Behmenî Devleti Mahmûd’un ölümünden bir yıl sonra parçalanmaya başladı.

Mahmûd-ı Gâvân, Dekken’de birçok mimari eser yaptırmış olup bunların en önemlisi ölümünden iki yıl önce Ahmedâbâd’da inşa ettirdiği cami ve medresedir. Ayrıca Fars dilinde özellikle inşâ türünün en iyi örnekleri arasında yer alan bazı eserler ortaya koymuştur. Bunların en meşhuru münşeatını topladığı Riyâżü’l-inşâ˒ adlı kitabıdır (Haydarâbâd 1948). Mektuplarının yer aldığı Menâẓırü’l-inşâ˒ isimli bir diğer eseri de British Museum’da kayıtlıdır (Rieu, II, 527). Kaynaklarda Ḳavâ˓idü’l-inşâ˒ adlı bir kitabından da bahsedilir.

BİBLİYOGRAFYA

Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, X,144-145; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, II, 527-528; Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Nes̱r, I, 259; Safâ, Edebiyyât, IV, 499-510; P. M. Joshi, "The Bahmani Kingdom", The Delhi Sultanate (ed. R. C. Majumdar v.dğr.), Bombay 1967, s. 261, 262, 265, 266-267; Haroon Khan Sherwani, Studies in Muslim Political Thought and Administration, Lahore 1970, s. 204-220; a.mlf., "Maḥmūd Gāvān's Early Life and His Relations with Gilan", IC, XIII (1939), s. 179-187; a.mlf., "Ascendency of Maḥmūd Gāvān", a.e., XIV (1940), s. 274-289; a.mlf., "Mahmūd Gāvān", EI^{2} (İng.), VI, 66-68; T. W. Haig, "Mahmud Gâvân", İA, VII, 172-173.

Rıza Kurtuluş

MAHMÛD-ı GAZNEVÎ

(محمود غزنوي)

Ebü'l-Kāsım Yemînü'd-devle ve emînü'l-mille Kehfü'l-İslâm Nizâmü'd-dîn Gāzî Mahmûd b. Sebük Tegin (ö. 421/1030)

Gazneli hükümdarı (998-1030).

10 Muharrem 361 (2 Kasım 971) tarihinde Buhara'da doğdu. Gazneli Hükümdarı Sebük Tegin'in oğludur. Annesi Doğu Afganistan'daki Zâbülistan bölgesinden asil bir ailenin kızı idi. Bundan dolayı kendisine Mahmûd-ı Zâbülî de denilir. Gazneli Mahmud'un çocukluğu hakkında fazla bilgi yoktur. Geleneğe uygun olarak küçük yaştan itibaren gerekli dinî tahsili yaptı ve Kur'an'ı ezberledi. Ayrıca siyasî eğitimi de ihmal edilmedi ve iyi bir devlet adamı olarak yetiştirildi.

Mahmud daha gençlik yıllarının başında devlet idaresinde görev almaya başladı. Nitekim Sebük Tegin, Saffârîler'e karşı Sîstan bölgesini daha iyi kontrol edebilmek için Büst şehrine çekildiğinde Mahmud'u Gazne'ye vekil olarak bırakmıştı. Mahmud bu dönemde babasıyla birlikte katıldığı savaşlarda cesaret ve zekâsıyla kendini gösterdi. Bir ara dedikodular yüzünden babası ile arası açılmış ve Gazne Kalesi'nde hapsedilmişti (380/990). Ancak bu anlaşmazlık uzun sürmedi ve birkaç ay sonra hapisten çıkarıldı. Sâmânî Emîri II. Nûh'un yardım istemesi üzerine Mahmud, babasıyla beraber Sâmânîler'in Türk kumandanları Ebû Ali es-Simcûrî ve Fâik'e karşı yaptıkları savaşta büyük yararlıklar göstermiş, bundan çok memnun kalan II. Nûh, Mahmud'a "Seyfüddevle" lakabı vermiş ve kendisini Horasan ordusu kumandanı tayin etmişti.

Sebük Tegin öldüğü zaman (387/997) oğullarından Mahmud Horasan ordusu kumandanı, Nasr Büst valisi, İsmâil ise Gazne ve Belh hâkimiydi. Sebük Tegin, İsmâil'in tahta geçmesini vasiyet etmişti. Bu vasiyet yerine getirildi ve İsmâil hükümdar ilân edildi. Bu sırada Nîşâbur'da bulunan Mahmud, İsmâil'in hükümdarlığını tanımadı, kardeşi Nasr ve amcası

Buğracuk'u da kendi tarafına çekti. İki kardeşin orduları Rebîülevvel 388'de (Mart 998) karşılaştı, Mahmud İsmâil'in kuvvetlerini yenerek Gazneliler tahtına çıktı.

Sultan Mahmud kardeşiyle taht mücadelesi yaptığı sırada Sâmânîler'den II. Nûh'un ölümüyle yerine oğlu II. Mansûr geçmişti. II. Mansûr, Horasan'a kendi kumandanlarından Begtüzün'ü sipehsâlâr tayin etti. Ancak Mahmud, Sâmânî başşehri Buhara'ya elçi gönderip Horasan'ın kendisine iadesini istedi. Bu teklifin reddedilmesi üzerine Nîşâbur'a yürüdü. Bu sırada Begtüzün ve Fâik, II. Mansûr'u yakalayıp gözlerine mil çektiler ve yerine henüz küçük yaşta bulunan Abdülmelik b. Nûh'u tahta çıkardılar. Mahmud, Sâmânî

emîrinin intikamını almak için harekete geçti. Yapılan savaşta Gazneli ordusu Sâmânî kuvvetlerini yenilgiye uğrattı. Mahmud bu zafer sonunda Horasan'ı ele geçirdi ve kardeşi Nasr'ı oraya vali tayin etti (27 Cemâziyelevvel 389 / 16 Mayıs 999). Ardından Bağdat'a elçi göndererek zaferini Abbâsî Halifesi Kādir-Billâh'a bildirdi. Halife, Mahmud'un elçisini kabul edip saltanatını tasdik etti ve kendisine "Yemînüddevle ve emînü'l-mille" lakabını verdi (Zilhicce 389 / Kasım 999). Sultan Mahmud bu tarihten sonra İslâmiyet'i yaymak ve Hindistan tapınaklarındaki zengin servete sahip olmak amacıyla her yıl gazâya çıkmaya karar verdi. Bu sırada Karahanlılar Buhara'ya girip Sâmânî hânedanı mensuplarını Özkent'e gönderdiler (389/999). Sâmânî Devleti'nin ortadan kalkmasıyla Mahmud her yönden bağımsız bir hükümdar sıfatını kazandı.

Amcası Buğracuk'un ölümüne sebep olan Sîstan hâkimi Halef es-Saffâr'ı cezalandırmaya karar veren Sultan Mahmud bu maksatla büyük bir ordunun başında Sîstan'a yürüdü. Ancak Halef'in 100.000 dinar para ödemeyi ve Mahmud adına hutbe okutmayı kabul etmesi üzerine anlaşma yaparak Gazne'ye döndü (390/1000). 393'te (1003) Sîstan'a bir sefer daha düzenleyerek bölgeyi itaat altına aldı.

Mahmud, Karahanlılar ile bir anlaşma yaparak kuzey bölgesini emniyete aldıktan sonra Hint seferlerine başlamaya karar verdi. Şevval 390 (Eylül 1000) tarihinde ilk Hint seferine çıktı. Kâbil'in doğusunda Lamgan bölgesinde Hintliler'in elinde bulunan birkaç kaleyi ele geçirdikten sonra

Gazne'ye döndü. Sultan Mahmud'un ikinci seferi Vayhand Racası Caypal üzerine olmuştu. Mahmud, Hintliler'e karşı kazandığı bu zaferden (392/1002) sonra Hinduşâhî hânedanının merkezi Vayhand (Und) şehrini zaptetti ve Gazne'ye döndü. Bu başarısından dolayı kendisine "Gāzî" lakabı verildi. Üçüncü Hint seferi, Bhâtiya denilen bölgenin racası Beci Ray'a (Bacra) karşı yapıldı (395/1004-1005). Gazneli ordusu Bhâtiya'yı ele geçirdiği gibi racalığın diğer bölgelerini de itaat altına aldı. Mahmud bu bölgede mescidler yaptırdı, İslâm esaslarını öğretmek için din âlimleri gönderdi. Onun Hindistan seferlerinin bir amacı da Sünnîliği korumak ve güçlendirmekti. O sırada Mültan'ın idaresini elinde bulunduran Karmatî Ebü'l-Fütûh Dâvûd'un bâtınî düşünceleri yaymaya çalışması Mahmud'un oraya bir sefer düzenlemesine sebep oldu. Mültan'ı fethederek buradaki Karmatîler'i cezalandırdı (396/1006) ve Caypal'ın müslüman olan torunu Suhpal'ı (Nevasaşah) Mültan valiliğine tayin etti. Ancak Suhpal'ın tekrar Hindu dinine dönmesi üzerine Sultan Mahmud beşinci Hint seferine çıktı (398/1007-1008). Suhpal yakalandı ve Mültan valiliğine Gazneli kumandanlardan Tegin Hazîn getirildi. Altıncı Hint seferi Caypal'ın oğlu Anandpâl'a karşı yapıldı. Pencap bölgesinin gittikçe artan İslâm baskısı altında bulunması, Anandpâl'ı Kuzeybatı Hindistan'daki diğer racalardan yardım istemeye sevketti. Racalar yaklaşan İslâm tehlikesi karşısında Anandpâl ile anlaşarak asker gönderdiler. Bu büyük Hint ordusuna Anandpâl'ın oğlu Brahmanpâl kumanda ediyordu. Mahmud bu hareketi kış ortasında öğrendi ve hava şartlarının kötülüğüne rağmen 29 Rebîülâhir 399 (31 Aralık 1008) tarihinde Gazne'den ayrıldı. Vaynand şehrinin karşısındaki ovada meydana gelen savaşta Hintliler'i mağlûp ederek Pencap yolunun güvenliğini sağladı. Ayrıca savaş alanından kaçanların sığındığı Nagarkot (Bhim Nagar) Kalesi üç günlük bir kuşatmadan sonra fethedildi (399/1009).

Sultan Mahmud'un yedinci seferi, Nagarkot'tan dönüşünden kısa bir süre sonra Safer 400'de (Ekim 1009) büyük bir ticaret merkezi olan Narâyan (Narâyanpûr) üzerine gerçekleştirildi. Neticede Narâyan racası ile barış yapıldı; bu barış sayesinde Horasan ile Hindistan arasındaki yollar tüccarlara açıldı ve ticaret hız kazandı. Mahmud sekizinci Hint seferinde yine Mültan üzerine yürüdü; hiçbir zorlukla karşılaşmadan bölgeyi itaat altına aldı ve Karmatîler'e ağır bir darbe indirdi (401/1010). Dokuzuncu Hint seferi Nandana'ya (Narâdîn, bugünkü Salt Range bölgesinde) karşı gerçekleştirildi ve burası ele geçirildi (404/1014). Sultan Mahmud daha

sonra Raca Triloçânpâl'ın çekildiği Keşmir'e doğru ilerledi ve onu mağlûp etti. Mahmud yeni hâkim olduğu bölgelere İslâmiyet'i tebliğ için din âlimleri gönderdi ve camiler yaptırdı. Halife Kādir-Billâh bu başarısından dolayı kendisine "Nizâmeddin" lakabını verdi. Onuncu seferini Thânesâr şehrine yapan Mahmud, Hintliler'ce mukaddes sayılan bu şehirdeki birçok tapınak ve putu tahrip ettirdi (405/1014-15).

406 ortalarında (1015 sonları) on birinci Hint seferine çıkan Sultan Mahmud, Keşmir yolu üzerindeki Lokhot (bugünkü Loharin) Kalesi'ni kuşattıysa da şiddetli kış yüzünden geri çekilmek zorunda kaldı. On ikinci seferini Kannevc'e gerçekleştirmek üzere 13 Cemâziyelevvel 409 (27 Eylül 1018) tarihinde Gazne'den ayrıldı. Agra'nın 170 km. kadar doğusunda bulunan Sarsâva Kalesi ele geçirildi. Baran (bugünkü Bülendşehir) Racası Hordat itaatini bildirdi; raca ile birlikte 10.000 taraftarı İslâm dinini kabul etti. Gazneli ordusu, daha sonra Delhi ile Agra yolunun ortalarında bulunan Mathûrâ (Muttra) şehrine hâkim oldu. Sultanın asıl hedefi olan Kannevc ise 8 Şâban 409'da (20 Aralık 1018) fethedildi.

Sultan Mahmud 410 yılı ortalarında (1019 yılı sonları) on üçüncü Hint seferine çıktı. Amacı Kalincâr Racası Ganda ve müttefiklerini itaat altına almaktı. Bari şehri ele geçirildi, Ganda bir öncü savaşından sonra kaçtı. On dördüncü Hint seferi yine Keşmir üzerine yapıldı (412/1021). Ancak Mahmud, Lokhot Kalesi önünde kışın şiddetle bastırması sebebiyle çekilmek zorunda kaldı. On beşinci Hint seferinde Ganda'ya karşı tekrar harekete geçti (413/1022), önce Gevâliyâr'a, ardından Kālincâr'a yürüdü. Ganda'nın barış teklifini kabul ederek onu itaat altına aldı.

Mahmud'un Hindistan'a yaptığı en önemli seferlerden biri Sûmenât (Somnât) seferidir. Sûmenât, Hindistan'ın batı sahilinde Kathiavar yarımadasında bir şehirdi. Mahmud, 30.000 atlı ve pek çok gönüllüden oluşan ordusuyla 416 Şâbanında (Ekim 1025) Gazne'den hareket etti. Gazneli ordusu 16 Zilkade 416'da (8 Ocak 1026) Somnât Kalesi'ni fethetti. Buranın tapınağındaki büyük put yerinden sökülerek dört parçaya ayrıldı. Parçalardan ikisi Gazne'deki ulucami ve sarayın kapıları önüne konulmuş, diğer ikisi Mekke ve Medine'ye gönderilmişti. Halife Kādir-Billâh bu başarısından dolayı kendisine "Kehfüddevle ve'l-İslâm" lakabını verdi. Sultan Mahmud Hindistan'a son seferini, kendisine saldıran bölgenin yerli

halkı Catlar'ı cezalandırmak ve yol güvenliğini sağlamak için yaptı (418/1027). İndus nehrinin iki yakasına hâkim olan Catlar aynı zamanda usta gemicilerdi. Mahmud, onlarla savaşabilmek için Mültan'da 1400 gemiden oluşan bir nehir filosu yaptırdı. İndus nehri üzerindeki savaşta Catlar mağlûp edildi. Sultan Mahmud, bu seferleriyle Hint ülkesinde yüzyıllarca sürecek olan Türk-İslâm hâkimiyetinin temellerini atmış, onun hâkimiyeti altındaki bölgelerde İslâm dininin

yayılması, 1947'de kurulan bağımsız Pakistan Devleti'nin teşekkülünde birinci derecede etken olmuştur.

Karahanlı Hükümdarı Nasr b. Ali, Buhara'yı zaptettikten sonra Sultan Mahmud ile birbirlerine dostluk mesajları gönderdiler. Ardından iki devlet arasında Ceyhun nehri sınır kabul edildi (391/1001). Fakat Nasr b. Ali, Sâmânîler'in bütün mirasına konmak istiyor ve Horasan'ı ele geçirmek için fırsat kolluyordu. Nitekim Mahmud'un Hindistan'da bulunmasından yararlanarak iki koldan Horasan'a kuvvet gönderdi (396/1006). İki taraf arasındaki mücadele neticesinde Sultan Mahmud, Karahanlı kuvvetlerini Horasan'dan uzaklaştırdı (Zilhicce 396 / Eylül 1006). Nasr b. Ali ise kolay kolay Horasan'dan vazgeçmek niyetinde değildi. Bu sebeple Karahanlı Yûsuf Kadır Han'dan yardım aldı. Mahmud birleşik Karahanlı ordusunu Belh civarında mağlûp etti (Rebîülevvel 398 / Aralık 1007). Nasr b. Ali'nin halefi ve kardeşi Ebû Mansûr Arslan Han, Sultan Mahmud ile iyi komşuluk münasebetlerini devam ettirmek amacıyla bir anlaşma yaptı. Ancak Ebû Mansûr daha sonra Yûsuf Kadır Han ile birleşti. Sultan Mahmud bu iki Karahanlı hükümdarının ordularını Belh civarında yenilgiye uğrattı (410/1019). Bu defa Yûsuf Kadır Han, Sultan Mahmud ile kardeşine karşı anlaşmak istedi. Mahmud, yeni komşusu Ali Tegin'e güvenemediğinden Yûsuf Kadır Han ile Semerkant civarında buluştu (Muharrem 416 / Mart 1025). İki hükümdarın görüşmesinde önemli kararlar alındı. Sultan Mahmud, Ali Tegin'in müttefiki olan Selçuklu Arslan Yabgu'yu (Arslan b. Selçuk) Mâverâünnehir ve Türkistan'dan uzaklaştıracaktı. Mahmud, kendi ülkesine gelebilecek tehlikeleri önlemek için Arslan Yabgu'yu tutuklatarak Kālincâr Kalesi'nde hapsettirdi. Daha sonra Karahanlılar arasındaki mücadeleden faydalanıp Sâmânî Devleti'nin topraklarına hâkim oldu.

Sultan Mahmud her fırsatta Hârizm bölgesini itaat altına almaya

çalışıyordu. Nihayet Karahanlılar'ın aracılığı ile Mahmud ve Me'mûnîler'den Hârizmşah Ebü'l-Abbas Me'mûn arasında bir anlaşma yapıldı. Buna göre Hârizmşah Gazneliler'e tâbi olacaktı. Hutbenin Sultan Mahmud adına okunmaya başlanması Hârizm ordusu kumandanları arasında anlaşmazlığa yol açtı. İsyan eden kumandanlar Me'mûn'u öldürerek yerine on yedi yaşındaki yeğeni Ebü'l-Hâris Muhammed'i geçirdiler. Sultan Mahmud aynı zamanda eniştesi olan Me'mûn'un intikamını almak bahanesiyle, gerçekte ise Hârizm'i zaptetmek için harekete geçti. Gazneli ordusu Hârizm kuvvetlerini yenerek bölgenin başşehri Gürgenç'e girdi, böylece Me'mûnîler hânedanına son verildi (408/1017).

Arslan Yabgu'ya bağlı 4000 çadırlık bir Oğuz grubunun ileri gelenleri Sultan Mahmud'dan Horasan'a geçmek için izin istediler. Sultan, Tus Valisi Arslan Câzib'in muhalefetine rağmen Oğuzlar'ın Ceyhun'u geçmelerine izin verdi. Ancak Nesâ, Bâverd ve Ferâve halkı Türkmenler'den şikâyette bulundu (419/1028). Bunun üzerine Sultan Mahmud hayatının sonuna kadar Türkmenler'le mücadele etti ve onları ülkesinden uzaklaştırdı. Öte yandan Gurlular yol kesiyor, türlü kötülükler yaparak Mahmud'un halkını rahatsız ediyorlardı. Sultan buraya ilki 401'de (1010-11), ikincisi 411'de (1020) olmak üzere iki sefer düzenledi. Bölgede İslâmiyet'i yaymak için din âlimleri görevlendirdi. Ayrıca 401 (1010-11) yılında isyan belirtileri gösteren Kuslar hâkimini itaat altına aldı. 1012'de Garcistan bölgesini Gazneli Devleti sınırları içine kattı. Ziyârî Emîri Minûçehr, Sultan Mahmud'a tâbi olmak ve yıllık 50.000 dinar haraç ödemek suretiyle tahtında kaldı. Mahmud, 420'de (1029) Büveyhîler'den Rey şehrini alarak Gazneli Devleti'nin topraklarını batı yönünde de genişletti. İndus nehriyle Gazne arasındaki dağlık bölgede yaşayan Afganlar, Sultan Mahmud'un ülkesinin sınır bölgelerine zaman zaman yağma akınları yapmakta, Horasan ile Hindistan arasında yol alan kervanları vurmaktaydılar. Mahmud, Afganlılar üzerine yaptığı seferle onları itaat altına aldı ve bölgenin İslâmlaşması için hocalar tayin ederek Gazne'ye döndü (411/1020).

Sultan Mahmud başlangıçta Abbâsî halifeliğiyle iyi münasebetler içinde bulunmuş, Kādir-Billâh'ı halife tanımıştı. Kādir-Billâh da onun bu davranışından ve İslâm dinini yaymak için Hintliler'e karşı yaptığı gazâlardan memnun olmuş, Mahmud'a çeşitli lakaplar vermişti. Fakat daha

sonra Gazneli-Fâtımî yakınlaşmasından şüphelendi ve bu yüzden Mahmud ile halifenin arası açıldı (414/1023). Buna rağmen Sultan Mahmud paralarında halifenin ismine yer vermiş, seferlerinde elde edilen ganimetten Bağdat'a hediyeler göndermeye devam etmiştir.

Sultan Mahmud 23 Rebîülâhir 421'de (30 Nisan 1030) Gazne'de vefat etti. İdarî kabiliyeti, siyaseti ve muazzam fütühatı ile Türk-İslâm dünyasının müstesna devlet adamlarından biri olan Mahmud hayatının büyük kısmını savaş meydanlarında geçirmiştir. Öldüğü zaman Gazneli Devleti batıda Azerbaycan topraklarından doğuda Hindistan'ın Yukarı Ganj vadisine, kuzeyde Hârizm'den güneyde Hint Okyanusu sahillerine kadar uzanan çok geniş bir sahayı içine alıyordu. Mahmud dindar, zeki, ileri görüşlü, ihtiyatlı ve âdil bir hükümdardı.

Âlimleri himaye eden Sultan Mahmud'un Şâfiî ve Hanefî fakihlerine huzurunda münazara yaptırdığı bilinmektedir. Âlimlere olan saygısı, adaleti ve iyi yönetimi, gerek kendi döneminde gerekse sonraki devirlerde edip ve şairler tarafından övülmüş, Fars edebiyatında adalet ve insafın timsali olarak gösterilmiştir. Başta Firdevsî olmak üzere Unsûrî, Ferruhî-i Sîstânî ve Ascedî gibi şairler onun ihsanlarına nâil olmuşlardır. Bir rivayete göre Firdevsî Şâhnâme'yi Gazne'ye giderek bizzat ona sunmuştur. Sultan Mahmud'un Şâhnâme'yi beğenmediği, bunun üzerine Firdevsî'nin ona hicviye yazdığı hakkında bazı kaynaklarda yer alan bilgilerin asılsız olduğu anlaşılmaktadır (Ateş, XVIII/70 [1954], s. 162-168). Farsça'nın büyük bir gelişme göstererek

Hindistan topraklarında yayılması da Sultan Mahmud sayesinde olmuştur. Bîrûnî Gazneli sarayında uzun süre kalmış ve Taḥḳīḳu mâ li'l-Hind adlı eserini bu dönemde yazmış, ölümünün ardından Sultan Mahmud'u "âlemin aslanı ve zamanın yegânesi" olarak tanıtmıştır. Sultan Mahmud, Hint yarımadasıyla İslâm dünyası arasındaki kültür ve ticaret hayatına canlılık kazandırmış, birçok müslüman âlim, edip ve şairin Hindistan'a yerleşmesiyle İslâm kültürünün bu bölgeye ulaşmasını sağlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Abdülcebbâr el-Utbî, Târîẖ-i Yemînî (trc. Cerbâzekānî, nşr. Ca‘fer-i Şiâr), Tahran 1345 hş., bk. İndeks.; Gerdîzî, Zeynü’l-aẖbâr (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1347 hş., s. 98, 100, 166, 171-194; Târîẖ-i Sîstân (nşr. Bahâr), Tahran, ts., bk. İndeks; Bîrûnî, Taḥḳīḳu mâ li’l-Hind (nşr. C. E. Sachau), Haydarâbâd 1377/1958, s. 342; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîẖ (nşr. Kāsım Ganî - Ali Ekber Feyyâz), Tahran 1324 hş., bk. İndeks.; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Köymen), bk. İndeks; Mücmelü’t-tevârîẖ ve’l-ḳıṣaṣ (nşr. Muhammed Ramazânî), Tahran 1318 hş., s. 19-20, 382, 387-388, 397-398, 402-406, 463; Beyhakī, Târîẖ (Behmenyâr), s. 70, 121; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Cûzcânî, Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî (nşr. Abdülhay Habîbî), Kandehar 1328 hş., bk. İndeks; Şebânkâreyî, Mecmaʿu’l-ensâb (nşr. Mîr Hâşim-i Muhaddis), Tahran 1363 hş., bk. İndeks; Müstevfî, Târîẖ-i Güzîde (Nevâî), s. 385, 390-391; Gaffârî, Cihânârâ (nşr. Müctebâ Mînovî), Tahran 1342 hş., s. 101-102; Muhammed Nazım, The Life and Times of Sultān Mahmūd of Ghazna, Cambridge 1931; D. Sourdel, Inventaire des monnaies musulmanes anciennes du Musee Caboul, Damas 1953, s. 28-52; C. E. Bosworth, The Ghaznavids, Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran: 944-1040, Edinburgh 1963, bk. İndeks; a.mlf., The Later Ghaznavids: Splendour and Decay, Edinburgh 1977, s. 136-138, 147-148; a.mlf., “Maḥmūd b. Sebüktigin”, EI² (İng.), VI, 65-66; Faruk Sümer, Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri, Boy Teşkilâtı, Destanları, Ankara 1972, s. 57, 65-71, 75; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1981, bk. İndeks; Yusuf Hikmet Bayur, Hindistan Tarihi, Ankara 1987, I, bk. İndeks; Erdoğan Merçil, Gazneli Mahmûd, Ankara 1987; a.mlf., “Gazneliler’in Hindistan Siyaseti”, Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu’na Armağan, İstanbul 1991, s. 547-561; M. Hanefi Palabıyık, Valilikten İmparatorluğa Gazneliler Devlet ve Saray Teşkilatı, Ankara 2002, bk. İndeks; A. Y. Yakubovsky, “Gazneli Mahmut, Gazne Devletinin Menşei ve Karakteri Meselesine Dair” (trc. A. Caferoğlu), Ülkü, XII/72, Ankara 1939, s. 505-511; XIII/73 (1939), s. 49-57; XIII/76 (1939), s. 321-333; Ahmet Ateş, “Şehnâme’nin Yazılış Tarihi ve Firdevsî’nin Sultan Mahmud’a Yazdığı Hicviye Meselesi Hakkında”, TTK Belleten, XVIII/70 (1954), s. 159-168; İbrahim Kafesoğlu, “Mahmûd-ı Gaznevî”, İA, VII, 173-183; B. Spuler, “G͟haznavīds”, EI² (İng.), II, 1050-1053.

Erdoğan Merçil

MAHMÛD HAMDÎ

(bk. MAHMÛD PAŞA el-FELEKÎ).

MAHMÛD HAMZA

(محمود حمزة)

Mahmûd Hamza b. Muhammed Nesîb b. Hüseyn b. Yahyâ el-Hüseynî (1821-1887)

Osmanlı Devleti'nde Şam müftülüğü yapan Hanefî fakihi.

Dımaşk'ta doğdu. Aileye adını veren dedesine nisbetle İbn Hamza olarak da bilinir. Aslen Harranlı olup Dımaşk'a yerleşen ve soyu Hz. Hüseyin'e ulaşan bir aileden gelmektedir. Aile, 330'da (942) İsmâil b. Hüseyin en-Netîf'ten itibaren Dımaşk'ta uzun yıllar nakîbüleşraflık yaptığından "beytü'n-nakīb" diye meşhur olmuş, önemli şahsiyetlerinden Hamza el-Harrânî'ye nisbetle "beytü'l-Hamza" olarak da anılmıştır. Muhibbî ailenin XI. (XVII.) yüzyıla kadar tam bir şeceresini verir (Ḫulâṣatü'l-eṯer, II, 105).

İlk eğitimini babasından alan Mahmûd Hamza, Kur'an öğrendikten sonra yazısını geliştirip henüz on iki yaşlarında iken güzel yazısıyla tanındı. Sarf, nahiv, fıkıh ve usulüyle kelâmı Saîd el-Halebî'den, hadis ve usulünü Abdurrahman el-Küzberî'den, tefsir ve tasavvufu Hâmid el-Attâr'dan, meânî ve beyânı Ömer el-Âmidî'den, ferâiz, hesap ve aruzu Hasan eş-Şattî'den, hikmet ve âdâb ilmini Molla Ebû Bekir b. Ahmed el-Kürdî'den öğrendi ve bunların hepsinden icâzet aldı. 1260 (1844) yılından itibaren Şam'da çeşitli mahkemelerde kadı nâibliği yaptı. 1266'da (1850) mevleviyet derecesine yükseldi ve Dımaşk Vilâyeti Meclisi Kebîri'ne üye seçildi. İki yıl sonra İstanbul'a gitti. 1269'da (1853) evkaf müdürü ve vergi nâzırı oldu, ardından Meclisi Zirâat'ın reisliği de uhdesine verildi. Bu arada kethüdâ olarak Harput'a gönderildiyse de tekrar Dımaşk'a döndü ve Meclisi Kebîr üyeliği yanında 1273'te (1857) Defteri Hâkānî memuriyetine getirildi. Bu sırada noktasız harflerden oluşan kelimelerle Dürerü'l-esrâr adlı tefsirini yazdı ve bu tefsirin anlaşılması için el-Kümmel ile'l-kelâmi'l-mühmel adlı lugatını telif etti. Tefsirini sunduğu Sultan Abdülmecid kendisini dördüncü rütbeden Mecîdî nişanı ile ödüllendirdi. Fransız Kralı III. Napolyon da 1860'ta Şam'da müslümanlarla hıristiyanlar arasında çıkan

olayda halkı yatıştırıp hıristiyanları koruduğu için ona bazı hediyeler gönderdi; böylece Avrupa'da da tanındı.

Mahmûd Hamza 1284 (1867) yılında Dımaşk ve Suriye (Şam) bölgesi müftülüğüne getirildi ve ölümüne kadar bu görevde kaldı. Bundan dolayı "Şam müftüsü" olarak şöhret kazandı; çeşitli İslâm ülkelerinden kendisine fetvalar sorulmaya başlandı. Suriye'de 1299'da (1882) oluşturulan Meclisi Maârif'in ilk reisi oldu. 1272'de (1856) elde ettiği İzmir pâyesi, 1291'de (1874) üçüncü derecesinden Mecîdî nişanıyla birlikte bilâd-ı hamseye, 1296'da (1879) üçüncü dereceden Osmanlı nişanıyla bir derece daha yükseltilerek 1299'da (1882) Haremeyn pâyesine ulaştı. Bir yıl sonra kendisine ikinci dereceden Mecîdî nişanıyla İstanbul pâyesi verildi.

Devrindeki ilmî tartışmalara da katılan Mahmûd Hamza, Mecelle Heyeti üyelerinden Kırımlı Abdüssettâr Efendi'nin yazdığı Tenbîhü'r-ruḳūd ʿalâ enne'l-imżâʾe mine'l-ḳażâ fi'l-ḳıṣâṣ ve'l-ḥudûd adlı esere Tenbîhü'l-ḫavâṣ ʿalâ enne'l-imżâʾe fi'l-ḥudûd lâ fi'l-ḳıṣâṣ adıyla bir reddiye yazdı (Dımaşk 1303). Resminin yapılmasına müsaade ettiğinden dolayı bazı âlimlerin tenkidine uğradığı bilinmektedir (M. Edîb Âlü Takıyyüddin el-Hısnî, II, 773). Mahmûd Hamza, el-Ferâʾidü'l-behiyye fi'l-ḳavâʿidi'l-fıḳhiyye adlı eserini 1295'te (1878) tamamlayıp II. Abdülhamid'e ithaf etti. Sultan Abdülhamid'in ona çok saygı gösterdiği ve Dımaşk'a sürülen bazı Medine âyanını onun aracılığıyla affettiği kaydedilir. Abdülhay el-Kettânî, hocaları ve isnadlarına yer verdiği ʿUnvânü'l-esânîd adlı küçük "sebet"ini zikrederken Ebü'l-Hayr İbn Âbidîn, Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî ve Cemâleddin el-Hallâk'a rivayet icâzeti verdiğini, kendisinin de bunlardan rivayette bulunduğunu belirtir.

9 Muharrem 1305 (27 Eylül 1887) tarihinde Dımaşk'ta vefat eden Mahmûd Hamza bazı el sanatlarıyla da meşgul olmuştur. İyi bir şair olup Türkçe'yi de edebiyatına vâkıf olacak şekilde öğrenmişti. Hattı çok okunaklı ve güzeldi. Fâtiha sûresini bir pirinç tanesinin üzerine işlediği, yüzük taşı kadar bir kâğıt parçasına on dört Bedir şehidinin adını yazdığı kaydedilmektedir. Ayrıca meşhur bir avcı olduğu nakledilir.

Eserleri. 1. Dürrü'l-esrâr (I-II, Dımaşk 1306; Beyrut 1326). 2. el-Kümmel ile'l-kelâmi'l-mühmel

(Beyrut 1306). 3. el-Ferâʾidü'l-behiyye fi'l-ḳavâʿidi'l-fıḳhiyye (Dımaşk 1298, 1986). Mecelle'nin ilk kitabının neşrinden on yıl sonra Kādîhân'ın Fetâvâ'sından ihtisar edilerek yazılan eser Mecelle'den sonra kaleme alınan ilk kavâid kitaplarındandır. 4. eṭ-Ṭarîḳatü'l-vâżıḥa ile'l-beyyinâti'r-râciḥa (Tercîḥu'l-beyyinât) (Dımaşk 1300). Muhammed Bahâeddin tarafından el-Beyyinâtü'r-râcihâ fi't-tarîkati'l-vâzıha adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1328). 5. el-Burhân ʿalâ beḳāʾi mülki Benî ʿOs̱mân ilâ âḫiri'z-zamân (Beyrut 1308). Eseri Bereketzâde İsmâil Hakkı Bekā-yı Saltanat-ı Osmâniyye adıyla Türkçe'ye tercüme etmiş (İstanbul 1332), bu tercüme Ahmet Sürün tarafından Latin harfleriyle de yayımlanmıştır (Hilâfet Risâleleri, haz. İsmail Kara, İstanbul 2002, I, 261-282).

Mahmûd Hamza'nın diğer eserleri de şunlardır: Îżâḥu'l-maḳāl fi'd-dirhem ve'l-mis̱ḳāl (Dımaşk 1303); Refʿu'l-ġışâve ʿan aḫẕi'l-ücreti ʿale't-tilâve (Dımaşk 1303); Taḥrîrü'l-maḳāle fi'l-ḥaylûle ve'l-kefâle (Dımaşk 1301); Tuḥfetü'l-esmâʿ li-mevlidi aḥseni'l-aḫlâḳ ve'ṭ-ṭıbâʿ (Dımaşk 1301); Tercümetü taʿallümi'l-ḥâli'l-muḫtaṣar (Dımaşk 1313); Risâle fî ḳavâʿidi'l-evḳāf (Dımaşk 1288); Mesâʾilü'l-evḳāf (Dımaşk 1295); el-Fetâva'n-naẓm (Dımaşk 1326); Fetva'l-ḫavâṣ fî ḥilli mâ ṣîde bi'r-raṣâṣ (Dımaşk 1303); el-Fetâva'l-Maḥmûdiyye (el-Ḥamzâviyye) (I-II); el-ʿAḳīdetü'l-İslâmiyye (esere Ahmed b. Abdülganî İbn Âbidîn el-Hibâtü'l-ilâhiyye bi'l-ʿaḳīdeti'l-İslâmiyye adıyla bir şerh yazmıştır); ʿUnvânü'l-esânîd; el-Ecvibetü'l-mümḍât ʿalâ esʾileti'l-ḳuḍât (Ziriklî son dört eserin de basıldığını belirtir); Mecmûʿâtü resâʾil (Dımaşk 1303; şu on risâleyi ihtiva eder: Keşfü'l-mücâne ʿani'l-ġusl fi'l-icâne, Miṣbâḥu'd-dirâye fî ıṣṭılâḥi'l-Hidâye, Keşfü's-sütûr ʿan ṣıḥḥati'l-mühâyât fi'l-meʾcûr, en-Nûrü'l-lâmiʿ fî uṣûli'l-Câmiʿ, Urcûze fî fenni'l-firâse, Taṣḥîḥu'n-nuḳūl fî simâʿi daʿva'l-merʾe bi'l-külli'l-muʿaccel baʿde'd-duḫûl, Tenbîhü'l-ḫavâṣ ʿalâ enne'l-imżâʾe fi'l-ḥudûd lâ fi'l-ḳıṣâṣ, et-Taḥrîr fî ḍamâni'l-âmir ve'l-meʾmûr ve'l-ecîr, et-Tefâvuż fi't-tenâḳuż, Risâle fî ḫaleli'l-meḥâḍır ve's-sicillât; bunlardan et-Tefâvuż fi't-tenâḳuż Bereketzâde İsmail Hakkı tarafından Tenâkuz-i Fıkhî adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir [İstanbul 1308]; diğer eserleri için bk. Zeydân, II, 166-168; Abdürrezzâk el-Baytâr, III, 1473-1474; M. Cemîl eş-Şattî, s. 16-17).

BİBLİYOGRAFYA

Muhibbî, Ḫulâṣâtü'l-eṯer, II, 105; IV, 124; Nu'mân Kasâtilî, er-Ravżatü'l-ġannâ fî Dımaşḳi'l-feyḥâ, Beyrut 1296/1879, s. 142, 143; C. Zeydân, Meşâhîrü'ş-şarḳ, Kahire 1902, II, 164-168; Muhammed es-Senûsî, er-Riḥletü'l-Ḥicâziyye, Tunus 1398/1978, III, 225-235; Abdürrezzâk el-Baytâr, Ḥilyetü'l-beşer fî târîḫi'l-ḳarni'ṡ-ṡâliṡ ʿaşer (nşr. M. Behcet el-Baytâr), Beyrut 1413/1993, III, 1467-1477; M. Edîb Âlü Takıyyüddin el-Hısnî, Münteḫabâtü't-tevârîḫ li-Dımaşḳ, Beyrut 1399/1979, II, 768-787; Serkîs, Muʿcem, II, 1706-1708; Brockelmann, GAL Suppl., II, 775; Ebül'ulâ Mardin, Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa, İstanbul 1946, s. 166; M. Cemîl eş-Şattî, Terâcimü aʿyâni Dımaşḳ, Dımaşk 1367/1948, s. 15-21; Îżâḥu'l-meknûn, I, 30, 293, 300, 324, 327, 443, 479; II, 86, 127, 146, 179, 243, 360, 366, 491, 686; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 420; Karatay, Arapça Basmalar, s. 331-332; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 185; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XII, 200-201; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 372; II, 879-880; Bilmen, Kamus2, I, 433-434; M. Abdüllatîf Sâlih el-Ferfûr, Aʿlâmü Dımaşḳ, Dımaşk 1408/1987, s. 333; "Hamza Harrânî", İA, V/1, s. 206-207; N. Elisséeff, "Ḥamza al-Ḥarrānī", EI² (İng.), III, 155-156.

Mustafa Baktır

MAHMÛD HASAN DİYÛBENDÎ

(محمود حسن ديوبندي)

(1851-1920)

Hint âlimi ve fikir adamı.

Uttar Pradeş eyaletine bağlı Bireli (Bareilly) kasabasında doğdu. Şeyhülhind unvanıyla meşhurdur. İlk eğitimini Arap dili ve Câhiliye şiiri üzerindeki eserleriyle tanınan babası Zülfikar Ali'den, amcası Mehtâb Ali'den ve bölgedeki diğer hocalardan aldı. 1866'da kurulan Diyûbend Medresesi'nin (Dârülulûm-i Diyûbend) ilk öğrencisi oldu. 1875'te aynı medreseye müderris olarak alındı ve burada çeşitli aralıklarla uzun yıllar ders verdi.

1877 yılında çıktığı hac seyahati esnasında, Hindistan'dan Hicaz'a hicret etmiş bulunan âlimlerden muhaddis Abdülganî Müceddidî'den hadis, Çiştiyye tarikatı şeyhi İmdâdullah Tehânevî'den tasavvuf dersleri ve hilâfet aldı. Hac dönüşünde medresedeki vazifesine devam eden Mahmûd Hasan 1888'de başmüderris, hocası Reşid Ahmed Gengûhî'nin vefatı üzerine 1905'te rektör oldu. Onun faaliyetleri sonunda medrese oldukça genişledi ve ünü Hindistan dışına taştı. Buraya Afganistan, Türkistan, Buhara, Yemen ve Endonezya gibi bölgelerden öğrenciler gelmeye başladı. Mahmûd Hasan, özel olarak yetiştirdiği talebelerine önce ulemâ arasında birlik oluşturulması amacıyla Cem'iyyetü'l-ensâr'ı (1909), ardından İngiliz eğitim sisteminin din yönünden bıraktığı olumsuz etkilerden gençleri korumak üzere Nezâretü'l-maârifi'l-Kur'âniyye'yi (1913) kurdurdu. Ayrıca Batı tarzında okullarla klasik tarzda eğitim veren medreseler arasındaki metot ve zihniyet farkını azaltmak maksadıyla modern bir eğitim kurumu olan Mohammadan Anglo-Oriental High School (Aligarh Koleji) ile Diyûbend Dârülulûm'u arasında hoca ve öğrenci değişimi anlaşmasını imzalattı.

Osmanlı Devleti'nin Trablusgarp ve Balkan savaşları sırasında (1911-1913)

Mahmûd Hasan Dârülulûm-i Diyûbend'i geçici olarak tatil etti; başta arkadaşları ve talebeleri olmak üzere müslümanları Osmanlılar'a yardıma çağırdı. Bu durum Hindistan'daki İngiliz idaresini yıpratmak için de iyi bir fırsattı. Mahmûd Hasan işlerini daha kolay yürütebilmek amacıyla Delhi'ye yerleşti. Güvendiği talebelerine Afganistan sınırındaki Yağıstan'da askerî bir kamp kurdurdu. Öğrencisi Ubeydullah Sindî'yi siyasî destek aramak ve gerekli organizasyonu yapmak için Afganistan'a gönderdi (1915). Sindî, Afganistan'da diplomatik faaliyetlerde bulundu ve sürgünde kurulan Hint hükümetinin Hindistan'dan sorumlu bakanı oldu.

1915'te ikinci defa hacca giden Mahmûd Hasan Mekke'de Hicaz Valisi Gālib, Medine'de Harbiye Nâzırı Enver ve Bahriye Nâzırı Cemal paşalarla görüştü.

Hicaz'dan mücahidlerin bulunduğu Yağıstan'a gitmek istediyse de Ruslar'ın geçiş yollarını kapatması üzerine buna muvaffak olamadı. Mekke'de ilmî faaliyetlerine devam etmeye çalışan Mahmûd Hasan, Mekke Emîri Şerîf Hüseyin'in Osmanlı Devleti'ne karşı isyanı sırasında tutuklandı (Ekim 1916). Buna gerekçe olarak isyana dinî bir hüviyet kazandırmak için çıkarılan fetvayı imzalamaması gösterilse de asıl sebebin İngilizler aleyhine yürütülen faaliyetlere aktif biçimde katılması olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim hemen ardından üç arkadaşıyla birlikte İngilizler'e teslim edildi ve Kahire'deki savaş suçluları kampına, buradan da Malta'ya götürüldü (21 Şubat 1917). Olay Hindistan'da duyulunca İngiliz hükümeti aleyhine yapılan gösterilerde onun serbest bırakılması istendiyse de bu tepkiler İngilizler'i kararından vazgeçirmedi. Mahmûd Hasan Malta'da üç yıl kadar tutuldu ve 12 Mart 1920'de üç arkadaşıyla birlikte Hindistan'a gönderildi.

İleri yaşına ve İngiliz hükümetinin uyarısına rağmen Mahmûd Hasan ülkenin çeşitli şehirlerine seyahatte bulundu, İngiliz yönetimine karşı halkı uyarıcı konuşmalar yaptı. Kasım 1919'da oluşturulan Hilâfet Komitesi'ni desteklediğini bildirdi. Bu komite bir toplantısında kendisine "Şeyhülhind" unvanını verdi. Aligarh Koleji'nin İngiliz yanlısı politikalardan vazgeçmemesi üzerine Câmia Milliyye İslâmiyye adıyla yeni bir üniversite kurulması fikrini destekledi ve 29 Ekim 1920'de bu üniversitenin açılışını gerçekleştirdi. Aligarh'ta İngiliz hükümeti aleyhinde çok etkili konuşmalar yapan Mahmûd Hasan bir soru üzerine İngiliz hükümetiyle bütün ilişkileri

kesme fetvası verdi. 1919'da kurulan Cem'iyyet-i Ulemâ-yı Hind'in ikinci toplantısındaki (19-21 Kasım 1920) konuşmasında İngilizler'i İslâm ve müslümanların en büyük düşmanı olarak ilân etti. Toplantının sonunda onun Aligarh'ta verdiği fetva 500 kadar âlim tarafından imzalanarak kamuoyuna bu kuruluşun ortak fetvası şeklinde bildirildi. Mahmûd Hasan 30 Kasım 1920'de vefat etti, cenazesi Delhi'den Diyûbend'e götürülerek burada defnedildi.

Mahmûd Hasan, Dârülulûm-i Diyûbend'deki hocalığı sırasında bazı öğrencilerle özel olarak ilgilenmiş, bunlar ileriki yıllarda Hint-İslâm toplumuna büyük katkılarda bulunmuştur. Enver Şah Keşmîrî, Eşref Ali Tehânevî, Ubeydullah Sindî, Senâullah Amritsarî, Şebbîr Ahmed Osmânî, kendisi hakkındaki Risâle-i Şeyḫu'l-Hind'in (Delhi 1918) müellifi Kifâyetullah Dihlevî, Hüseyin Ahmed Medenî, Muhammed İlyâs Kandehlevî, Seyyid Muhammed Miyân ve Ahmed Ali Lâhorî onun bu talebelerinden bazılarıdır.

Eserleri. 1. Edille-i Kâmile. Ehl-i hadîs ekolünden Muhammed Hüseyin Batalvî'nin Hanefî mezhebindeki bazı meselelerin Kitap ve Sünnet'te delili bulunmadığı iddiası üzerine yazılmıştır (Diyûbend 1875-1877 [?]). Müellif bu konuda daha sonra ortaya atılan sorulara cevap için de Îżâḥu'l-Edille'yi kaleme almıştır (Mîret 1299/1882; Diyûbend 1330/1912). 2. Taṣḥîḥ-i Ebî Dâvûd. Müellif, Sünen-i Ebî Dâvûd'un matbu ve yazma nüshalarını inceleyerek musahhah bir nüsha meydana getirmiştir. Arapça olan bu çalışma 1318 (1900) yılında Delhi'de yayımlanmıştır. 3. Mûḍıḥu'l-Furḳān. 1909'da başlayıp Temmuz 1918'de Malta'da tamamladığı Kur'an tercümesidir. İlk defa 1920 yılında Bicnôr'da basılan eser, Şah Abdülkādir ed-Dihlevî'nin Mûḍıḥu'l-Ḳurʾân (Mûżıḥ-ı Ḳurʾân) adlı Urduca Kur'an tercümesinin bazı çıkarma, ilâve ve sadeleştirilmelerle yeni bir düzenlemesidir. Tercüme Hindistan ve Pakistan'da birçok defa basılmıştır. Mahmûd Hasan eseri tamamlayınca tefsirî hâşiyeler de yazmaya başlamış, fakat tamamlayamadan vefat etmiştir. Bu hâşiyeler, Nisâ sûresinden sonrası talebesi Şebbîr Ahmed Osmânî tarafından kaleme alınarak Tefsîr-i ʿOs̱mânî adıyla neşredilmiştir (Bicnôr 1925). Afganistan Devleti Mûḍıḥu'l-Furḳān'ı esas alarak bir Kur'an tercümesi hazırlatmış ve Tefsîr-i ʿOs̱mânî'nin Farsça çevirisiyle birlikte yayımlamıştır. Tercüme ve tefsir Kral Fehd'in başlattığı, çeşitli dillerde Kur'an meâlleri bastırıp dağıtma programı içinde

yüzbinlerce basılarak (Medine 1989) dağıtılmıştır. 4. Külliyyât-ı Şeyḫu'l-Hind. Farsça ve Urduca kaside, mersiye, methiye ve tarih manzumelerini içeren kitap müellifin talebesi Asgar Hüseyin tarafından Diyûbend'de neşredilmiş (1340/1922), daha sonra Ebû Selmân Şahcihânpûrî kitabı bir giriş ekleyerek yeniden yayımlamıştır (Karaçi 1994). 5. Ḥâşiyetü Muḫtaṣari'l-meʿânî. Sa'deddin et-Teftâzânî'ye ait eserin ve iki şerhinin hâşiyesi olup 1344'te (1925) Delhi'de, ardından birçok defa Delhi ve Karaçi'de basılmıştır. 6. en-Nûrü's-sârî ʿalâ Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî. Ṣaḥîḥ-i Buḫârî derslerinin Müştâk Ahmed Pencâbî tarafından yazıya geçirilmiş şekli olup 1963'te neşredilmiştir.

Mahmûd Hasan'ın diğer eserleri de şunlardır: el-Ebvâb ve't-terâcim li-Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî, Cühdü'l-muḳıl fî tenzîhi'l-muʿizzi ve'l-müzil, Aḥsenü'l-ḳurâ fî tavżîḥi evs̱âḳı'l-ʿurâ, el-Feyżü'l-cârî li-şerḥi Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî, İfâdât-ı Maḥmûd, el-Verdü'ş-şezî ʿalâ Câmiʿi't-Tirmiẕî.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, VIII, 465-469; Rahmân Ali, Teẕkire-i ʿUlemâʾey Hind (trc. M. Eyyûb Kādirî), Karaçi 1961, s. 466-467; Ziyaul-Hasan Faruqi, The Deoband School and the Demand for Pakistan, Lahor 1962, s. 22-91; Aziz Ahmad, Islamic Modernism in India and Pakistan: 1857-1964, London 1970, s. 103-113, 131-137; Ishtiaq Husain Qureshi, Ulema in Politics, Karachi 1974, s. 245-274; Ubeydullah Sindî, et-Temhîd li-taʿrîfi eʾimmeti't-tecdîd (nşr. Gulâm Mustafa el-Kāsımî), Camşoro 1976, s. 153-158; Asgar Hüseyin, Ḥayât-ı Şeyḫu'l-Hind, Lahor 1977; Sâliha Abdülhakîm Şerefüddin, Ḳurʾân-ı Ḥakîm key Urdu Terâcim, Karaçi 1981, s. 416-422; Füyûzurrahmân, Meşâhîr-i ʿUlemâ, Lahor, ts. (Frontier Publishing Company), I, 565-576; Cemʿiyyet-i ʿUlemâ-i Hind-Destâvîzât-ı Merkezî İclâshâʾey ʿÂm 1919-1920 (nşr. Pervîn Rôzîne), İslâmâbâd, ts. (Kavmî İdâre Berâey Tahkîk-i Târîh u Sekāfet), I, 54-75; B. D. Metcalf, Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900, New Jersey 1982, s. 87-263; Seyyid Muhammed Miyân, Taḥrîk-i Şeyḫu'l-Hind, Karaçi 1988; a.mlf., Esîrân-ı Malṭa, Karaçi, ts. (Şemsî Publishing House);

Ekber Şâh Buhârî, Ekâbir-i ˁUlemâ-i Diyûbend, Lahor, ts., s. 29-32; Ahmed Hân, Ḳurˀân-ı Kerîm key Urdu Terâcim-Kitâbiyât, İslâmâbâd 1987, s. 246-248; Abdürreşîd Erşad, Bîs Barey Müselmân, Lahor 1990, s. 227-302; Mim Kemal Öke, Hilâfet Hareketleri, Ankara 1991, s. 28-34; Saîdurrahmân Alevî, "Dârülˁulûm-i Diyûbend ka Pehlâ Ṭâlib-i ˁİlm", er-Reşîd, IV/2-3, Lahor 1976, s. 653-664; "Mahmudul Hasan", Muslim India, II/22, New Delhi 1984, s. 453; Ahmedurrahmân, "Ḥażreti Şeyḫu'l-Hind ki Taṣnîfât", Beyyinât, XLVIII/5, Karaçi 1986, s. 11-26; XLVIII/6 (1986), s. 13-30; Yuvaraj Deva Prasad, "The Silk Letter Plot-An Anti-British Conspiracy in World War I", JPHS, XXXIV/3 (1986), s. 153-163; Abdulhamit Birışık, "Şeyhu'l-Hind Mahmud Hasan Diyûbendî", İlim ve Sanat, sy. 41, İstanbul 1996, s. 55-69; Şeyh Nezîr Hüseyin, "Maḥmûd Ḥasan", UDMİ, XX, 32-39.

Abdülhamit Birışık

MAHMÛD-ı HAYRÂNÎ

(محمود حيراني)

(ö. 667/1269)

Anadolu Selçukluları devrinde Akşehir'de yaşayan sûfî.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Ölüm tarihinden hareketle XIII. yüzyılın başlarında doğduğu söylenebilir. Adının başındaki "seyyid" unvanı onun

muhtemelen Hz. Peygamber soyundan olduğunu gösterir. Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde bulunan ve Selçuklu ağaç işçiliğinin güzel örneklerinden olan sandukasının üzerindeki kitâbeye göre babası Selçuklu devlet adamlarından Mesud Paşa olup dedesinin adı Mahmud'dur. Onun Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin amcasının oğlu olduğu şeklindeki rivayeti doğrulayacak bir kanıt bulunamamıştır. Ancak Necmeddin Ahmed (ö. 649/1251) adlı bir kardeşi olduğu bilinmektedir. Mahmûd-ı Hayrânî'nin Baba İlyas ve Hacı Bektaş ile münasebet içinde bulunduğuna bakılarak bu çevrelere mensup olduğu söylenebilir. XV. yüzyılın son çeyreğinde kaleme alınan Ebülhayr Rûmî'nin Saltuknâme'sinde, onun Hayrânî nisbesini almasıyla "hayret" makamında temkin sahibi bir sûfî olması arasındaki ilgiyi açıklayan şu olay anlatılmaktadır: Bir velîler meclisinde Ahmed Fakih, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî'yi göremeyince etrafındakilere böyle bir mecliste onların niçin hazır bulunmadığını sorar. Sarı Saltuk Mevlânâ'nın âşık, Seyyid Mahmûd'un hayret sahibi (hayran) olduğunu, bu sebeple akıllılar meclisinde yer almadıklarını söyler.

Ahmed Eflâkî'nin Menâḳıbü'l-ʿârifîn'inden Mahmûd-ı Hayrânî'nin çağdaşı Mevlânâ ile samimi bir ilişki içinde olduğu anlaşılmaktadır. Eflâkî'nin anlattığına göre Mevlâna, Konya'ya gelip kendisini ziyaret eden Akşehirli Şeyh Sinâneddin Külâhdûz'a Mahmûd-ı Hayrânî'yi sorar, o da, "Onu tüyleri birbirine karışmış bir tilki gibi bir köşede oturmuş ve sizin âleminize

karşı tamamıyla gözlerini kapamış bir halde buldum" karşılığını verir. Bu cevap üzerine Mevlânâ sadece gülümser. Sinâneddin Akşehir'e gittiğinde çarşıda Mahmûd-ı Hayrânî'yi murakabe halinde bulur ve yanına oturur. Mahmûd-ı Hayrânî hafifçe gözlerini açarak ona, "Ey Şeyh Sinâneddin! Eğer biz başların başı ve hür insanların reislerinin sultanı zamanında bir tilki olursak canımıza minnet" diye bağırır. Bunun üzerine Sinâneddin Külâhdûz elini ayağını öperek onun gönlünü alır, Konya'ya gittiğinde Mevlânâ'yı tekrar ziyaret eder. Mevlânâ ona, "Dünyada kalbi aydın kimseler çoktur" der ve şu beyitleri okur: "Eğer o mecnun sağ ise söyle gelsin, benden benzeri görülmemiş bir mecnunluk öğrensin. Eğer sen mecnun olmak istersen elbisene benim nakşımı dik (kendini bana benzetmeye çalış). Her mecnunluk için bir müddetten sonra şifâ bulmak vardır. Ey mecnun! Sana ne oldu da bu hastalıktan kurtulmadın?" Eflâkî, Sinâneddin Külâhdûz'un kendisine, bu sözlerden etkilenerek dağlara çıktığını, bir yıl oralarda kalıp kendine gelemediğini söylediğini nakleder (Âriflerin Menkıbeleri, II, 70-71). Şeyh Muhyiddin adlı bir Bektaşî şairinin 880 yılında (1475-76) yazdığı, Hızırnâme adıyla tanınan divanında Mahmûd-ı Hayrânî'nin Hacı Bektâş-ı Velî, Sadreddin Konevî, Mevlânâ, Sultan Veled, Şems-i Tebrîzî, Sarı Saltuk gibi velîlerle aynı mecliste bulunduğu anlatılmaktadır. Vilâyetnâme'de adı Hacı Bektaş'ın vefatı sırasında yanında bulunanlar arasında zikredilmektedir.

667'de (1269) vefat eden Mahmûd-ı Hayrânî, bugün Akşehir'in Anıt mahallesinde kendi adını taşıyan sokakta bulunan türbesine defnedilmiştir. İbrahim Hakkı Konyalı kabrinin bulunduğu yerde zâviyesi ve diğer ek binalarının olduğunu, 1920'lerde zâviyenin taçkapısının ayakta bulunduğunu, daha sonra yıkıldığını söyler (Akşehir, s. 442). Mahmûd-ı Hayrânî'nin etrafında teşekkül eden menkıbeleri içeren Menâkıb-ı Seyyid Mahmûd-ı Hayranî adlı eserin günümüze ulaşmadığı kaydedilmektedir (Ocak, s. 45). M. Fuad Köprülü, Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî adına hayatında bir vakıf kurulduğunu, vakfiyesinin 655 (1257) tarihli olduğunu söyler (İlk Mutasavvıflar, s. 257).

BİBLİYOGRAFYA

Şeyh Muhyiddin Çelebi, Divan, İÜ Ktp., TY, nr. 9495, vr. 18b; Ebülhayr Rûmî, Saltuknâme (nşr. Fahir İz), Harvard 1974, s. 523, 717; Eflâkî, Âriflerin Menkıbeleri, II, 70-71; Vilâyetnâme (haz. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1958, s. 49-50; Köprülü, İlk Mutasavvıflar (İstanbul 1919), Ankara 1976, s. 58-59, 203, 257, 279; İbrahim Hakkı Konyalı, Akşehir, Tarihî-Turistik Kılavuz, İstanbul 1945, s. 417-445; Ahmet Yaşar Ocak, Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliyâ Menkabeleri, Ankara 1984, s. 45; Yekta Demiralp, "Akşehir Seyyid Mahmud Hayranî Türbesi'nin Mimari Özellikleri ve İnşa Evreleri Hakkında Gözlemler", 9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi, Bildiriler, Ankara 1995, s. 23-31; Rıfkı Melûl Meriç, "Akşehir Türbe ve Mezarları", TM, V (1936), s. 211.

Ethem Cebecioğlu MAHMÛD KĀSIM

(محمود قاسم)

Mahmûd b. Muhammed Kāsım (1913-1973)

İslâm felsefesi çalışmalarıyla tanınan Mısırlı âlim.

3 Temmuz 1913'te Mısır'ın Şarkiye vilâyetine bağlı Zekāzîk kasabasında doğdu. İlk öğrenimini burada tamamladıktan sonra Kahire Dârülulûmu'nun lise kısmına, 1937'de buradan mezun olunca devlet bursu kazanarak Paris Sorbonne Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne girdi. 1940'ta felsefe bölümünü bitirdi ve aynı yerde Théorie de la connaissance d'après Averroès et son interprétation chez Thomas d'Aquin adıyla bir tez hazırlayarak felsefe doktoru unvanını aldı. Mısır'a döndükten sonra Kahire Üniversitesi Dârülulûm Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak çalışmaya başladı. Ardından aynı fakültenin dekanı oldu. Milletlerarası birçok ilmî toplantıya katıldı, çeşitli üniversitelerde konferanslar ve misafir öğretim üyesi olarak dersler verdi. 29 Ağustos 1973'te Kahire'de vefat etti.

Mahmûd Kāsım, Arap dünyasının ilk İbn Rüşd uzmanı olarak bilinmektedir (DİA, XX, 282). Kāsım özellikle Latin İbn Rüşdcüleri'nin bu filozofu yanlış tanıttıklarını, İbn Rüşd'ün Aristo'nun sadece bir şârihi olmadığını belirtir. Ona göre İbn Rüşd, Aristo'yu şerhetmekle birlikte birçok noktada ortaya koyduğu farklı görüşler etrafında kendi metodunu geliştirmiş, diğer

taraftan vahiyle uyuşmayan hususlarda felsefî hakikati dinî hakikate tâbi kılmıştır. Kāsım hem kendisini hem İbn Rüşd'ü Mu'tezile'ye yakın bulur. İbn Rüşd'ün

Mu'tezile'nin görüşlerini düzelttiğini ve İslâm dininin itikadî konularını doğru bir şekilde kanıtladığını söyler (von Kügelgen, s. 118-119). Mahmûd Kāsım, başta İbn Rüşd ile Saint Thomas d'Aquin'i ele aldığı eseri olmak üzere birçok çalışmasında İslâm felsefesiyle Batı felsefesini karşılaştırarak birincinin ikincisi üzerindeki etkisini ortaya koyar. Ona göre d'Aquin, dinle Aristo felsefesini bağdaştırdığı en önemli öğretilerini İbn Rüşd'den almıştır. Hasan Hanefî, Mısır'da ve Arap dünyasında İslâm felsefesi alanındaki çalışmaları canlandıran Mahmûd Kāsım'ı rasyonalist tavır sahibi çağdaş felsefeciler arasında sayar (Islam in the Modern World, s. 448).

Eserleri. A) Telifleri. 1. Fi'n-Nefs ve'l-ʿaḳl li-felâsifeti'l-iġrîḳ ve'l-İslâm (Kahire 1949, 1954). 2. Cemâleddîn el-Efġānî, ḥayâtühû ve felsefetühû (Kahire 1953). 3. el-Feylesûfü'l-müfterâ ʿaleyh İbn Rüşd (Kahire 1954). İbn Rüşd ve felsefetühü'd-dîniyye başlığıyla da yayımlanan bu eserde (Kahire 1969) Latin İbn Rüşdcüleri ve çağdaşları tarafından İbn Rüşd'e izâfe edilen bazı görüşler tashih edilmektedir. 4. el-İslâm beyne emsihî ve ġadihî (Kahire 1956). 5. Naẓariyyetü'l-maʿrife ʿinde İbn Rüşd ve teʾvîlühâ ledâ Tûmâs el-Ekûyinî (Kahire 1964, 1969). Müellifin doktora tezinin bir ve ikinci bölümlerinin tercümesidir. Eserin aslı, İbn Rüşd'ün ölümünün 800. yılı münasebetiyle 1978'de Cezayir'de düzenlenen toplantıdan önce neşredilmiştir (Alger 1978). Birinci bölümde kozmoloji ve bilgi teorisi, ikinci bölümde ilâhî bilgi, üçüncü bölümde beşerî bilgi konusunda İbn Rüşd'ün düşüncelerinin Saint Thomas üzerindeki etkileri ve Thomas'ın bunlara dayanarak kendi düşünce sistemini nasıl kurduğu incelenmektedir. 6. Dirâsât fi'l-felsefeti'l-İslâmiyye (Kahire 1966, genişletilmiş 5. bs. 1973). Müellif bu eserinde Gazzâlî, İbn Sînâ, İbn Bâcce, İbn Tufeyl, Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve İbn Rüşd gibi filozofların görüşlerini Rousseau, Leibniz ve Latin İbn Rüşdcüleri gibi Batılı filozofların görüşleriyle karşılaştırır ve Batılı filozofların İslâm felsefesinden ne kadar etkilendiklerini ortaya koymaya çalışır. 7. el-Manṭıḳu'l-ḥadîs̱ ve menâhicü'l-baḥs̱ (Kahire 1966, 5. bs.1968). 8. el-İmâm ʿAbdülḥamîd b. Bâdis ez-zaʿîmü'r-rûḥî li-ḥarbi't-taḥrîri'l-Cezâʾiriyye (Kahire 1968). 9. Meẕhebü'l-Ġazzâlî fi'l-ʿaḳl ve't-taḳlîd muḥâḍara ʿâmme (Kahire 1968). 10. el-Ḫayyâl fî meẕhebi

Muḥyiddîn el-ʿArabî (Kahire 1969). 11. Nuṣûṣ muḫtâre mine'l-felsefeti'l-İslâmiyye (3. bs., Kahire 1969). 12. Muḥyiddîn İbnü'l-ʿArabî ve Lâybnitz (Kahire 1973).

B) Tahkik ve Neşirleri. 1. İbn Sînâ, eş-Şifâʾ eṭ-ṭabîʿiyyât (2): es-Semâʾ ve'l-ʿâlem (3): el-Kevn ve'l-fesâd (4): el-Efʿâl ve'l-infiʿâlât (Kahire 1969). 2. Kitâbü'l-Keşf ʿan menâhici'l-edille fî ʿaḳāʾidi'l-mille ve taʿrîfi mâ vaḳaʿa fîhâ bi-ḥasebi't-teʾvîl mine'ş-şübehi'l-müzeyyife ve'l-bidaʿi'l-muḍılle (Kahire 1959, 1964, 1969). İbn Rüşd'ün eserinin ilk ilmî neşri olup müellif ikinci baskısına uzun bir giriş eklemiştir. 3. Telḫîṣu Kitâbi'l-Burhân (Kahire 1982). Yine İbn Rüşd'e ait olan bu eserin Mahmûd Kāsım tarafından tahkiki yapılmış, Charles E. Butterworth ve Ahmed Abdülmecîd Herîdî tarafından tekrar gözden geçirilerek yayımlanmıştır. 4. Telḫîṣu Kitâbi'l-Ḳıyâs (Kahire 1983). Mahmûd Kāsım, İbn Rüşd'ün bu eserinin de tahkikini yapmış ve Charles E. Butterworth ile Ahmed Abdülmecîd Herîdî kitabı tekrar gözden geçirerek neşretmişlerdir.

Mahmûd Kāsım'ın makalelerinden bazıları şunlardır: "La philosophie d'Averroès et ses rapports avec la scolastique latine" (Actas del V. congreso internacional de filosofia medieval, Madrid 1979, I, 207-217); "İbn Rüşd" (Muʿcemü aʿlâmi'l-fikri'l-insânî, I [Kahire 1984], s. 139-147). Mahmûd Kāsım ayrıca Henry Bergson, Emile Durkheim, Roger Bastide ve Emile Brehier gibi Batılı yazarların eserlerini Arapça'ya tercüme etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Arabic Philosophy and the West (ed. Thérèse-Anne Druart), Washington 1988, s. 68, 82, 86, 131; A. von Kügelgen, Averroes und die arabische Moderne: Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam, Leiden 1994, s. 112-124, 447; Hassan Hanafi, Islam in the Modern World, Cairo 1995, I, 448, 450; Ammâr Tâlibî, "el-Feylesûfü'r-râhil Maḥmûd Ḳāsım", eṯ-Ṯeḳāfe, IV/12, Cezayir 1974, s. 71-78; H. Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", DİA, XX, 268, 282, 285.

Hilal Görgün

MAHMÛD MUHAMMED ŞÂKİR

(محمود محمد شاكر)

Ebû Fihr Mahmûd b. Muhammed Şâkir b. Ahmed b. Abdilkādir (1909-1997)

Mısırlı gazeteci, edebiyatçı ve şair.

İskenderiye'de dünyaya geldi. Doğduğu yıl babası Câmiu'l-Ezher vekili tayin edildi. İlk öğrenimini Kahire'de Vâlide Ümmü Abbas ve Kurbiyye medreselerinde yaptı. 1921'de el-Medresetü'l-Hidîviyye Lisesi'ne girdi. 1922 yılının başından itibaren Seyyid b. Ali el-Mersafî'nin Sultan Berkuk Camii'nde verdiği derslere devam etti. 1926'da Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne kaydoldu. Arap Dili Bölümü'nde hocası Tâhâ Hüseyin ile Câhiliye şiirinin incelenmesi yöntemi konusunda ihtilâfa düşünce üniversiteden ayrılıp Hicaz'a gitti (1928). 1929 yılı ortalarında Kahire'ye dönerek el-Fetḥ ve ez-Zehrâ dergilerinde yazar olarak çalışmaya başladı. Mahmûd Muhammed Şâkir ilim ve siyaset adamlarıyla daha gençlik yıllarında babası vasıtasıyla tanıştı. Daha sonra Muhibbüddin el-Hatîb, Ahmed Teymur Paşa, Muhammed Hıdır Hüseyin, Ahmed Zeki Paşa ve Ahmed Şevkī gibi âlim ve edebiyatçılarla münasebetleri oldu.

Mustafa Kâmil'in kurduğu el-Hizbü'l-vataniyyü'l-kadîm'in saflarında yer alan Mahmûd Muhammed Şâkir Hafız Ramazan, Abdurrahman er-Râfiî, Ahmed Vefik, Mahbûb Sâbit, Abdülazîz Câvîş gibi parti üyeleriyle yakın ilişki içinde bulundu. Cem'iyyetü'ş-şebâbi'l-müslimîn'in kurucularından olan Mahmûd Muhammed Şâkir Muhibbüddin el-Hatîb, Ahmed Teymur Paşa ve Abdülhamîd Saîd ile fikir ayrılığına düşmesi üzerine cemiyetten ayrıldı. 1932'den itibaren el-Muḳteṭaf mecmuasında yazmaya başladı. er-Risâle ve el-Belâġ dergilerinde yazarlık hayatına devam etti. 1938'de ancak iki sayı yayımlayabildiği el-ʿUşûr adlı bir dergi çıkardı. Bu dönemde yazar Yahyâ Hakkı ve şair Mahmûd Hasan İsmâil ile yakın bir dostluk kurdu. el-Muḳteṭaf dergisinin sahibi Fuâd Sarrûf'un davetiyle el-Muḫtâr dergisinde kısa bir süre editörlük yaptı. er-Risâletü'l-ḳadîme dergisinin kapanması

üzerine (1952) gazete ve dergi yazarlığını bırakıp eser telifi ve metin neşrine başladı. 1957'de Arap şairlerinin divanları ile Arap kültürünün nâdir eserlerini yayımlamak amacıyla Muhammed Reşâd Sâlim ve İsmâil Ubeyd ile birlikte Dârü'l-Arûbe yayınevini kurdu. Cemal Abdünnâsır döneminde iki defa tutuklandı ve üç yılı aşkın bir süre hapiste kaldı.

Arap ülkelerinde düzenlenen çeşitli kongre ve toplantılara katılan Mahmûd Muhammed Şâkir 1980'de Şam Arap Dil Akademisi'ne muhabir üye olarak seçildi. 1981'de İslâm kültürüne hizmet ve katkıları sebebiyle kendisine devlet takdir ödülü verildi. Edebiyat dalında Kral Faysal Dünya ödülünü alan Mahmûd Muhammed Şâkir 1983'te Kahire Arap Dil Akademisi faal üyesi seçildi. 7 Ağustos 1997'de

vefat etti. el-Edebü'l-İslâmî dergisinin XVII. sayısı (1997) onunla ilgili özel sayı olarak yayımlanmıştır.

Eserleri. 1. el-Ḳavsü'l-ʿaẕrâʾ. Modern Arap şiirinin ilk örneklerinden olan bu kaside birkaç defa basılmıştır (Kahire 1952, 1964, 1972). 2. Ebâṭîl ve esmâr (Riyad 1391/1971). er-Risâletü'l-cedîde dergisinde Levîs (Louis) Avd'ın bazı görüşlerine reddiye olarak yazdığı yirmi beş makaleyi ihtiva etmektedir. Yazar, eserde misyonerlik hareketiyle bu hareketin yöntem ve vasıtalarından da söz etmiştir. 3. Maʿa'l-Mütenebbî (el-Mütenebbî risâle fi'ṭ-ṭarîḳ ilâ s̱eḳāfetinâ) (I-II, Kahire 1977). 4. Necîriyâ (Nijerya) (Dımaşk 1963). 5. Ġīniyâ (Gine) (Dımaşk 1962). 6. Medâḫilü iʿcâzi'l-Ḳurʾân (el-Fayṣal, XXVIII [1979], s. 69). 7. Namaṭ ṣaʿb ve namaṭ muḫîf (Cidde 1996). el-Mecelle dergisinde 1969-1980 yılları arasında yayımlanan yedi makalesini içermektedir. 8. Ḳaḍıyyetü'ş-şiʿri'l-câhilî fî kitâbi İbn Sellâm (Cidde 1418/1997).

Mahmûd Muhammed Şâkir'in neşirlerini gerçekleştirdiği klasik eserler de şunlardır: Tefsîrü'l-İmâm eṭ-Ṭaberî (I-XVI, Kahire 1955-1969, ilk on üç cildi Ahmed Muhammed Şâkir ile birlikte); İbn Sellâm el-Cumahî, Ṭabaḳâtü fuḥûli'ş-şuʿarâʾ (Kahire 1952, 1394/1974); Zübeyr b. Bekkâr, Cemheretü nesebi Kureyş (Kahire 1381); Ebû Temmâm, el-Vaḥşiyyât (Kahire 1963, Abdülazîz el-Meymenî ile birlikte); Sükkerî, Şerḥu eşʿâri'l-Hüẕeliyyîn (Kahire 1384/1965, Abdüssettâr Ahmed Ferrâc ile birlikte); Makrîzî, İmtâʿu'l-esmâʿ bimâ li'r-Resûl mine'l-enbâʾ (Kahire 1941);

Abdülkāhir el-Cürcânî, Delâʾilü'l-iʿcâz (Kahire 1404/1984); Esrârü'l-belâġa (Cidde 1412/1991); Ebû Hilâl el-Askerî, Fażlü'l-ʿaṭâ ʿale'l-ʿusr (Kahire 1353/1934); İbnü'd-Dâye, el-Mükâfeʾe ve ḥüsnü'l-ʿuḳbâ (Kahire 1359/1940); Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Tehẕîbü'l-âs̱âr (Kahire 1982).

BİBLİYOGRAFYA

Mahmûd Muhammed Şâkir, el-Mütenebbî risâle fi'ṭ-ṭarîḳ ilâ s̱eḳāfetinâ, Cidde-Kahire 1985; a.mlf., "Taḥḳīḳu't-türâş", el-Fayṣal, XXVIII, Riyad 1979, s. 67-69; Eymen Fuâd Seyyid v.dğr., Dirâsât ʿArabiyye ve İslâmiyye, Kahire 1982; M. Mehdî Allâm, el-Mecmaʿiyyûn fî ḫamsîne ʿâmen, Kahire 1406/1986, s. 342-343; Mahmûd İbrâhim er-Rıdvânî, Ebû Fihr Maḥmûd Muḥammed Şâkir (Şeyḫü'l-ʿArûbe) beyne'd-dersi'l-edebî ve't-taḥḳīḳ, Kahire 1995; Ömer Hasan el-Kayyâm, Maḥmûd Muḥammed Şâkir: er-Racül ve'l-menhec, Beyrut 1417/1997; el-Edebü'l-İslâmî, V/17, Riyad 1418/1997, özel sayı; Mahmud Muhammed al-Tanahi, "In memoriam:Mahmūd Shākir", al-Furqan, sy.3, London 1419/1998, s. 16-17.

Muhammed Harb

MAHMÛD MUHAMMED TÂHÂ

(محمود محمد طه)

(ö. 1985)

Sudanlı fikir ve siyaset adamı.

1910 yılı civarında Mavi Nil'in kenarında yer alan Rufâa'da doğdu. Dinî bir çevrede büyüdü. 1936'da Gordon Memorial College'dan (Hartum Üniversitesi) hidrolik mühendisi olarak mezun oldu ve Atbara'da Sudan demiryollarında görev aldı. 1930'lardan itibaren Sudan'ın bağımsızlığı için bilfiil rol üstlendi; bağımsızlık mücadelesine daha aktif katılabilmek için 1941 yılında resmî görevinden istifa etti ve Hartum'a yerleşti.

Fikrî oluşumunu Atbara'da kaldığı süre içerisinde tamamlayan Mahmûd Muhammed Tâhâ, Britanya idaresi altında kalmayı savunan Ümmet Partisi'ne, Mısır'la idarî ve siyasî birliği savunan Eşikkā Partisi'ne ve diğer partilere karşı çıkarak Muhammed el-Mehdî, Mansûr Abdülhamîd, Münîr Sâlih Abdülkādir, Zünnûn Bişrî ve Muhammed Fadlullah Muhammed gibi yazarlarla birlikte Ekim 1945'te Cumhuriyetçi Parti'yi kurdu. Liderliğine kendisinin getirildiği partinin amacı demokratik sosyalizmi benimsemiş federal bir Sudan cumhuriyeti kurmaktı. Sömürgeci güçlere karşı açıktan tavır alması sonucunda Tâhâ, hükümet aleyhinde propaganda yaptığı iddiasıyla 1946'da elli gün süreyle tutuklu kaldı. Aynı yıl yaptığı bir konuşma yüzünden halkı yönetime karşı tahrik etmek ve şiddete sevketmek suçlamasıyla yeniden tutuklanarak iki yıl hapse mahkûm edildi. Hapis hayatı boyunca hem kendisi hem de Cumhuriyetçiler için yeni bir dönüm noktası sayılabilecek değişimler geçirerek yoğun bir dinî yaşayışa yönelen Mahmûd Muhammed Tâhâ, hapisten çıktığında arkadaşlarına Cumhuriyetçi Parti'nin misyonunun İslâm olduğunu, kendisini de bu misyonun taşıyıcılığını yapmakla yükümlü gördüğünü açıkladı. Daha sonra ailesiyle buluşmak üzere Rufâa'ya gitti ve orada iki yıl halvette kaldı. Bu süre içerisinde Kur'an'ı ezberledi. Tekrar Hartum'a dönerek burada editörlüğünü Ca'fer es-Sûrî'nin yaptığı el-Cumhûriyye gazetesini kurdu.

Mahmûd Muhammed Tâhâ, 1951'de tekrar toplum karşısına çıktığında siyasî bir program yerine İslâm'ın yeni bir yorumunu ortaya koydu. Böylece Cumhuriyetçiler faaliyetlerine yeniden başladıkları zaman siyasî bir parti olmaktan ziyade toplumu aydınlatmaya ve İslâm'ın insanî değerlerini yaymaya çalışan dinî bir hareket halini almışlardı. Ca'fer en-Nümeyrî'nin 1968'deki kanlı darbesinin ardından partilerin yasaklanması üzerine ismini el-İhvânü'l-cumhûriyyûn olarak değiştiren bu hareket siyasî hedefinden tamamen vazgeçmedi. Felsefî bir mistisizmle rasyonel siyaseti kaynaştırıp İslâmî bir ideoloji içinde sözlü ve yazılı olarak görüşlerini topluma duyurmaya çalıştı. Bu çerçevede Kur'an'ın şeriatla ilgili hüküm ve görüşlerinin tarihî olduğunu söylerken evrensel kabul ettiği ahlâk ilkelerini merkeze aldı. Fakat hareketin Sudan anayasasına şeriatın dahil edilmesine karşı açık tavır alması ve Tâhâ'nın ortaya koyduğu İslâm'la alâkalı yeni görüş ve yorumlar, başta İhvân-ı Müslimîn olmak üzere pek çok kesimden büyük tepki gördü. 1968'de Mahmûd Muhammed Tâhâ mürted olmakla suçlandı, bu tür ağır suçlamalar sonraki yıllarda da sürdü. Nihayet 18 Ocak 1985'te idam edildi.

Hâllâc-ı Mansûr, Gazzâlî ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi mutasavvıf düşünürlerin yanında Benjamin Kid, Auguste Comte, Herbert Spencer, Hegel ve Marks gibi düşünürlerin görüşlerini de yakından tanımış ve onlardan etkilenmiş bir düşünür olan Mahmûd Muhammed Tâhâ'nın fikrî yapısının esasını Kur'an'ın biri dinin usul, diğeri fürû konularına dair olmak üzere iki ana mesajının bulunduğu tezi teşkil etmektedir. Buna göre Kur'an'ın Mekke'deki usule dair mesajı ferdî ve dinî özgürlük, eşitlik ve eşit mülkiyet hakkı gibi İslâm dininin ahlâkî ve mânevî ilkelerini içerir. Medine'de ortaya konulan fürûa dair mesaj ise şeriatın temelini oluşturan hukuk kuralları bütününü ihtiva eder. Tâhâ'ya göre Kur'an'ın Medine'deki mesajı İslâm ümmetinin I. (VII.) yüzyıldaki içtimaî ve tarihî şartlarıyla sınırlıdır ve bugün için geçerliliğini kaybetmiştir. Şu halde çağımızda İslâmî bir hayatın ve toplumun yeniden inşası için geçerliliğini sürekli koruyan Kur'an'ın Mekke'deki mesajı temel alınmalıdır.

Mahmûd Muhammed Tâhâ'ya göre Kur'an gibi sünnetin anlamı da iki farklı düzeyde gerçekleşmektedir. Buna göre birinci düzeydeki sünnet Hz. Peygamber'in, kendi döneminin tarihî şartları ve o dönemde yaşayan

insanların anlayış seviyeleriyle bağlantılı olarak söylediği sözler, ortaya koyduğu davranışlardır. İkinci düzeydeki sünnet ise onun ruh dünyasını dışa vuran ve esas maksadını ortaya koyan söz ve fiilleri olup evrensel olan da

sünnetin insanı erdemli ve ahlâklı olmaya götüren şahsî fiillerle alâkalı bu kısmıdır. Esasen sünnetten anlaşılması gereken form değil içerik, yani o formla varılmak istenen manevî sonuçtur. Bu da Resûl-i Ekrem'in ahlâkî şahsiyetinde ve başkalarına yönelik davranışlarında aranmalıdır.

Tâhâ'nın dinî ve sosyopolitik konularda kaleme aldığı eserleri arasında en önemlisi er-Risâletü'ṡ-ṡâniye mine'l-İslâm'dır (Omdurman 1967). Kur'ânî mesajın mahiyetinin incelendiği eser The Second Message of Islam adıyla Abdullahî Ahmed en-Naîm tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir (Syracuse 1987). Diğer önemli eserleri Hz. Peygamber'in sünnetinin anlamıyla ilgili Ṭarîḳu Muḥammed (Omdurman 1966) ve Risâletü'ṣ-Ṣalât'tır (Omdurman 1966).

BİBLİYOGRAFYA

J. O. Voll, Islam Continuity and Change in the Modern World, Colorado 1982, s. 254-255; C. Fluehr-Lobban, Islamic Law and Society in the Sudan, London 1987, s. 274-276; a.mlf. v.dğr., Historical Dictionary of the Sudan, Metuchen-London 1992, s. 178-180; Mahcûb Ömer Bâşirî, Rüvvâdü'l-fikri's-Sûdânî, Beyrut 1411/1991, s. 361-364; R. P. Stevens, "Sudan's Republican Brothers and Islamic Reform", Journal of Arab Affairs, I/1, Fresno 1981, s. 135-146; G. Lichtenthaler, "Muslih Mystic and Martyr. The Vision of Maḥmud Muḥammad Ṭaha and the Republican Brothers in the Sudan: Towards an Islamic Reform?", Islam et Societes au Sud du Sahara, sy. 9, Paris 1995, s. 57-81; P. J. Magnarella, "Republican Brothers", The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, III, 429-430; A. Oeverman, "Ṭāhā, Maḥmûd Muḥammed", EI² (İng.), X, 96-97.

Ömer Mahir Alper

MAHMÛD b. MUHAMMED TAPAR

(محمود بن محمد تبر)

Mugīsü'd-dünyâ ve'd-dîn yemînü emîri'l-mü'minîn Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Muhammed Tapar b. Melikşâh es-Selcûkī (ö. 525/1131)

Irak Selçuklu sultanı (1118-1131).

498'de (1105) doğdu. Babası Sultan Muhammed Tapar, ölümüyle sonuçlanan hastalığının son günlerine rastlayan 511 yılı kurban bayramında (4-6 Nisan 1118) Oğuz töresine uygun biçimde büyük bir ziyafet tertip ederek sofrasını ve sarayını yağmalattı. Bundan birkaç gün sonra durumunda bir düzelme göremeyince beş oğlundan (Mahmud, Tuğrul, Mesud, Süleyman Şah ve Selçuk Şah) en büyüğü olan Mahmud'u yanına çağırıp ona ölümünün yaklaştığını, tahta çıkıp devlet işlerine nezaret etmesini söyledi; ardından oğlunu 15 veya 23 Zilhicce 511'de (9 veya 17 Nisan 1118) Büyük Selçuklu tahtına çıkararak emîrlerden biat aldı (İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 525; a.mlf., et-Târîḫu'l-bâhir, s. 20). Sultan Muhammed Tapar 24 Zilhicce'de (18 Nisan) ölünce Mahmud, devlet erkânının desteğiyle on dört yaşında iken Büyük Selçuklu tahtına çıkınca cülûs bahşişi olarak 10 milyon dinar dağıttı. Ertesi gün camilerde hutbe onun adına okunmaya başlandı. Abbâsî Halifesi Müstazhir-Billâh, 13 Muharrem 512'de (6 Mayıs 1118) Bağdat'ta Mahmud adına hutbe okutarak saltanatını tasdik etti.

Hâcib-i Büzürg Ali Bâr ve kâtibi Ebü'l-Kāsım Dergezînî gibi bazı devlet erkânı ve kumandanlar, yaşının küçüklüğünden faydalanarak Mahmud'u nüfuzlarını genişletmek amacıyla amcası Horasan Meliki Sencer aleyhine kışkırttılar. Zübdetü'n-Nusra'da on madde halinde sıralanan (s. 117-121) yolsuzlukları ve haince planları haber alan ve sultanlığını ilân eden Sencer (14 Haziran 1118), bu yolsuzluk ve kışkırtmalara bir son vermek ve Büyük Selçuklu tahtının tek sahibi olmak için yeğeni Mahmud üzerine yürüdü.

Sencer'in hareket ettiğini öğrenen Mahmud, amcasına çeşitli hediyeler gönderip yılda 20.000 dinar vergi ödemeyi önerdi. Ancak Sencer, devlet adamlarının yeğenini tahakküm altına aldıklarını söyleyerek yoluna devam etti. Sencer'in yanında Gazneli meliki, Sîstan hâkimi Ebü'l-Fazl Tâcüddin Nasr b. Halef, Kutbüddin Hârizmşah, Kâkûyîler'den Alâüddevle Gerşâsb, İsmâilîler ve bazı gayri müslim Türk zümreleri de bulunuyordu.

Sencer'in kararlılığını gören Mahmud Rey'e gidip savaş hazırlıklarına başladı. İki tarafın öncü kuvvetleri karşılaşınca Hâcib-i Büzürg Ali Bâr, Sencer'in kumandanı Emîr Üner'i mağlûp etti. Bağdat şahnesi Mengüpars b. Böripars ile Mansûr b. Sadaka el-Esedî de Mahmud'un saflarına katıldı. Ancak Sâve civarında yapılan meydan savaşında Mahmud yenildi (2 Cemâziyelâhir 513 / 10 Eylül 1119) ve İsfahan'a çekildi; Halife Müsterşid-Billâh Bağdat'ta Sultan Sencer adına hutbe okutmaya başladı. Mahmud'un veziri Kemâlülmülk (Kemâleddin) es-Sümeyremî ve kumandanları Sencer'den Mahmud'un bağışlanmasını istediler; Sencer de özellikle annesi Seferiye Hatun'un ricasıyla yeğenini bağışladı. Bunun üzerine Mahmud'un Sencer'in huzuruna çıkarken tâbiliğini açıkça belirtmesi için şu şekilde hareket etmesi kararlaştırıldı: Mahmud Sencer'in yedek atına binecek, kendi saltanat alâmeti olan kırmızı renkten vazgeçip Sencer'in alâmeti olan siyah-beyazı benimseyecekti; huzura girince yer öpecek ve Sencer'i ayakta bekleyecek, rikâbının yanında yayan yürüyecek, otağının arkasındaki çadırda onun aile efradından biri gibi oturacak, amcasının güven ve hoşnutluğunu kazanmak için yanında yirmi gün (veya bir ay) kalacak, yanında kaldığı sürece kendi adına nevbet çaldırmayacaktı. Sencer böylece, hükümdarlık hak ve alâmetlerinden vazgeçmiş bir durumda huzuruna çıkan yeğeni Mahmud'u kucakladı; sonra da onu Irak Selçuklu sultanı ve kendisinin veliahdı ilân edip kızıyla evlendirdi. Mahmud, Sencer'in önce Mâhmelek Hatun adlı kızıyla, onun ölümü üzerine diğer kızı Gevher Neseb Hatun ile evlendi. Şâban 513'te (Kasım 1119) yapılan antlaşmaya göre Sencer "es-sultânü'l-a'zam ve sultânü's-selâtîn", Mahmud "es-sultânü'l-muazzam ve seyyidü's-selâtîn" unvanlarını kullanacak, Mahmud da amcası gibi günde beş defa nevbet çaldıracaktı. Ancak Sencer, yeğenine babası Muhammed Tapar'ın doğrudan yönettiği toprakların bir kısmını bıraktı; Rey, Mâzenderân ve Kūmis bölgelerini kendi topraklarına ilhak etti. İbnü'l-Esîr, söz konusu antlaşmadan sonra Sencer'in bir menşurla yeğeni Mahmud'a verdiği toprakları şöyle sıralar (et-Târîḫu'l-bâhir, s. 21):

Hemedan, İsfahan, Cibâl (Irâk-ı Acem), Kirman, Fars, Hûzistan, Irâk-ı Arab, Azerbaycan, İrmîniye, Diyarbekir, Musul, el-Cezîre, Diyârımudar ve Diyârırebîa, Suriye ve Beledürrûm (Anadolu). Sencer, Mahmud'u yirmi gün (veya bir ay) kadar yanında tuttuktan sonra hil'at, kıymetli mücevherler, eyer takımları, değerli atlar ve mahfeli bir fil hediye edip Irak Selçuklu sultanı olarak ülkesine gönderdi. Bu arada Mahmud'un ordusunda kendisine karşı savaşan kumandanları ve devlet adamlarını tasfiye etti. Sencer, bu taksim sırasında Mahmud'un kardeşlerinden Tuğrul'a el-Cibâl'in doğu yarısıyla Gîlân'ı, Selçuk Şah'a Fars eyaletiyle İsfahan ve Hûzistan'ın yarısını iktâ etmiş, böylece Mahmud'un başında bulunduğu Irak Selçuklu Devleti'nin kendisine karşı bir daha tehlike oluşturmaması için gerekli tedbirleri almıştır.

Mahmud'un Irak'a dönmesinden kısa bir süre sonra Musul ve Azerbaycan meliki olan Mesud, ünlü veziri Tuğrâî ve

Atabeg Cüyûş Bey Ayaba gibi bazı emîrlerin tahrikiyle isyan etti. Hemedan yakınlarında Esedâbâd Boğazı'nda yapılan savaşı kumandanı Aksungur el-Porsukī'nin çabasıyla Mahmud kazandı (Rebîülevvel 514 / Haziran 1120). Mesud af dileyip huzura gelince Mahmud kardeşini bağışladı. Vezir Tuğrâî idam edildi; Atabeg Cüyûş Bey Ayaba ise affa mazhar oldu, fakat Musul'un idaresi elinden alınıp Aksungur el-Porsukī'ye verildi. Ertesi yıl Gürcü Kralı IV. David'in Selçuklular'a ödediği haracı vermemesi ve hâkimiyet alanını Şamahı ve Derbend'e doğru genişletmesi üzerine Mahmud kardeşi Melik Tuğrul'u Gürcistan seferine memur etti (515/1121). Ancak Necmeddin İlgazi, Dübeys b. Sadaka ve Atabeg Gündoğdu'nun da bulunduğu Selçuklu ordusu Gürcüler karşısında başarı sağlayamadı. Gürcüler Tiflis'e girdiler ve yönetimdeki Benî Ca'fer ailesini oradan sürdüler. Bunun üzerine Sultan Mahmud bizzat sefere çıktı ve Şirvan'a kadar gitti, fakat o da kayda değer bir sonuç alamadan geri döndü (517/1123). Gürcüler Tiflis ile Ani'yi yağmaladılar ve buradaki Şeddâdîler'in hâkimiyetine son verdiler. O sıralarda Melik Tuğrul, Halife Müsterşid-Billâh ile anlaşmazlığa düştü ve girdiği mücadelede yenilerek Sencer'e sığındı. Mahmud, Tuğrul'un bu hareketini kendi hâkimiyetine yapılan bir saldırı kabul etti ve Tuğrul'un bu davranışından Sencer'i sorumlu tutup halife ile iş birliğine gitti. Sencer bu ittifakı duyunca Mahmud'a bir elçi göndererek halifenin Selçuklular'a komplo hazırladığını, kendisini bertaraf edebilirse sıranın ona geleceğini

bildirip Mahmud'u uyardı. Bunun üzerine Mahmud halifeyle yaptığı ittifakı bozarak onunla mücadeleye girdi (520/1126). Bu mücadele ertesi yıl yapılan bir antlaşmayla sona erince Sultan Sencer, Mahmud'un halifeyle anlaşmasından yine rahatsız oldu.

Bu arada Hille Emîri Dübeys b. Sadaka, Melik Tuğrul'u Bağdat'ı ele geçirerek yeni bir Selçuklu Devleti kurmaya teşvik etti. Ancak Mahmud onları Cibâl üzerinden Horasan'a sürdü (519/1125). Tuğrul başarılı olamayınca Dübeys ile birlikte Horasan'a gidip Sultan Sencer'e, Mahmud'la Müsterşid-Billâh'ı kendi aleyhine iş birliği yapmakla suçlayarak şikâyet etti. Sencer de Mahmud'a karşı bir sefer hazırlığına başladı ve olup bitenleri öğrenmek için onu huzuruna çağırdı. Mahmud hemen Rey'e gidip kayıtsız şartsız itaat sundu (522/1128); Sencer de ona Dübeys'in Hille'ye yerleşmesine izin vermesini emretti ve kendisine zorluk çıkarmaları muhtemel olan Tuğrul ile Mesud'u yanına alıp Horasan'a götürdü. Bir süre sonra Mahmud'un taahhütlerini yerine getirmediğini görünce Mesud'u faaliyetlerinde serbest bıraktı, Mesud da ağabeyine karşı ikinci defa ayaklandı. Zilhicce 524'te (Kasım 1130) Cürcân'dan Sâve'ye gelen Mesud'un Bağdat üzerine yürümek niyetinde olduğunu öğrenen Mahmud, Hemedan'a giderek onun ilerlemesini engelledi ve iki kardeş arasında anlaşma sağlandı. Yapılan antlaşmaya göre Mesud Mahmud'u sultan tanıyacak, Mahmud da onu birinci veliaht ilân edecek, Mahmud'un oğlu Dâvud ikinci, kardeşi Tuğrul üçüncü veliaht olacaktı. Sultan Mahmud'un oğullarından Melikşah ile Muhammed de Irak Selçuklu tahtına çıkmıştır.

Sultan Mahmud zaman zaman Abbâsî Halifesi Müsterşid-Billâh ile anlaşmazlığa düşmüş ve bu anlaşmazlık Bağdat'ın muhasarasına kadar varmıştır. Bağdat'taki nüfuzunu ve şahnesinin otoritesini güçlendirmek isteyen Mahmud, Zilhicce 520'de (Aralık 1126) ve Muharrem 521'de (Ocak 1127) iki defa Bağdat'ı kuşattı. Sonunda halifenin veziri Celâleddin b. Sadaka'nın aracılığıyla anlaşmazlık giderildi. İbnü'l-Esîr, Sultan Mahmud'un 524'te (1130) Alamut'u muhasara ederek aldığını söylerse de (el-Kâmil, X, 666) diğer kaynaklarda bunu doğrulayacak bilgi yoktur. Mahmud'un saltanatının son yıllarında idareyi ele geçiren liyakatsiz kişiler yüzünden devletin otoritesi sarsılmış ve hazinesi çok kötü bir duruma düşürülmüştü (Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye, s. 69; Bündârî, s. 147).

Sultan Mahmud 15 Şevval 525'te (10 Eylül 1131) Hemedan'da vefat etti. İyi bir eğitim gören ve çok zeki olan Mahmud Arapça'nın yanı sıra şiir, edebiyat, siyer ve tarih konularında bilgi sahibiydi. Mutedil, hassas, adaletli ve anlayışlı bir hükümdar olarak tanınıyordu. Âlim, edip ve şairleri, hayır sahiplerini korurdu. İmam Gazzâlî'nin kardeşi Ahmed el-Gazzâlî'yi sarayına davet ederek ihsanda bulunmuştu. Şair Haysa Beysa da ondan "ed-Dâliyye" adlı kasidesiyle iyi bir ödül almıştı. Kaynaklar Mahmud'un avcı kuşlara ve av köpeklerine düşkün olduğunu kaydeder. Sultan Mahmud ordusunun gittiği her yere bî-maristanını da götürürdü. Çok sayıda devenin taşıdığı seyyar hastahanede görev yapan hekimler arasında Ebü'l-Hakem el-Endelüsî ile Sedîd Ebü'l-Vefâ Yahyâ b. Saîd de bulunuyordu.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), s. 199, 202, 206, 210, 215, 217, 230; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, IX, 196, 205, 216-218, 222-227, 231-234, 237, 245, 247, 249, 253; Râvendî, Râhatü's-sudûr (Ateş), I, 83, 166, 170, 196-199, 201; II, 290, 292; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; a.mlf., et-Târîḫu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevṣıl (nşr. Abdülkādir Ahmed Tuleymât), Bağdad-Kahire 1382/1963, s. 20-21, 42; Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye (Lugal), s. 57, 59, 61-63, 67-69, 74, 83, 89; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 107, 116-128, 132-134, 138-139, 142-147, 152, 161, 184, 198-199, 223, 239, 240, 243; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân, I, bk. İndeks; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-ḥaleb, II, 197, 221, 236-237, 241; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 189; V, 182-183; Ebü'l-Ferec, Târih, II, 355; Reşîdüddin, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, s. 78, 80-82, 105, 109-110; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XXIII, 267-271; Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (Nevâî), s. 360, 448, 453; Urfalı Mateos Vekayinâmesi (1136-1162) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162), (nşr. ve trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1987, s. 287; W. E. D. Allen, A History of the Georgian People, London 1932, s. 96-100; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi (Ankara 1956), Ankara 1984, s. 25, 27-29, 43; Hüseyin Emîn, Târîḫu'l-ʿIrâḳ fi'l-ʿaṣri's-Selcûḳī, Bağdad 1385/1965, s. 91-

101; C. E. Bosworth, “The Political and Dynastic History of the Iraniyan World (A.D. 100-1217)”, CHIr., V, 119-124; a.mlf., “Maḥmūd b. Muḥammad b. Malikshāh”, EI² (İng.), VI, 63-64; C. L. Klausner, The Seljuk Vezirate: A Study of Civil Administration (1055-1194), Cambridge 1973, bk. İndeks; Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1984, II, bk. İndeks; Ali Cevâd et-Tâhir, eş-Şiʿru'l-ʿArabî fi'l-ʿIrâḳ ve bilâdi'l-ʿAcem fi'l-ʿaṣri's-Selcûḳī, Beyrut 1405/1985, s. 64, 67, 72, 74, 121, 188, 244; Abdülkerim Özaydın, Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118), Ankara 1990, s. 149-150; Ali Sevim - Erdoğan Merçil, Selçuklu Devletleri Tarihi: Siyaset, Teşkilât ve Kültür, Ankara 1995, s. 231-241; M. Th. Houtsma, “Mahmûd”, İA, VII, 170-171.

Abdülkerim Özaydın

MAHMÛD NÂSIRÜDDİN

(محمود ناصر الدين)

(ö. 664/1266)

Delhi sultanı (1246-1266).

Babası Delhi Sultanlığı'nın kurucusu İltutmış (Firişte, I, 70-71), annesi Kutbüddin Aybeg'in kızıdır. Minhâc-i Sirâc el-Cûzcânî (Ṭabaḳāt-i Nâṣırî, I, 471-472) onun Sultan İltutmış'ın torunu olduğunu söylerse de bu doğru değildir. İltutmış'ın ölümü üzerine Mahmûd Nâsırüddin diğer şehzadelerle birlikte hapse atıldı, annesi de İltutmış'ın Türk kumandanlarından Kutluğ Han ile evlendirildi. 1242 yılında Sultan Muizzüddin Behram Şah tahttan uzaklaştırılıp

öldürülünce asilzadeler üç şehzadeyi Mahmûd Nâsırüddin, Alâeddin ve Celâleddin'i, Kasrısepîd Hapishanesi'nden alarak Kasrıfîrûzî'nin kabul salonuna getirdiler. Burada yapılan müzakerelerin ardından Alâeddin'i Mes'ûd Şah unvanıyla tahta geçirmeye karar verdiler. Diğer iki şehzade tekrar hapse gönderildi. İki yıl sonra Türk soylularının baskısıyla Sultan Alâeddin Mes'ûd Şah, amcaları Mahmûd Nâsırüddin ve Celâleddin'i serbest bırakıp kendilerine Behrâiç (Bahraiç) ve Kannevc bölgelerinin idaresini verdi.

Türk soyluları, Sultan Alâeddin'e karşı Mahmûd Nâsırüddin ve Kutluğ Han ile gizli bir ittifak yaptılar. Alâeddin Mes'ûd Şah'ın öldürülmesi üzerine annesiyle beraber gizlice Behrâiç'ten Delhi'ye gelen Mahmûd Nâsırüddin sultan ilân edilince (23 Muharrem 644 / 10 Haziran 1246) Kutluğ Han ve Melik Bahâeddin Balaban sarayda iktidarı ele geçirdiler. Daha sonra Melik Bahâeddin Balaban kızını sultanla evlendirerek onunla ilişkisini sağlamlaştırdı. Uluğ Han unvanını alan Balaban önemli bir makam olan nâib-i memleket dairesinin başına geçti.

İdare kabiliyeti olmayan Sultan Mahmûd Nâsıruddin, Kutluğ Han ve Melik

Bahâeddin Balaban tarafından kukla gibi kullanıldı. Küçük kardeşi Seyfeddin Aybeg, Kişlu Han unvanıyla emîr-i hâcib tayin edildi. Yeğenlerinden Şîr Han Sungur, Lahor ve Bhatinda valiliğine getirildi. Şehzade Celâleddin'in Kannevc'den alınarak hareketlerinin daha kolay takip edilebileceği Bedâûn'a nakledilmesi de Kutluğ Han ile Balaban arasındaki iş birliğinin sonucunda olmuştur. Celâleddin, kendisi aleyhindeki entrikaların farkına varınca Karakorum'a geçerek Moğol İmparatoru Mengü Han'dan yardım talep etti. Mengü Han, Horasan'daki Moğol noyanlarına emir verip ona yardım etmelerini istedi. Celâleddin, Moğol yardımıyla Lahor ve Jallundhar bölgelerini ele geçirdi ve bu bölgelerde bir Moğol vasalı olarak hüküm sürdü.

Kutluğ Han ile Bahâeddin Balaban arasında ortaya çıkan rekabet Türk kumandanlarının üstünlüklerine büyük darbe indirdi. Bu iki grubun liderleri Türk olmayan asilzadeleri taraflarına çekmek için mücadele verdiler. Kutluğ Han, Hintli reisler arasında iyi bir intiba oluşturdu ve rakiplerine karşı destek sağladı. Ancak büyük bir politikacı olan Bahâeddin Balaban, Kutluğ Han'ı saf dışı bırakarak Karakorum'dan dönen Şîr Han Sungur vasıtasıyla Nagavr'da Sultan Celâleddin ile ittifak kurdu. Ayrıca Delhi'de destekçileri bulunmaktaydı. Balaban, çeşitli yerlerden alacağı destekten emin olarak Sultan Celâleddin ve diğer Türk asilzadeleriyle birleşeceği Hânsî'ye doğru hareket etti. Bunun üzerine Kutluğ Han da isyancılarla savaşmak üzere Sultan Mahmûd Nâsırüddin ile birlikte Delhi'den ayrıldı (Ramazan 652 / Ekim 1254). İki ordu birbirine yaklaştığında sultanın ordusunda yer alan ve Bahâeddin Balaban ile anlaşmış bulunan asilzadeler sultanı rakip tarafın gücü konusunda korkutarak uzlaşmaya ikna ettiler. Harem ağası İmâdüddin Reyhân saraydan çıkarılıp önce Behrâiç'e, ardından Bedâûn'a sürüldü. Celâleddin Lahor'a dönerken Bahâeddin Balaban da nâib-i memleket görevini tekrar üstlendi. Mahmûd Nâsırüddin ile Balaban Ocak 1255'te barışıp birlikte Delhi'ye döndüler. Çok geçmeden İmâdüddin Reyhân'ın Kutluğ Han ile iş birliği yaptığı anlaşıldı ve yakalanıp öldürüldü. Sultan Mahmûd ile Balaban daha sonra Kutluğ Han'ın üzerine yürüdüler. Kutluğ Han 1257'de Uç Valisi Kişlu Han'a sığındı. Balaban onları te'dip için yola çıkınca âsiler Pencap'taki bir Moğol ordusuna katıldılar (1259).

Sultan Nâsırüddin Mahmûd'un yetkileri Uluğ Hân-ı A'zâm unvanını alan

Bahâeddin Balaban tarafından kısıtlanarak Delhi'de bir kukla durumuna düşürüldü. Otoritesi başşehrin dışına taşan Uluğ Han Balaban ise Katehar, Düâb ve Mevat bölgelerindeki isyancıları yenilgiye uğratarak itaate zorladı. Bütün eyaletlerin kontrolünü eline geçirdi; Mültan ve Lahor'un Moğol vasallarıyla ilişki kurdu. Bu dönemde Cengiz Han'ın torunları arasındaki iç savaş yüzünden Moğol imparatorluğu parçalanmış durumdaydı. Bundan faydalanmak isteyen Balaban, Pencap (Salt Range) ve Peşâver vadisinde bir Moğol vasalı olan Sultan Muhammed Karluğ'un yardımıyla Hülâgû ile ittifak yaptı. Ancak bu ittifak Mültan ve Lahor'daki Moğol vasalları arasında güven bunalımına yol açtı ve bunlar savunmalarında kayıtsız kalmaya başladılar. Bunun üzerine her ikisi de ortadan kaldırıldı. Mültan, Uç ve Lahor tekrar sultanlığa bağlandı. Uluğ Han Balaban'a olan yakınlığı sebebiyle hainlik yapmasından şüphe edilen Sultan Muhammed Karluğ Moğollar tarafından öldürüldü, toprakları da Hülâgû'nun idaresine verildi.

Uluğ Hân-ı A'zâm'ın başarıları sultanın tahtını ele geçirmesini kolaylaştırdı. Aktif hayattan tamamen çekilen Sultan Mahmûd Nâsırüddin huzur ve sükûnu ibadette ve özellikle mushaf istinsahında buldu. Oğulları esrarlı bir şekilde ortadan kaldırıldı; kendisi de 664 (1266) yılında öldü. Uluğ Hân-ı A'zâm kendisini Gıyâseddin unvanıyla Delhi sultanı ilân etti. Mahmûd Nâsırüddin'in Uluğ Han tarafından zehirlenerek öldürüldüğü de söylenir.

BİBLİYOGRAFYA

Cûzcânî, Ṭabaḳāt-i Nâṣırî (nşr. Abdülhay Habîbî), Kabil 1963-64, I, 471-496; II, 59-88; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu't-tevârîḫ, British Library, Add., nr. 728, vr. 385b; Berenî, Târîḫ-i Fîrûz Şâhî (nşr. Seyyid Ahmed Han), Kalküta 1862, s. 25-26; İbn Battûta, The Travels of Ibn Battuta (trc. S. H. Gibb), Cambridge 1971, III, 632-633; İsâmî, Fütûḥu's-Selâṭîn (nşr. A. S. Uşa), Madras 1948, s. 161-163; Firişte, Gülşen-i İbrâhîmî, Leknev 1281, I, 70-71; Yahyâ b. Ahmed es-Sirhindî, Târîḫ-i Mübârek Şâhî (nşr. M. Hidâyet Hüseyin), Kalküta 1931, s. 34-39; Feyzullah b. Zeynelâbidîn Binbânî, Târîḫ-i Ṣadr-ı Cihân (nşr. İktidâr Hüseyin Sıddîkī),

Aligarh 1988, s. 15-16; P. Saran, "Politics and Personalities in the Reign of Naṣīr al-Dīn Maḥmūd, the Slave", Studies in Medieval Indian History, Aligarh 1956; CHIn., V, bk. İndeks; Iktidar Huseyin Siddiqui, Perso-Arabic Sources on the Life and Conditions in the Sultanate of Delhi, New Delhi 1994; a.mlf., "The Qarlugh Kingdom in the North-Western India During the Thirteenth Century", IC, LIV/2 (1980), s. 75-90; T. W. Haig, "Mahmud", İA, VII, 154; Mohibbul-Hasan, "Maḥmūd", EI² (İng.), VI, 47-48.

Iqtıdar Husaın Sıddıquı

MAHMÛD NÂSIRÜDDİN

(محمود ناصر الدين)

(ö. 815/1412)

Tuğluklu hânedanının son Delhi sultanı (1393-1412).

Delhi Sultanı Fîrûz Şah Tuğluk’un oğlu Muhammed Şah’ın en küçük oğludur. 1393’te bir buçuk ay kadar sultanlık yapan ağabeyi İskender Şah’tan sonra Delhi tahtına geçti. Ancak muhtemelen yaşı küçük olduğundan kumandanlar bunu kabullenmeye yanaşmayıp kendi iktâlarına dönmek istedilerse de Vezir Hâce-i Cihân onları Mahmûd Şah’a biat etmeye ikna etti. Bu arada durumdan yararlanmak isteyen bazı toprak sahipleri vergilerini göndermeyerek özellikle doğu eyaletlerinde karışıklıklar çıkardılar. Genç sultan adına yönetime el koyan Vezir Hâce-i Cihân, “sultânü’ş-Şark” unvanıyla kendisini Kannevc’den Bihâr’a kadar uzanan bütün doğu topraklarının valisi ilân etti. Delhi’den ayrılıp Jaunpûr’a giden Hâce-i Cihân, kısa zamanda bölgedeki âsi toprak sahiplerini itaat altına alarak asayişi sağladı. Her ne kadar bu gelişmelerle

Jaunpûr Sultanlığı’nın temelleri atıldıysa da Hâce-i Cihân bağımsızlığını ilân etmedi.

Hâce-i Cihân’ın Delhi’den ayrılışından sonra buradaki eşraf ve kumandanlar Saâdet Han ve Mukarreb Han önderliğinde iki kısma ayrılarak genç sultanı kendi etki alanlarına almak için aralarında mücadeleye başladılar. Saâdet Han bir müddet sonra Sultan Fîrûz Şah’ın diğer torunu Nusret Han’ı Mevat’tan çağırıp Fîrûzâbâd’da Nâsırüddin Şah unvanıyla sultan ilân etti. Bunun üzerine karşıt gruplar arasında üç yıl kadar süren bir savaş başladı. Huzur ve asayişin tamamen ortadan kalktığı bu ortam aynı zamanda Timur’a Hindistan’ı işgal etmek için uygun bir fırsat hazırladı.

799’da (1397) Timur’un torunu Pîr Muhammed güçlü bir orduyla önce Uç Kalesi’ni aldı, ardından Mültan’ı kuşattı; altı ay kadar direnen Mültan

hâkimi Sarang Han Lûdî sonunda teslim oldu. Delhi'de ise rakiplerini saf dışı bırakan Sarang Han'ın kardeşi İkbal Mallu Han, Sultan Mahmûd'u kontrolü altına almıştı. Bu sırada Hindistan'a giren Timur Mültan'a gelmiş ve Delhi'ye yönelmişti (800/1398). Sultan Mahmûd ve İkbal Mallu Han, Timur güçlerini durdurmak için bir ordu hazırladılarsa da ilk çarpışmada mağlûp olarak Delhi'ye döndüler ve aynı günün gecesinde kendilerini kurtarmak için farklı yönlere doğru uzaklaştılar. Bunun üzerine Delhi halkı Timur'a teslim oldu. Burada kalmayan Timur, Delhi'den Lahor'a doğru bütün bölgeyi tahrip ederek yağmalattı. Özellikle Delhi tam bir hayalet şehir haline geldi ve açıkta kalan ölüler yüzünden salgın hastalıklar baş gösterdi.

Timur'un Hindistan'dan ayrılışından sonra İkbal Mallu Han, Delhi'de bulunan Nusret Han'ı saf dışı bırakarak duruma yeniden hâkim oldu ve Mahmûd'u Delhi'ye çağırıp tahtı ona teslim etti. 804'te (1402) İkbal Mallu Han ve Sultan Mahmûd, Jaunpûr'da bağımsızlığını ilân eden Şarkî Sultanlığı'nın başında bulunan İbrâhim Şah'a karşı bir sefer düzenlediler. Bu sırada Mallu'nun etkisinden kurtulmak isteyen Mahmûd ava çıkma bahanesiyle Şarkî Sultanı İbrâhim'in yanına geldi. Ancak umduğunu bulamayınca Kannevc'e yönelerek buranın valisi Melikzâde Herevî'nin yardımıyla şehre hâkim oldu. Sultan Fîrûz Şah'ın torunu olarak bölgenin eşrafı ve halkı tarafından büyük saygı gören Mahmûd Şah, kendisine katılan kumandanları ve askerleriyle Kannevc'i Sultan İbrâhim ve İkbal Mallu'ya karşı korumaya muvaffak oldu.

1406'da İkbal Mallu Han, Timur'un Mültan valisi olarak bıraktığı Hızır Han karşısında mağlûp olunca Delhi halkı Mahmûd Şah'ı yeniden davet etti. Delhi'ye gelen Mahmûd Şah büyük sevinç gösterileri arasında şehre girdi ve duruma hâkim oldu. İkbal Mallu Han'ın çevresindekiler de dahil olmak üzere bütün eski kumandanlarına çeşitli unvanlar vererek onların bulundukları vilâyetlerde serbestçe hüküm sürmelerine müsaade eden Mahmûd Şah, böylece sembolik de olsa Delhi Sultanlığı'nın bütünlüğünü korumak istedi. Fakat gerçekte bu bölgelerde Gucerât, Mâlvâ, Jaunpûr gibi bağımsız sultanlıklar oluşmaya başlamıştı. Sultan Mahmûd'a bağlı eşraf ve kumandanların bir kısmı, sultanın bu durumu önleme gücünden yoksun olduğunu görünce zamanla bu bağımsız sultanlıkların hizmetine girdi. Mahmûd'un 815'te (1412) vefatı üzerine Devlet Han Lûdî onun adına Delhi

ve çevresinde 817 (1414) yılına kadar hüküm sürdüyse de Hızır Han Mültan'dan gelip Delhi'yi ele geçirdi. Ancak Hızır Han, Seyyidler hânedanının temelini atmış olsa da bağımsızlığını ilân etmeyip Mahmûd Şah adına sikke bastırmaya devam etti. Bu durum Fîrûz Şah ve hânedanının Hindistan'da ne kadar saygın olduğunu göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Bîhamed Hânî, Târîẖ-i Muḥammedî, British Library, Or. nr. 137, vr. 443a-b; Şerefeddin Ali Yezdî, Ẓafername (nşr. Muhammed İlahâbâd), Kalküta 1888, I, 77-78; Yahyâ b. Ahmed es-Sirhindî, Târîẖ-i Mübârek Şâhî (nşr. M. Hidâyet Hüseyin), Kalküta 1931, s. 156-181; H. N. Wright, The Coinage and Metrology of the Sulṭāns of Delhi, Delhi 1936, s. 23; Yusuf Hikmet Bayur, Hindistan Tarihi, Ankara 1946, I, 332, 334, 387, 392; Iqtidar Huseyin Siddiqui, "Theorotical Positions of the Sultans of Delhi in Relation to the Rulers of Provincial Kingdoms in Northern India During the 15th and 16th Centuries", Essays in Indian History and Culture (ed. Y. Krishan), New Delhi 1986, s. 180-193; Mohibbul Hasan, "Maḥmūd II", EI² (İng.), VI, 49-50; N. R. Farooqi, "Delhi Sultanlığı", DİA, IX, 130.

Iqtıdar Husaın Sıddıquı

MAHMUD NEDİM PAŞA

(1818-1883)

Osmanlı sadrazamı.

İstanbul'da doğdu. Babası Bağdat Valisi Gürcü Mehmed Necib Paşa'dır. Eğitimini tamamlamasının ardından 1831'de Sadâret Mektûbî Kalemi'ne girdi. Bir ara Serasker Bursalı Said Paşa'ya divan kâtipliği yaptı. Bir yıl süreyle Bağdat'ta babasının yanında kaldıktan sonra sadâret mektupçu muavini oldu ve Şubat 1841'de Âmedî Kalemi'ne geçti. Dönemin meşhur devlet adamlarından Mustafa Reşid Paşa'nın dikkatini çekti ve onun ilk sadâretinde ûlâ sınıf-ı sânî rütbesiyle sadâret mektupçuluğuna getirildi (Mart 1847). Haziran 1849'da vekâleten ve ardından asaleten âmedîliğe tayin edildi. 1853'te Dîvân-ı Hümâyun beylikçiliğine, 23 Mart 1854'te bâlâ rütbesiyle sadâret ve üç ay sonra 26 Haziranda Hariciye müsteşarlığına getirildi. Kırım savaşı esnasında on altı gün Ömer Lutfi Paşa'nın maiyetinde Bulgaristan'da bulundu. 25 Şubat 1855'te yine Reşid Paşa'nın himmetiyle vezâret rütbesi verilerek Sayda valisi oldu. 14 Aralık 1855'te Şam ve Eylül 1857'de İzmir valiliği, Mart 1858'de Meclisi Tanzîmat üyeliği ve mayısta Hariciye Nâzırı Fuad Paşa Paris'e gidince dil bilmemesine rağmen Hariciye nâzır vekilliği görevlerinde bulundu. 30 Ağustos 1858'de Ticaret nâzırı olduysa da Aralık 1859'da azledildi. 9 Temmuz 1860'ta kendi isteği üzerine Trablusgarp valiliğine gönderildi. Âlî Paşa'ya muhalif olan Yeni Osmanlılar Cemiyeti ile irtibatı ortaya çıkınca kendisini affettirmek için İstanbul'a gelerek paşayı ikna etti. Yedi yıl görev yaptığı yere tekrar dönmek istemediği için affını istedi ve 18 Haziran 1867'de Meclisi Vâlâ üyeliğine getirildi.

Bundan sonra hızlı bir görev değişikliği süreci başladı. 24 Ağustos 1867'de Deâvî Nezâreti'ne, 6 Mart 1868'de ikinci defa olmak üzere sadâret müsteşarlığına ve bir hafta sonra da (14 Mart) padişahın re'sen iradesiyle Hakkı Paşa'nın ölümüyle boşalan Bahriye nâzırlığına tayin edildi. Maaşını arttırma talebi Âlî Paşa tarafından kabul görmedi; bunun üzerine doğrudan saraya başvurdu ve paşa ile araları tekrar bozuldu. Âlî Paşa'nın gittikçe

ağırlaşan hastalığının uzaması sebebiyle sarayla olan irtibatı daha da güçlendi.

Âlî Paşa'nın ölümü üzerine ve padişahla kurduğu irtibat sayesinde 22 Cemâziyelâhir 1288'de (8 Eylül 1871) sadrazam oldu. Âlî Paşa'nın aksine padişahın istek ve arzularına uygun davrandı. İktidara gelir gelmez merkez ve taşra bürokrasisinde büyük bir operasyon başlattı; Tanzimatçı devlet adamlarını görevden uzaklaştırdı. Âdeta tevcihat usulünü andırır bir şekilde valileri bir yerden diğerine tayin etti. Âlî Paşa'nın adamları olan Şirvânîzâde Mehmed Rüşdü Paşa, Serasker Hüseyin Avni Paşa, İşkodra Valisi İsmâil Paşa, Zaptiye Nâzırı Hüsnü Paşa, Mâbeyin Başkâtibi Emin Bey ve diğer rakiplerinin her birini

ülkenin bir tarafına sürdü. Reformcuların yoğunlaştığı Şûrâ-yı Devlet'in daire sayısını üçe indirdi ve üye sayısını azalttı. Merkez ve taşra bürokrasisinde büyük değişiklikler yaptı. Bazı vilâyetleri küçülterek yeni vilâyetler teşkil etti; ayrıca tahsisatlarını azalttı.

Maliyeyi düzeltmek adına devlet dairelerini ıslah ve tasarruf amacıyla Bâbıâli'de Tensîkat ve Tasarrufat Komisyonu'nu kurarak pek çok görevliyi açığa aldı; ayrıca 100 kuruşun üzerindeki maaşların % 5'ine hazine adına el koydu. Taşra evkaf müdürlüklerini kaldırdı. İşten çıkarılanların şikâyetleri neticesinde bunların durumlarını görüşmek üzere ayrı bir komisyon oluşturdu. Bir ara Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti'ni lağvederek görevlerinin bir kısmını şeyhülislâmlığa, bir bölümünü de Maliye Nezâreti'ne aktardı. Maliye Nezâreti'nin üstlendiği görevler nezârete bağlı olarak kurulan Evkaf Maliyesi Dairesi Müsteşarlığı vasıtasıyla yürütülmeye başlandı. Mahallî meseleler hakkında Bâbıâli'yi bilgilendirmek üzere vilâyetlere jurnal memurları gönderdi. Bir yandan askerî ve diğer harcamalardan yapılan tasarruflarla denk bütçenin gerçekleştirildiği kamuoyuna ilân edilirken bir yandan da memurların maaşları aylarca ödenemedi ve yeni borçlanmalara gidildi.

Bu dönemde vilâyetlerdeki zaptiyelerin nizamında ve tersanede bazı düzenlemeler yapıldı. Ayrıca daha önce hazırlanan ve Âlî Paşa tarafından geciktirilen müstakil Bulgar Eksarhlığı kurulması konusundaki berat verildi. Rumeli demiryolu imtiyazı devletin aleyhinde maddeler taşıdığı

iddiasıyla feshedilerek Baron Hirsch ile yeni bir anlaşma yapıldı. Hirsch, bu anlaşmayla pek çok yükümlülükten kurtulduğu gibi birçok yeni avantajlar elde etti. Mahmud Nedim'in anlaşma karşılığında Hirsch'ten yüz binlerce lira rüşvet aldığı yönünde ciddi iddialar mevcuttur.

Mahmud Nedim Paşa, Sultan Abdülaziz'in de desteğiyle dış siyasette Tanzimatçılar'ın izlediği Avrupa eksenli politikadan ayrılarak Rus yörüngesine girdi. Akıl hocası Rusya'nın İstanbul'daki sefiri Ignatiyev'di. Rus tesiri o kadar yaygın bir konum kazandı ki paşa halk arasında Nedimov olarak anılır oldu. Rus yanlısı politikalarına duyulan tepki padişaha kadar uzanmış, ayrıca Avrupa kamuoyu da Osmanlı Devleti aleyhine dönmüştü.

Artan tepkiler üzerine Mahmud Nedim Paşa'yı daha fazla sahiplenemeyeceğini anlayan Sultan Abdülaziz, 25 Cemâziyelevvel 1289'da (31 Temmuz 1872) onu azlederek yerine Midhat Paşa'yı tayin etti. Kendisine 20.000 kuruş mâzuliyet maaşı bağlandı. Gazetelerde hakkında olumsuz haberler çıktı ve Bebek'teki yalısının önünde gösteriler yapıldı. Yaklaşık on bir ay süren sadâreti süresince beş serasker, dört bahriye, dört adliye, beş maliye nâzırı ve altı tophane müşiriyle çalışmış olması memurların statüsüyle ne kadar oynadığını açıkça ortaya koymaktadır.

Padişah, Mahmud Nedim Paşa'yı Haziran 1873'te Midhat Paşa'nın etkisiyle Kastamonu valiliğine gönderdiyse de Temmuz ortalarında azletti ve beş gün sonra da yargılamaksızın Trabzon'a sürgüne gönderdi. Buradaki ikameti kısa sürdü ve 15 Ekim 1873'te Adana valiliğine getirildi. Ancak 31 Mart 1875'te azledildi ve İstanbul'a geldi. 20 Ağustos 1875'te Şûrâ-yı Devlet başkanlığına tayin edildi. Bu sırada bir türlü çözüm bulunamayan Hersek isyanını kısa sürede çözebileceğini belirtmesi üzerine beş gün sonra (24 Receb 1292 / 26 Ağustos 1875) Ahmed Esad Paşa'nın yerine ikinci defa sadrazamlığa getirildi.

Hersek isyanını Rusya'nın yardımıyla çözebileceğini düşünüyordu. Bu sebeple önceliği 1875 bütçesindeki 5 milyon liralık açığı kapamaya ve malî buhranı çözmeye verdi. Yeni kaynak bulmak amacıyla İgnatiyev'in etkisiyle bir plan hazırladı. Buna göre devletin düzenli borçlarının faiz ve ana parası için ödemesi gereken yıllık toplam 14 milyonun yarısı ödenecek, diğer yarısının 5 milyonu ile bütçe açığı kapatılacak ve 2 milyonuyla da ordunun

giderleri finanse edilecekti. Beş yıl süreyle borç ve faizlerin yarısının nakit, yarısının da % 5 faizli bir senetle ödenmesi esası 6 Ekim 1875 tarihli bir hükümet kararıyla kabul edildi. Karar, tahvil fiyatlarında hızlı bir düşüşe sebep olduğu gibi içte ve dışta büyük tepkiler doğurarak Avrupa kamuoyunu Osmanlı aleyhine çevirdi.

Bu arada Hersek'teki isyan Bosna'ya sıçradı. İgnatiyev'in yanlış yönlendirmelerine kendisini iyice kaptıran Mahmud Nedim Paşa bu konuda zararlı sonuçlar doğurabilecek Andrassy notasını kabul etti. Ardından da Bulgarlar'ın bir kısmı harekete geçti. Bu isyanın elebaşılarının yakalanmasına rağmen İgnatiyev'in devreye girmesiyle serbest bırakıldılar; ayrıca onları yakalayan mahallî memurların görev yeri değiştirildi. Bu durum ve bölgeye yeni asker sevkedilmemesi âsileri daha da cesaretlendirdi ve 1876'da ihtilâl çıktı. Fransa ve Almanya konsoloslarının ölümüyle sonuçlanan Selânik olayı da devletin durumunu iyice zora soktu. Mahmud Nedim Paşa'yı sadâretten uzaklaştırmak ve iktidarı ele geçirmek isteyen Midhat Paşa ve Hüseyin Avni Paşa'nın da etkisiyle İstanbul'daki medrese talebeleri ayaklandı. Göstericiler şeyhülislâm ve sadrazamın azlini istiyordu. Gösterilerin devam etmesi ve kalabalığın artması üzerine 11 Mayıs 1876'da Mahmud Nedim Paşa sadâretten azledildi. İkinci sadâretinde yine Ignatiyev'in etkisiyle nahiye sistemini, 200 hâne bir nahiye sayılacak ve nahiye müdürlüğü nüfus çoğunluğunu teşkil eden cemaatte bulunacak şekilde yeniden düzenledi. Böylece özellikle Rumeli'deki pek çok nahiye müdürlüğü hıristiyanlara geçmekteydi. Ayrıca bu dönemde matbuat üzerinde ciddi bir baskı oluşturuldu.

5 Haziran 1876'da kendi isteğiyle önce Çeşme'ye, ardından Sakız'a gönderildi. II. Abdülhamid'in tahta geçmesinden sonra affını istemesi üzerine Musul valiliğine tayin edildiyse de hemen İstanbul'a çağrıldı. Said Paşa'nın ilk sadâretinde 19 Ekim 1879'da Dahiliye nâzırlığına getirildi. Hastalığı yüzünden nezâretin işlerinin aksaması üzerine 28 Şubat 1883'te 15.000 kuruş maaşla görevinden ayrıldı. 7 Receb 1300'de (14 Mayıs 1883) vefat etti. Türbesi Cağaloğlu'ndadır.

Zeki, şair, kitâbete ve Bâbıâli'nin yazışma usullerine vâkıf bir insandı. Kendisini tanıyanlar vehimli, dönek, sebatsız, fesatçı ve rüşvetçi bir kişiliğe sahip

olduğunu belirtirler. Görevde olduğu dönemlerde Sultan Abdülaziz'in zengin hediyelerine mazhar oldu. Hikâye-i Melik-i Muzaffer ile (İstanbul 1283), Osmanlı Devleti'nin güç kaybetmesinin sebepleri, devlet idaresi ve Tanzimat hakkında görüşlerinin yer aldığı Âyîne-i Devlet ve uzun bir otobiyografik şiiri içeren Hasbihal adlı eserleri ikisi bir arada Âyîne ve Hasbihal (İstanbul 1327) adıyla basılmıştır. Bunların dışında Ahmed Midhat Efendi'nin Üss-i İnkılâb adlı eserinde kendisi hakkında yaptığı suçlamalara karşı yazdığı Reddiye isimli eseriyle şiirlerinin bir bölümü yayımlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Mir'ât-ı Hakîkat (Miroğlu), tür.yer.; Cevdet, Ma'rûzât, tür.yer.; a.mlf., Tezâkir, I-IV, tür.yer.; Lutfî, Târih, XI, 82, 87, 88; XIII, tür.yer.; XIV, 24-25, 28-29, 51, 60, 68; XV, 48, 52, 57, 61, 65, 76; Mehmed Memduh [Paşa], Esvât-ı Sudûr, İzmir 1328, s. 22-28; Sicill-i Osmânî, IV, 336-337; Mehmed Zeki Pakalın, Mahmud Nedim Paşa, İstanbul 1940; İbnülemin, Son Sadrıazamlar (İstanbul 1940), İstanbul 1982, I, 259-314; Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi, Ankara 1947-62 → Ankara 1983, VII, tür.yer.; Mufassal Osmanlı Tarihi, İstanbul 1963, VI, tür.yer.; S. J. Shaw - E. K. Shaw, Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye (trc. Mehmet Harmancı), İstanbul 1983, II, 194-206; Vahdettin Engin, Rumeli Demiryolları, İstanbul 1993, s. 56, 80, 83-91, 108, 177; Şerif Mardin, Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, İstanbul 1996, s. 74-77, 80-81, 88, 261; R. H. Davison, Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform (trc. Osman Akınhay), İstanbul 1997, II, tür.yer.; a.mlf., "Maḥmūd Nedīm Pas̲h̲a", EI² (İng.), VI, 68-69; Butrus Abu Manneh, "The Sultan and the Bureaucracy: The Anti-Tanzimat Concepts of Grand Vizier Mahmud Nedim Paşa", Studies on Islam and the Otoman Empire in the 19th Century (1826-1876), İstanbul 2001, s. 161-180; Ziyad Ebüzziya, "Ali Efendi, Basiretçi", DİA, II, 388.

Ali Akyıldız

MAHMUD PAŞA

(ö. 878/1474)

Osmanlı vezîriâzamı.

Menşei hakkında Osmanlı ve Bizans kaynaklarında çeşitli rivayetler yer alır. XVI. yüzyıl tezkirelerinde onun Sırbistan'da Alacahisarlı olduğu bildirilirse de bu bilginin doğruluğu şüphelidir. Bizans kaynaklarının bir kısmında Rum, bir kısmında Sırp ve Bulgar asıllı olduğu belirtilir. Menâkıbnâme'sinde babasının kasap, kendisinin rahip olduğundan söz edilir. Ancak burada tanımlanan şahıs genellikle kendisiyle karıştırılan Kasabzâde Mahmud Bey'dir. Babasının Novo Brdo'dan Michael Angelus olduğu ve ailenin Teselya'nın Sırp despotlarından Angeliler'e mensup bulunduğu üzerinde durulur. Kendisine ait 1463 tarihli bir pençede adı Mahmûd İbn Abdülhay şeklinde geçer. Kardeşi Michael Angelovic, Sırp despotunun önde gelen adamlarından biri olarak kaynaklarda zikredilir. Ayrıca Trabzon Rum İmparatoru David'in başmâbeyincisi, filozof Georgios Amiroutzes ile teyze çocukları olduğu bilinmektedir. Saraya ne zaman ve nasıl getirildiği konusunda kesin bir bilgi yoksa da bazı kaynaklarda, annesiyle birlikte memleketi olan Novo Brdo'dan Semendire'ye giderken Osmanlı beylerinden Mehmed Ağa tarafından esir alındığı ve bunun da 1427 yılı dolayında meydana geldiği belirtilir. Buradan hareketle Mehmed Ağa'nın himayesinde eğitim aldığı ve saraya sunulduğu ifade edilir.

Edirne Sarayı'nda bir süre tahsil ve terbiye gördükten sonra II. Mehmed'in tahta çıkışının ardından ocak ağalığı rütbesine nâil oldu ve İstanbul kuşatması sırasında padişahın yanında bulundu. Kuşatmada Anadolu Beylerbeyi İshak Paşa ile birlikte surların Edirnekapı bölgesinden Yedikule'ye uzanan kesiminde görev aldı. Onun fetih esnasında hangi vazifede olduğu bilinmemektedir. Muhtemelen 858'de (1454) Zağanos Mehmed Paşa'nın azledilmesinden sonra vezirlik makamına getirilmiştir. 1455'te Dukas, Midilli hâkiminin haraç teslimatı dolayısıyla İstanbul'a gittiğinde görüştüğü Mahmud Paşa'yı vezir unvanıyla anar. 860'ta (1456) Belgrad kuşatması sırasında şehid düşen Dayı Karaca Bey'in yerine Rumeli

beylerbeyiliğini de üstlenen Mahmud Paşa bu arada vezîriâzam oldu. Her iki görevi de bir arada yürütmeye başladı. 862'de (1458) Sırp meselesinin halledilmesiyle görevlendirildi. Kendi parasıyla techiz ettiği Rumeli askerine Anadolu askerini ve padişahın yolladığı 1000 yeniçeriyi katarak Sırbistan harekâtına girişti. Reseva ve Kuruca gibi kaleleri aldı. Semendire'yi ele geçiremediyse de Ostrovice ve Rudnik'i zaptetti, Güvercinlik (Golubac) Kalesi'ni alıp (Ramazan 862 / Temmuz 1458) Macaristan'a akıncılar gönderdi ve ardından Üsküp'te bulunan padişahın yanına döndü.

Vezîriâzam Mahmud Paşa 864'te (1460) II. Mehmed'in Mora seferine katıldı. Mistra Despotu Demetrius üzerine gönderildi. Despotu teslim olmaya ikna edip ailesiyle birlikte padişahın yanına gönderdi (9 Şâban 864 / 30 Mayıs 1460). Ertesi yıl padişahın Amasra, Sinop ve Trabzon'a yönelik büyük askerî harekâtında görev aldı. Önce emrine verilen filo ile Ceneviz kolonisi olan Amasra'yı baskı altında tuttu, kısa süre sonra burayı teslim aldı. Ardından 100 gemiyle Sinop'un zabtı için görevlendirildi. Gerekli hazırlıkları yapmak üzere önce Edirne'ye gitti, oradan Bursa'da padişahın ordusuna katıldı. Burada iken bir suikasta mâruz kalıp yaralandı. II. Mehmed üç gün onu bekledi, sonra yaralı olduğu halde tahtırevanla alıp gitti. Ankara'ya ulaşıldığında iyileşti ve Sinop üzerine gönderildi. Sinop İsmâil Bey'den barış yoluyla alındı. Oradan padişahla birlikte Trabzon'a hareket etti. Trabzon önlerine gelince İmparator David'i teslim olmaya ikna etti, bunda teyze oğlu olan Georgios Amiroutzes'in aracılığının rolü oldu.

Mahmud Paşa, 866'da (1462) II. Mehmed ile beraber çıktığı Eflak seferinde büyük başarı gösterdikten sonra aynı yılın yaz aylarında Midilli adasının fethiyle görevlendirildi. 100 kadar gemiden oluşan Osmanlı filosu adayı kuşatma altına aldı. Şehir bombardıman edildi ve teslim oldu (24 Zilhicce 866 / 19 Eylül 1462). Dük esir alındı ve adaya bir Osmanlı idarecisi tayin edildi. Ertesi yıl Mahmud Paşa padişahın bizzat çıktığı Bosna seferinde onun yanında bulundu ve Yayça'ya çekilmiş olan Bosna Kralı Stjepan Tomašević'in üzerine gönderildi. Kaleyi kuşatan Mahmud Paşa kralla anlaşma yapıp teslim olmasını sağladı. Fakat padişah bu anlaşmadan hoşlanmadı ve kendisine danışılmadan yapılan anlaşmadan dolayı Mahmud Paşa'ya kızdı. Ardından onu Mora'ya yolladı. Germehisar'a yürüyüp burayı Venedikliler'den alan Mahmud Paşa, Venedikliler'in Midilli'yi kuşatma

altına aldıkları haberinin ulaşması üzerine 110 gemiyle adaya hareket etti. Venedikliler kuşatmayı kaldırıp Eğriboz'a çekildiler.

Bu arada 1463 Aralık ayında Macarlar'ın ele geçirdiği Yayça'yı geri almak için kuşatan, ancak Macar kralının karşı harekâtı üzerine Sofya'ya çekilen II. Mehmed, Midilli'den dönen Mahmud Paşa'yı Macar seferine gönderdi. Mahmud Paşa Bosna'ya girdi ve 868 (1464) kışında Macarlar'ın faaliyetlerini önledi. 869'da (1465) Venedikliler'le müzakerelere girişti, görüşmeleri 870 (1466) yılında da sürdürdü. Ertesi yıl Arnavutluk seferine katıldı. 872'de (1467-68) II. Mehmed ile birlikte Karaman üzerine yürüdü. Konya ve Gevele Kalesi ele geçirildi. İçel bölgesine çekilen Karaman beyi Pîr Ahmed'i takip ettiyse de onu yakalayamadı. Rakibi olduğu anlaşılan Rum Mehmed Paşa bu husustaki ihmalini öne sürerek paşayı suçladı.

Padişah, Mahmud Paşa'ya karşı olan kızgınlığını bir süre için dizginleyerek ona Karaman'dan İstanbul'a yapılacak göçleri düzenleme görevi verdi. Fakat bu faaliyet sırasında bir kısım kimseleri yerinde bırakması, hakkındaki dedikoduların çoğalmasına yol açtı. Görevi Rum Mehmed Paşa'ya verilerek hem vezîriâzamlıktan hem de Rumeli beylerbeyiliği vazifesinden alındı.

Bir süre Hasköy'deki çiftliğine çekilen Mahmud Paşa çok geçmeden Gelibolu sancak beyliğine ve donanma kaptanlığına getirildi (873-874/1469-1470). 5 Zilhicce 874'te (5 Haziran 1470) fethiyle görevlendirildiği Eğriboz üzerine hareket etti. İşkiros (Skyros) adasını alıp Eğriboz'a geldi ve adanın merkezini denizden kuşattı. Bu arada padişah da karadan hareket ederek Eğriboz önlerine ulaşmış ve kurulan bir köprü vasıtasıyla adaya geçerek kuşatmaya katılmıştı. Mahmud Paşa kalenin alınmasında büyük başarı gösterdi (12 Zilhicce / 12 Haziran). Akkoyunlu Uzun Hasan'ın Anadolu üzerine yürümesi de dikkate alınarak 876'da (1472) yeniden vezîriâzamlığa getirildi ve padişahla birlikte Anadolu'ya geçti. Uzun Hasan ile yapılan Otlukbeli Meydan Savaşı'nda aldığı tedbirlerle zaferin kazanılmasında (16 Rebîülevvel 878 / 11 Ağustos 1473) pay sahibi olduysa da rakipleri tarafından gözden düşürüldü. Otlukbeli Meydan Savaşı öncesinde baskına uğrayan Rumeli Beylerbeyi Has Murad Paşa'nın mağlûp olup öldürülmesindeki ihmali, savaş sonrası kaçan Akkoyunlu kuvvetlerini takip ettirmemesi gibi bahanelerle görevden alındı.

Yeniden Hasköy'e çiftliğine çekilen Mahmud Paşa, Şehzade Mustafa'nın ölümü üzerine tâziyet için İstanbul'a gelip Fâtih Sultan Mehmed'in huzuruna çıktıysa da soğuk karşılandı. Şehzade Mustafa ile ailevî bir mesele yüzünden arası açık olan Mahmud Paşa'dan şüphelenen padişah rakiplerinin de kışkırtmasıyla onu yakalatıp Yedikule'ye hapsettirdi. Az sonra da idam edildi. Çağdaş kaynaklardan Muâlî'nin eserinde idam sebebi Eflak beyini serbest bırakması, Dulkadıroğlu Şehsuvar Bey'i geri göndermek suretiyle onun düşmanlığına yol açması, Uzun Hasan'ın yenilgisi ardından takip edilmesini engellemesi ve Şehzade Mustafa ile aralarındaki husumet olarak gösterilir (bk. Anhegger, I/1 [1949], s. 158). Ölüm tarihi kitâbesinde 878 (1474) diye kayıtlıdır. Bazı Osmanlı kaynaklarında ise 3 Rebîülevvel 879 (18 Temmuz 1474) veya 3 Rebîülâhir 879 (17 Ağustos 1474) olarak verilir. İstanbul'da yaptırmış olduğu türbede medfundur.

Mahmud Paşa'nın idamı özelikle ilim ve sanat erbabı arasında büyük üzüntü ile karşılanmıştır. Bu durum onun sanatçıların en büyük hâmisi olma sıfatıyla ilgilidir. Halk tarafından çok sevilen, velâyetine hükmedilen, "velî" sıfatıyla anılan Mahmud Paşa kaynaklara göre hiçbir Osmanlı vezirinde bulunmayan özelliklere sahipti. Eşrefoğlu Rûmî'nin müntesipleri arasında bulunduğu nakledilir. Hurûfîler'e karşı olan tutumu ve padişahın onlara karşı duyduğu ilgiyi önlemesi dönemin şairleri tarafından övülmüştür. Adına birçok eser kaleme alınmıştır. Meselâ Enverî Düstûrnâme'sini, Abdürrahim Karahisârî Vahdetnâme'sini, Şükrullah da Behcetü't-tevârîh adlı eserini ona ithaf etmiştir. Musannifek diye tanınan Alâeddin Ali el-Bistâmî de Tuḥfe-i Maḥmûdiyye adlı Farsça eserini onun adına yazmıştır (Nuruosmaniye Ktp., nr. 3100, II, vr. 315b). Tezkire yazarlarına göre kuvvetli bir şair olan Mahmud Paşa şiirlerinde "Adnî" mahlasını kullanmıştır. Bazı yazarlara göre nesri ve inşası nazmından daha kuvvetlidir. Türkçe ve Farsça şiirleriyle altı adet Farsça mektubunu ihtiva eden bir divanı vardır (İÜ Ktp., TY, nr. 1962). Daha ziyade terbiyevî ve lirik şiirler yazan Mahmud Paşa, örf ve âdetleri aksettiren mısralar yanında darbımesellere de yer vermiştir. İran edebiyatını çok iyi bildiği ve büyük İran şairlerine nazîreler yazdığı anlaşılmaktadır. Çeşitli münşeat mecmualarında mektup örnekleri yer alır (Sarı Abdullah, Münşeât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3333, vr. 45b). Ayrıca sonradan kaleme alındığı anlaşılan ve yaygın olarak okunduğu bilinen Menâkıbnâme'si

mevcuttur (İÜ Ktp., TY, nr. 2425). Menâkıbnâme birkaç defa yayımlanmıştır (bk. bibl.).

Mahmud Paşa'nın birçok hayır eseri yaptırdığı bilinmektedir. Özellikle İstanbul'da onun adıyla anılan semtle şehrin fetihten sonraki ilk eserlerinden olan cami (867/1463), türbe (878/1473-74), hamam (871/1466-67), mahkeme, mektep, medrese (877/1472-73), imaret (867/1463), kütüphane, çeşme, han (Kürkçü Hanı) ve tekke ile 265 dükkândan ibaret çarşı inşa ettirmiştir. Ankara'da yine mescid ve bedesteni ile (bugün Anadolu Medeniyetleri Müzesi) (869-876/1465-1471) bir hanı, Bursa'da kervansarayı (866/1462) ve mescidi, Edirne'de cami (Taşlık Camii 865/1461), Hasköy'de hamam ve medresesi, Sofya'da cuma camisi, sebili, medresesi ve hanı vardır. Bunlara ayrı ayrı vakıflar tanzim etmiştir. Safer 878 (Temmuz 1473) tarihli vakfiyesinde (BA, TD, nr. 251, 109 vd.) İstanbul'daki cami, Edirne'deki hamam vb. eserlerine Çatalca, Silivri ve Kırklareli'de çeşitli köyleri vakfettiği kayıtlıdır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 251, s. 109 vd.; Karamânî Mehmed Paşa, Tevârîhü's-selâtîni'l-Osmâniyye: Millî Tarihimize Dair Eski Bir Vesika (trc. Mükrimin Halil, TTEM içinde), sy. III/80 (1 Mayıs 1340), s. 147; Kritovulos, Târîh-i Sultân Mehmed Hân-ı Sânî (trc. Karolidi, TOEM ilâvesi), İstanbul 1328, s. 48, 76, 152 vd.; Ducas, Historia Byzantina, Bonn 1834, s. 343, 346, 511, 546; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 150, 153, 170; Tursun Bey, Târîh-i Ebu'l-Feth (nşr. Mertol Tulum), İstanbul 1977, tür.yer.; Oruç b. Âdil, Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 72; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, VII. Defter, s. 122, 147, 185, 283, 300, 350; Âşık Çelebi, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 2406, vr. 214b-215a; Latîfî, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 2411, vr. 171a; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 176-177; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1279, I, 465, 479, 511; Enverî, Düstûrnâme, s. 103, 104; Chalkokondyles, l'Histoire de la décadance (trc. B. de Bourbonnois), Paris 1620, I, 229, 246, 252, 274, 278, 526; II, 110, 113 vd.; Gazavât-ı Sultan Murad b. Mehemmed Hân (nşr. Halil İnalcık - Mevlûd Oğuz), Ankara 1978, s. 72-75; Rûhî Târihi (TTK Belgeler, XIV/18

[1992] içinde, tıpkı basımı ile birlikte, nşr. Yaşar Yücel - Halil Erdoğan Cengiz), s. 455-456; Hammer (Atâ Bey), III, 38; Ahvâl-i Mahmûd Paşâ-yı Velî, İstanbul 1289; Fr. Babinger, Mahomet II le conquérant et son temps: 1432-1481 (trc. H. E. Medico), Paris 1954, s. 139, 235, 256, 292; Niyazi Ahmet Banoğlu, Mahmut Paşa Hayatı ve Şehadeti, İstanbul 1970; İlber Ortaylı, "Osmanlı Toplumunda Yönetici Sınıf Hakkında Komuoyunun Oluşumuna Bir Örnek: Menâkıb-ı Mahmud Paşa-i Veli", Tahsin Bekir Balta'ya Armağan, Ankara 1974, s. 459-481; S. Faroqhi, "A Great Foundation in Difficulties or Some Evidence on Economic Contraction in the Ottoman Empire of Midseventeenth Century", Mélanges Prof. Robert Mantran, Zaghouan 1988, s. 109-121; Halûk İpekten v.dğr., Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü, Ankara 1988, s. 11; Theohoris Stavrides, The Sultan of Vezirs the Life and Times of the Ottoman Grand Vezir Mahmud Pasha Angelovic (1453-1474), Leiden 2001; R. Anhegger, "Mu'âlî'nin Hünkârnâmesi", TD, I/1 (1949), s. 145-166; Şehabeddin Tekindağ, "Sadrıazam Adnî Mahmud Paşa'ya Ait Bir Tetkik Münasebetiyle", TTK Belleten, XXIV/95 (1950), s. 509-527; a.mlf., "Mahmud Paşa", İA, VII, 183-188; C. Truhelka, "Dubrovnik Arşivinde Türk-İslâm Vesikaları", İstanbul Enstitüsü Dergisi, I, İstanbul 1955, s. 151 vd.; Feridun Dirimtekin, "Sadr-ı Âzam Adnî Mahmud Paşa", a.e., IV (1958), s. 167-190; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Fatih Sultan Mehmed'in Veziriazamlarından Mahmud Paşa ile Şehzade Mustafa'nın Araları Neden Açılmıştı", TTK Belleten, XXVIII/112 (1964), s. 711-728; a.mlf., "Osmanlı Tarihinde Gizli Kalmış veya Şüphe ile Örtülü Bazı Olaylar ve Bu Hususa Dair Vesikalar", a.e., XLI/163 (1977), s. 510-513; "Menâkıb-ı Mahmud Paşa-yı Velî ma'a Ebu'l-Feth Mehemmed Han-Gazi"

(haz. Abdullah Uçman), Hareket, 2. seri X/115, İstanbul 1977, s. 307-317; K. Pamukçuyan, "Ermenice Bir Elyazmaya Göre Veziriazam Mahmud Paşa", TT, VI (1986), s. 9-13; M. Şahin, "Mahmud Paşa Menakıbı Kostantiniye Fethi", Toplumsal Tarih, III/17, İstanbul 1995, s. 15-21; C. H. Imber, "Maḥmūd Pa<u>sh</u>a", EI^2 (İng.), VI, 69-72; "Adnî Mahmud Paşa", TDEA, I, 39.

Şehabeddin Tekindağ

MAHMUD PAŞA CAMİİ ve TÜRBESİ

Kahire’de Osmanlı Valisi Mahmud Paşa’nın yaptırdığı cami ve türbe.

Selâhaddin Meydanı’nda bulunan ve Mescidü’l-Mahmûdiyye (Câmiu’l-Mahmûdiyye) diye anılan cami, tavanındaki Arapça kitâbesine göre Mısır Valisi Mahmud Paşa tarafından 975’te (1567-68) inşa ettirilmiştir. 1885 yılında zemini, pencereleri ve kapıları değiştirilmiş, 1904-1906 yıllarında da onarılmıştır. Evliya Çelebi’nin Seyahatnâme’sinde, “Rum tarzı câmi-i zîbâdır, on iki kademe taş nerdüban ile çıkılır bir küçük şirin camidir” diye tanıttığı eser, günümüzde yenilenmiş büyük bir çevre duvarı ile kuşatılan bir bahçe içinde kırmızı-beyaz renkli düzgün kesme taşlardan yapılmıştır.

Caminin güneybatısındaki ana cephesi Selâhaddin Meydanı’na bakmaktadır. Yapının batı köşesinde kemerlerle taşınan kubbeyle örtülü bir sebil bulunmaktaydı. 1880 yılına kadar sağlam olan sebilin zemininin mermerle kaplı olduğu belirtilmektedir. Bina meyilli bir arazide yapıldığından portaline yirmi basamaklı bir mermer merdivenle ulaşılmaktadır. Dikdörtgen çerçeve içine alınmış üç dilimli portal kemerinin içinde üç sıra mukarnas dizisine yer verilmiştir. Bunun altında, iki tarafında birer sütunçe olan dikdörtgen şekilli küçük bir pencere ile daha altta basık kemerli kapı açıklığı mevcuttur. Cepheden hafif taşkın yapılan cümle kapısının iki tarafında, soldaki daha geniş olan ve mukarnas dizileriyle sonuçlanan birer yüzeysel dikdörtgen niş içinde altta demir parmaklıklı ve dikdörtgen şekilli, üstte sivri kemerli pencereler açılmıştır. Ayrıca cephenin batı ucunda herhangi bir çerçeve içine alınmadan altta iki dikdörtgen şekilli, üstte iki sivri kemerli pencere simetriye dikkat edilmeden yerleştirilmiştir. Güney ucunda minarenin yer aldığı yapının kuzeydoğu cephesi minare dışında bu cephenin kopyası gibidir. Arazinin kot farkından dolayı diğerlerine göre daha fazla yüksekliğe sahip kuzeybatı cephesi, birer sıra mukarnasla nihayetlenen üç yüzeysel dikdörtgen nişle hareketlendirilmiştir. Yandakilere göre daha geniş tutulmuş olan ortadaki niş içine altta üç demir parmaklıklı ve dikdörtgen şekilli, üstte üç adet Memlük tarzında üçlü

pencere açılmışken iki yandaki nişler içine altta birer dikdörtgen şekilli, üstte birer sivri kemerli pencerenin yerleştirildiği görülmektedir.

Kenarları 19,75 m. ölçüsünde kare planlı iç mekâna 2,60 m. genişliğinde ve 0,80 m. derinliğindeki cümle kapısından girilmektedir. Cümle kapısıyla kuzeydoğu cephesinin ortasında, helâların bulunduğu bölüme geçit veren kapıyı birbirine bağlayan ve zemini diğer kısımlara göre 0,20 m. daha aşağıda olan geçit, yapıyı 19,75 × 8,60 m. ölçülerinde iki bölüme ayırmaktadır. Caminin ortasındaki dört sütun aydınlatma bölümünü taşımaktadır. Diğer mekânlar ise düz ahşap tavanla örtülmüştür. Bu taşıyıcı ve örtü sistemi Mahmud Paşa Camii'nde, birbirine uygun yapı elemanlarının sıralanmasından meydana gelen nef düzeni yerine Osmanlılar'ın kubbeli yapılarının da etkisiyle kare mekân içinde uygulanan bir merkezî plan şeması oluşturmuştur. Daha sonra Hidiv İsmâil Paşa'nın annesi Hoşyar Kadınefendi'nin emriyle inşaatına başlanan ve 1912 yılında tamamlanarak ibadete açılan Rifâî Camii ile Kral Fuâd'ın 1918'de yeniden yaptırdığı Âbidîn (Fethu'l-Melekî) Camii'nde orta bölümü kubbeli olarak aynı plan uygulanmıştır.

Zemini taş döşemeli olan yapının tavanında görülen yıldız ve kıvrık dal motifli çok renkli tezyinat, Memlük yapılarının tavan süslemesinde yaygın olarak tatbik edilen ve Mısır'ın Osmanlı dönemi eserlerinde de kullanılan kalem işi süslemelerin en güzel örneklerindendir. Caminin iç mekânı, beden duvarlarındaki iki katlı pencereler yanında orta bölümü örten aydınlatma fenerinden gelen ışıkla aydınlatılmaktadır. Kıble duvarının ortasında, şu anda mevcut olmayan iki sütunçenin desteklediği sivri kemerli ve yarım daire şekilli süslemesiz bir mihrap bulunmakta, hemen sağında basit yapılı ahşap minber yer almaktadır. Kuzeybatı duvarının ortasında alt ve üst pencerelerin arasında duvar içindeki merdivenle ulaşılan Memlük tarzında ahşap müezzin mahfili bulunmaktadır.

Yapının güney köşesine bitişik minare, zeminden başlayarak cephenin üst seviyesine kadar uzanan silindirik bir kaide üzerinde yükselmektedir. Cephe ile aynı hizada mukarnas dizileri üzerine oturan birinci şerefenin korkuluğu dendanların devam ettirilmesiyle oluşturulmuştur. Taş bilezikle başlayan gövdede yine mukarnasların taşıdığı ikinci şerefe yer almaktadır. Silindirik petek ve kurşunla kaplı mahruti külâhla son bulan minarenin yüzeyleri

dikey silmelerle hareketlendirilmiştir.

Türbe. Cami ile aynı tarihte yapının kıble duvarına bitişik olarak inşa edilen ve cami mihrabının solundaki kapıdan geçilerek ulaşılan türbe, malzeme ve cephe düzeni açısından camiyle benzer özelliklere sahiptir. Cephelerinde birer sıra mukarnasla nihayetlenen nişler içinde iki sıra pencereler açılmıştır. Bunlardan alttakiler dikdörtgen şeklinde, üsttekiler sivri kemerlidir. Kare alt yapıdan kubbe yuvarlağına üçgenlerle geçilmektedir. Bunun dört yönünde altta üç kemerli, hemen üstünde üç yuvarlak pencereden oluşan açıklıklara yer verilmiştir. Türbenin üzerini örten Memlük tarzındaki soğan kubbenin eteği biri kör, diğeri açık periyodik olarak düzenlenmiş bir kemer dizisiyle hareketlendirilmiştir. 6,28 × 6,75 m. ölçülerinde yaklaşık kare planlı bir mekândan

ibaret olan yapının güneydoğu duvarının ortasında camideki gibi sade, süslemesiz bir mihrap nişi mevcuttur. Bunun iki tarafında ve yan duvarlarda iki katlı pencerelere yer verilmiş olup alttakiler sivri kemerli, alınlıklı ve ahşap kepenklidir. Mihrabının üzerinde de bir yuvarlak pencere vardır. Kapının bitişiğinde bir dolap nişi bulunmaktadır. Türbe içinde Mahmud Paşa'ya, hanımı ve oğluna ait üç sanduka yer almaktadır.

Mahmud Paşa Camii etrafı duvarlarla çevrilmiş bir bahçe içinde olması, merkezî plan şemasını hatırlatan iç mekân düzenlemesi, Anadolu tarzı minaresi ve giriş kapılarının iki yanındaki süslemeleri bakımından Osmanlı sanatının izlerini taşırken iki renkli taş işçiliği, kıble duvarına bitişik türbe ile beraber planlanışı ve süslemeleriyle Memlük sanatının hâtırasını yaşatmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, X, 205; Sicill-i Osmânî, IV, 312-313; Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭaṭü't-Tevfîḳıyye, Kahire 1982, II, 285; Suâd Mâhir Muhammed, Mesâcidü Mıṣr ve evliyâʾüha'ṣ-ṣâliḥûn, Kahire 1403/1983, V, 129-132; Kemâleddin Sâmih, el-ʿİmâretü'l-İslâmiyye fî Mıṣr, Kahire 1983,

s. 55; D. Behrens-Abouseif, The Minarets of Cairo, Cairo 1985, s. 160; a.mlf., Islamic Architecture in Cairo, Cairo 1996, s. 160-161; C. Williams, Islamic Monuments in Cairo, Cairo 1993, s. 75; Hasan Abdülvehhâb, Târîḫu’l-mesâcidi’l-es̱eriyye fi’l-Ḳāhire, Kahire 1993, s. 295-298; Abdullah Atia Abdülhafiz, Osmanlı Döneminde İstanbul ile Kahire Arasında Mimari Etkileşimler (doktora tezi, 1994), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 130-135; Ahmet Ali Bayhan, Mısır’da Osmanlı Devri Mimarisi (doktora tezi, 1997), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 36-38; M. Hamza İsmâil el-Haddâd, Mevsûʿatü’l-ʿimâreti’l-İslâmiyye fî Mıṣr mine’l-fetḥi’l-ʿOs̱mânî ḥattâ ʿahdi Muḥammed ʿAlî, Kahire, ts. (Dâru zehrâi’ş-şark), II, 58-79.

Ahmet Ali Bayhan

MAHMÛD PAŞA el-FELEKÎ

(ö. 1302/1885)

Mısırlı astronomi âlimi, coğrafyacı, mühendis ve devlet adamı.

1230'da (1815) Garbiye eyaletinin Hissa kasabasında doğdu. Adı Mahmûd Ahmed Hamdî olup Mahmûd Hamdî diye de bilinir. İskenderiye ve Kahire'de medrese eğitimini tamamladıktan sonra Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın Bulak'ta kurduğu ve genellikle Batılı hocaların ders verdiği Delambre Bey idaresindeki modern askerî mühendishânede okudu. Çok iyi bir öğrenci olduğundan mezuniyetinin ardından okulun matematik ve astronomi hocalığına tayin edildi (1250/1834), burada sağ kolağası rütbesine kadar yükseldi. Bu görevi sırasında başarılı çalışmalarından dolayı bizzat Mehmed Ali Paşa tarafından ödüllendirilen Felekî daha sonra Fransa'ya gönderildi (1266/1850). Paris'te bulunduğu dokuz yıl içerisinde rasathânenin gözlemlerine katıldı ve coğrafya başta olmak üzere çeşitli ilimler öğrendi; Mısır'a döndüğünde okuduğu ve hocalık yaptığı mühendishânenin müdürlüğüne tayin edildi.

Mısır'a dönüşünden birkaç ay sonra 18 Temmuz 1860 tarihinde gerçekleşen tam ay tutulmasını gözlemlemek üzere Sudan'ın Dongola (Dunkulâ) şehrine giden Felekî, yaptığı gözlemin sonuçlarını ilmî bir rapor halinde Mısır Valisi Said Paşa'ya sundu. Ardından rütbesi miralaylığa yükseltilerek el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Mısrî'ye üye seçildi ve Said Paşa tarafından Mısır'ın haritasını çizmekle görevlendirildi. Böyle bir işe girişen ilk Mısırlı olarak çizdiği bu haritada (yalnız Aşağı Mısır [kuzey] kısmı basılmıştır) harita mühendisliğindeki ustalık ve becerisini ortaya koydu ve büyük ün kazandı. 1880'de el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Mısrî'nin başkanlığına seçilen Felekî, 1875'te Mısır'ı temsilen Paris Milletlerarası Coğrafya Kongresi'ne ve 1881'de Venedik'te toplanan kongreye katıldı. 1882'de paşa unvanıyla İsmâil Râgıb Paşa hükümetinde Çalışma bakanlığına getirildi. Fakat Urâbî Paşa olayı sebebiyle iki ay bir hafta sonra görevinden ayrılmak zorunda kaldı. 1883 yılında Nubar Paşa hükümetinde de Eğitim bakanlığını önce on üç ay on iki gün vekâleten, ardından on sekiz ay on üç gün asaleten yürüttü

ve eğitim işlerine belli bir düzen getirdi; bu arada Mısır Coğrafya Cemiyeti'nin başkanlığını da yaptı. 19 Temmuz 1885'te Kahire'de vefat etti.

Arkeolojiyle de ilgilenen Felekî, İskenderiye'nin doğu limanındaki sütunlara bakarak İskender tarafından kurulan eski şehrin bugünkü meskûn mahallerin altında olduğunu ileri sürmüştür. Kahire'de kaleye öğle vaktini bildirmek için bir top, Ezher Meydanı'nda bulunan evinin çatısı üstüne de tam, yarım ve çeyrek saatlerle öğle ve ikindi vakitlerini gösteren bir güneş saati koydurmuştur. Kıymetli kitaplardan oluştuğu bilinen kütüphanesi ölümünden sonra kızı tarafından Mısır Millî Kütüphanesi'ne verilmiştir.

Eserleri. 1. Baḥs̱ fî żarûreti inşâ꜀i merṣad li-murâḳabeti'l-ḥavâdis̱i'l-cevviyye fî Mıṣr. 2. Risâle fi'l-îżâḥ ꜥan iꜥmâri'l-ehrâm (Kopenhag 1865). Mısır piramitlerinin astronomik çalışmalar maksadıyla yapıldığını ve Şi'râ (Sirius, Akyıldız) yıldızıyla ilgili olduğunu ispatlamak amacıyla yazılmıştır. 3. Risâle fi'l-küsûfi'l-külliyyi'l-lez̠î ẓahara bi-Dunkulâ fî 18 Yulyu Sene 1860 (Paris 1861). Said Paşa'ya sunduğu, 18 Temmuz 1860 tarihinde gerçekleşen tam güneş tutulmasıyla ilgili rapordur. 4. et-Teḳāvîmü'l-İsrâ꜀îliyye ve'l-İslâmiyye (Kahire 1855). Hicrî takvimle yahudi takviminin başlangıç zamanlarının tayini hakkında olup basılmadan önce Belçika İlimler Akademisi'ne sunulmuştur. 5. Kitâb fî urûḍi'l-biḳāꜥ ve aṭvâlihâ (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Felek-Riyâza, nr. 3996). Fransızca olarak kaleme alınan ve meridyenlerle paralellerden bahseden eser daha sonra Arapça'ya çevrilmiştir. 6. H̱arîṭatü'l-vechi'l-baḥrî bi-Mıṣr. Said Paşa'nın emriyle hazırladığı ilk Mısır haritasının Aşağı Mısır kısmıdır. 7. Risâle fi'l-ḥâleti'l-ḥâżıre li'l-mevâddi'l-mıġnaṭisiyyâti'l-arżiyye bi-Bâris ve ḍavâhihâ. Bu eserini 1856 yılında Fransa'da yapılan bilim kongresine sunmuş olup çalışmasının esaslarını Avrupa seyahati sırasında kaleme almıştır. 8. Nuḫbetü'l-icmâliyye fi'l-coġrâfiyyeti'l-Mıṣriyye (Kahire 1286). Fransızca olarak yazılan eseri Ahmed Hâmid Arapça'ya çevirmiştir. 9. el-İskenderiyyetü'l-ḳadîme (Kopenhag 1872). 10. Tenabbuꜥ ꜥan irtifâꜥi'n-Nîl ḳable irtifâꜥihî. 11. Ehrâmü'l-Cîze. Mısır Ehramları adıyla M. Muhyiddin Bağdâdî tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir (İstanbul 1311). 12. Risâle fî aꜥmâri'l-ehrâm (Kopenhag 1860). 13. Ḥisâbü't-tefâżul ve't-tekâmül (Bulak 1303). Fransızca'dan yaptığı bir çeviridir. 14. Risâle fi'l-meḳāyîs

ve'l-mekâʾîli'l-ʿameliyye bi'd-diyâri'l-Mıṣriyye ve muḳābeletühâ bi'l-meḳāyisi'l-Fransiyye

(İstanbul 1290). 15. “Mémoire sur le calendrier arabe avant l'Islamisme et sur la naissance et l'âge du prophète Mohammad” (JA, V/11 [1858], s. 109-192; Ar. trc. Ahmed Zekî Efendi, Netâʾicü'l-ifhâm fî taḳvîmi'l-ʿArab ḳable'l-İslâm ve fî taḥḳīḳi mevlidi'n-nebî ve ʿumrihî ʿaleyhiṣṣalâtü ve's-selâm, Bulak 1305). Hz. Peygamber'in doğum tarihini ve yaşını tesbite dair olup müellifin en ünlü çalışmasıdır. Eserde Resûl-i Ekrem'in 20 Nisan (9 Rebîülevvel) 571 tarihinde doğduğu ortaya konulmuştur. 16. “Identité du rôle de l'auxiliaire avoir et du verbe kāna lié avec un autre verbe” (JA, V/13 [1859], s. 293-309). 17. Risâle fî tevḥîdi'l-ʿumle fi'l-ḳuṭri'l-Mıṣrî. Mısır'da kullanılan paraların gramajlarının ayarlanmasıyla ilgili olan eser tamamlanamamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İsmâil Mustafa - Muhammed Muhtâr, Tercümetü ḥayâti'l-merḥûm Maḥmûd Bâşâ el-Felekî, Bulak 1886; C. Zeydân, Terâcîmü meşâhîri'ş-Şarḳ, Kahire 1903, II, 132-135; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 419 vd.; Serkîs, Muʿcem, s. 1705-1706; Ömer Tosun, el-Biʿsetü'l-ʿilmiyye, İskenderiye 1353, s. 450; Brockelmann, GAL, II, 642-643; Suppl., II, 747; Zekî Muhammed Mücâhid, el-Aʿlâmü'ş-Şarḳıyye, Kahire 1368/1949, I, 114-115; Cemâleddin eş-Şeyyâl, A History of Egyptian Historiography in the Nineteenth Century, Alexandria 1962, s. 54-57; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VII, 164; Mahmûd Isâm el-Meydânî, Aʿlâm ve meʿâlim ʿArabiyye ve İslâmiyye, Dımaşk 1996, s. 95-102; Lem'î el-Mutîî, Mevsûʿatü hâẕe'r-racül min Mıṣr, Kahire 1417/1997, s. 557-563; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi, İstanbul 1997, II, 642-644; Ahmed Saîd ed-Dimurdâş, Maḥmûd Ḥamdî el-Felekî, Kahire, ts. (Mektebetü Mısr), s. 3-155; F. A. Shamsi, “Mahmud Pasha on the Date of the Holy Prophet's Birth”, HI, XII/1 (1989), s. 3-24; “Felekî”, İA, IV, 539; J. Jomier, “al-Falakī, Maḥmūd Pas̠h̠a”, EI² (İng.), II, 764.

Salim Aydüz

MAHMUD PAŞA KÜLLİYESİ

İstanbul'da XV. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilen külliye.

Eminönü'nde kendi adını taşıyan semtte bulunan külliye Fâtih Sultan Mehmed'in sadrazamlarından Mahmud Paşa tarafından yaptırılmıştır. 1460'lı yılların başında inşasına başlanan ve 878'de (1473-74) tamamlanan külliye cami, türbe, çifte hamam, han, medrese, imaret, sıbyan mektebi ve niteliği tam bilinmeyen bir mahkemeden oluşmaktaydı. Külliyeye daha sonra çeşme ve sebil ilâve edilmiştir. Bu yapılardan cami, türbe, hanla hamamın erkekler kısmı ve medresenin dershane bölümü günümüze ulaşmıştır.

İstanbul'un en eski camilerinden biri olan Mahmud Paşa Camii cümle kapısının üzerindeki, spiral kıvrık dallı rûmîlerle süslü Arapça kitâbesine göre 867'de (1463) tamamlanmıştır. Hadîkatü'l-cevâmi'de yapının, adı kesin olarak bilinmeyen bir kilisenin yerine yapıldığı kaydedilse de bu konuda herhangi bir bilgi mevcut değildir. Kesme taştan inşa edilen yapı plan olarak zâviyeli / tabhâneli camilerdendir ve daha önce yapılan bu tür camilerden planındaki bazı özellikler dolayısıyla ayrılmaktadır. Mukarnaslı yaşmakla âbidevî ve gösterişli olan mermer taçkapıda inşa kitâbesiyle birlikte iki yanda 1169 (1755-56) tarihini veren sekizer satırlık Türkçe tamir kitâbesi yer almaktadır. Sivri kemerli açıklıklara sahip beş kubbeli son cemaat yeri, vaktiyle altı sütunlu iken XVIII. yüzyılın ikinci yarısında yapılan tamirde sütunları taşla kaplanarak pâye görünümü almıştır. Caminin harimi mihrap ekseninde yer alan iki büyük kubbeyle örtülmüş, bu mekân üç yönde "U" şeklinde on bir kubbe ile çevrelenmiştir. Kuzeyde son cemaat yeriyle büyük kubbeli mekân arasında yan yana beş kubbe ile örtülmüş olan bir mekân vardır. Burada mukarnaslı kubbeli orta birim kemerli bir açıklıkla ana mekâna bağlanmaktadır. İki yanda yer alan dilimli ve sade kubbeli birimler ise orta mekânla doğrudan ilişkili değildir. Harimde mihraba dik yerleşen iki büyük kubbeli mekân yanlarda bulunan ikişer açıklıkla önce bir koridora, daha sonra üçer kubbe ile örtülü olan yan mekânlara bağlanmaktadır. Bu yan mekânlar aynı şekilde birer koridorla kuzeydeki beş kubbeli mekândan ayrılmıştır. Giriş bölümü ve yan bölümlerde görülen,

zeminlerdeki kot farklılıkları ve kademeli kubbelerle yapının oldukça karmaşık bir tasarımı vardır. Mermerden mihrabı sütunlu ve sarkıtlı olan caminin mermer minberinin külâhı ahşaptır. Harimin sol tarafında altı sütun üzerine kafesli hünkâr mahfili yer almaktadır. Kesme taştan yapılmış kare kaideli, köşeli pabuçlu, çokgen gövdeli, tek şerefeli ve kurşun külâhlı minare kuzeybatı köşesinde

yer almakta olup kapısı içeridendir. Yapı XVII ve XVIII. yüzyılda çıkan şehir yangınlarında büyük zarar görmüştür. 1169 (1755-56) yılında III. Osman tarafından esaslı bir şekilde tamir edilen camide mihrap ve minber yenilenmiştir. Cami 1766 depremi dolayısıyla 1785'te, 1827 yangını dolayısıyla 1828-1829'da tekrar onarım görmüştür. Hünkâr mahfili de bu dönemde II. Mahmud tarafından ilâve ettirilmiştir. 1936-1940 yıllarında Vakıflar İdaresi'nin gerçekleştirdiği geniş kapsamlı bir tamirden sonra yapının minaresi de bugünkü halini almıştır. Yine bu çalışmalar sırasında mahfili teşkil eden ahşap kısımlarla daha önceden kesme ve yontma taş bloklarının üzerine konulan sıvalar kaldırılmış, kalem işleri ve alçı pencereler yenilenmiştir. Hadîkatü'l-cevâmi'de caminin avlusundaki çeşme ve sebilin Dârüssaâde Ağası Mustafa Ağa tarafından yaptırıldığı kaydedilmektedir.

Mihrabının önünde yer alan türbe 1473 yılında inşa edilmiştir. Gösterişsiz giriş kapısı üzerinde üç satırlık inşa kitâbesiyle birlikte 1730 tarihli bir tamir kitâbesi de bulunmaktadır. Sekizgen planlı türbe kasnaksız bir kubbe ile örtülüdür. Sekizgenin her yüzü saçak kornişine kadar yükselen bir çerçeve içine alınmıştır. Bu çerçeve içindeki silmeli ikinci bir çerçevede altlı üstlü iki pencere vardır. Birer silmeyle çevrili alt pencereler dikdörtgen olup sivri kemerli alınlıklıdır. Üst pencereler ise sivri kemerlidir. Cephelerde alt pencerelerin üstüne kadar olan bölüm sade köfeki taşı ile, daha yukarısı çini kakmalı olarak düzenlenmiş, köfeki taşlarının oyulması ve bu yuvalara aynı biçimde fîrûze ve lâcivert renklerde çinilerin yerleştirilmesiyle süslenmiştir. Selçuklu üslûbundaki çini süslemeleriyle İstanbul'un yegâne eserlerinden biri olan Mahmud Paşa Türbesi'nin içi çok sadedir. İç zeminde yer alan ahşap döşemenin altında özgün tuğla döşeme bulunmaktadır. Türbenin ortasında mermer bir kaide üstünde Mahmud Paşa'nın sandukası, kapı tarafında oğluna ait daha küçük bir sanduka yer alır. Yapı 1827'de ve 1949-1950 yılları arasında restore edilmiş, bu çalışmalar sırasında çini

kaplamalara dokunulmamıştır. Cami ile türbe arasındaki hazîrede saray mensuplarıyla yüksek derecede din ve devlet adamlarının kabirleri bulunmaktadır.

Caminin batısında bulunan ve kapısındaki kitâbe 871 (1466-67) tarihini gösteren Mahmud Paşa Hamamı, Edirne Tahtakale Hamamı ile başlayan büyük hamam ölçüsünün devamı niteliğinde zengin bir örnektir. İstanbul'un en eski hamamlarından biri olan yapı çifte hamam olarak inşa edilmiştir. Kadınlar kısmı 1755'teki bir yangında harap olmuş ve 1878'de yıktırılarak yerine Abud Efendi Hanı yapılmıştır. Bugün mevcut olan erkekler kısmının soğukluğu mukarnaslı kapı nişi ve cephesiyle âbidevî görünüştedir. 27 m. yüksekliğinde ve 17 m. çapındaki kubbesi aydınlık fenerli olup mukarnaslı tromplarla duvarlara oturur. Ilıklık ile soğukluk bölümü arasına helâlar yerleştirilmiştir. Ilıklık iki eyvanlı ve iki köşe hücrelidir. Küçük bir kubbe ile örtülü mekânın soğukluk yönünde dilimli yarım kubbeli düzeni oldukça ilginçtir. Sıcaklık bölümü beş yönde nişleri olan bir sekizgen, buraya açılan iki yan eyvan ve eyvanların iki yanında yer alan dört halvet hücresi şeklinde tasarlanmıştır. Yapı 1953'te restore edildikten sonra bir süre yine hamam olarak kullanılmış, ardından bir depoya, 1990'lı yıllarda çarşıya dönüştürülmüştür.

Mahmud Paşa'nın birinci sadrazamlığı sırasında (1456-1467) hamamla birlikte yapılmış olduğu düşünülen Mahmud Paşa Hanı (Kürkçü Han) XV. yüzyıldan kalan tek han örneğidir. İki katlı ve iki avlulu yapı bugün daha çok Kürkçü Han olarak bilinmektedir. Vaktiyle kare planlı büyük avluda Hacı Küçük tarafından yaptırılan bir mescid bulunuyordu. Daha ufak olan kuzeydeki avlu çok harap olmuştur. XVII ve XVIII. yüzyıllarda çıkan yangınlarda zarar gören yapı birçok defa onarılmıştır.

877'de (1472-73) yıllarında inşa edilen Mahmud Paşa Medresesi caminin doğusundadır. XX. yüzyılın başında yıkılmış olan yapıdan bugün sadece 6,80 × 7,50 m. ölçülerindeki dershanesi kalmıştır. Planı pek bilinmese de İstanbul'un büyük medreselerinden biri olduğu anlaşılmaktadır. Yapının dershane dışında kalan arsasında bir ilköğretim okulu bulunmaktadır. Bu medresede talebelerin yararlanması için bir de kütüphane kurulmuştur (bk. MAHMUD PAŞA KÜTÜPHANESİ).

Çeşitli divan kayıtlarında Mahmud Paşa Mahkemesi’nin adı geçmekle beraber mahkemenin, cami içinde işlevleri tam olarak bilinmeyen odalarda hizmet gören bir kurum olarak mı yoksa bağımsız bir yapı olarak mı inşa edildiği anlaşılamamıştır. Külliyede yer alan sıbyan mektebi ve imaretten ise günümüze hiçbir iz kalmamıştır.

Cami avlusunun doğu yönündeki kapısı önünde dört yüzlü bir meydan çeşmesi mevcuttur. Sivri kemerli, nişli üç yüzünde çeşme vardır. Birkaç defa tamir gören yapı son yıllarda yenilenmiştir. Vaktiyle cami avlusunun Nuruosmaniye yönünde 1025 (1616) tarihli bir çeşme bulunuyordu. Dârüssaâde Ağası Hacı Mustafa Ağa tarafından yaptırılan bu çeşme daha sonra yerinden sökülmüştür. Cami avlusunda yine aynı kişi tarafından inşa ettirildiği bilinen sebil ise günümüze kadar gelmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbrahim Hilmi Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, İstanbul 1943, I, 64; Aziz Ogan, Mahmud Paşa Külliyesi, İstanbul 1951; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1971, s. 109-110; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi III, s. 443-451; a.e., IV, s. 615; a.mlf. - İ. Aydın Yüksel, İlk 250 Senenin Osmanlı Mi‘mârisi, İstanbul 1976, s. 72-73, 110-112, 166; Ceyhan Güran, Türk Hanlarının Gelişimi ve İstanbul Hanları Mîmârisi, İstanbul 1976, s. 83-85; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimârisi, İstanbul 1986, s. 85-86; Eminönü Camileri (nşr. Eminönü Müftülüğü), İstanbul 1987, s. 127-131; Yüksel Yoldaş Demircanlı, İstanbul Mimarisi İçin Kaynak Olarak Evliya Çelebi Seyahatnamesi, İstanbul 1989, s. 128-130; Doğan Kuban, İstanbul Yazıları, İstanbul 1998, s. 89-92; a.mlf., “Mahmud Paşa Külliyesi”, DBİst.A, V, 268-271; W. Müller-Wiener, İstanbul’un Tarihsel Topografyası (trc. Ülker Sayın), İstanbul 2001, s. 330, 350-351, 433-435; Mustafa Ayaşlıoğlu, “İstanbul’da Mahmud Paşa Türbesi”, Güzel Sanatlar, sy. 6, İstanbul 1949, s. 148-158; A. Süheyl Ünver, “Mahmud Paşa Vakıfları ve Ekleri”, VD, sy. 4 (1958), s. 65; İstanbul Kültür ve Sanat Ansiklopedisi, İstanbul 1984, s. 214, 216-218.

Filiz Gündüz

MAHMUD PAŞA KÜTÜPHANESİ

Mahmud Paşa'nın (ö. 878/1474) İstanbul'da kendi adını taşıyan semtte yaptırdığı medresede kurduğu kütüphane.

Fâtih Sultan Mehmed devri sadrazamlarından Mahmud Paşa, İstanbul'da bir cami etrafında toplanan medrese, imaret, sıbyan mektebi, mahkeme, türbe,

hamam gibi bölümlerden meydana gelen bir külliye kurmuş, bu külliyede yer alan medresenin (877/1472-73) talebelerinin yararlanabilmesi için de bir kütüphane tesis etmişti. Medresenin 878 (1473-74) tarihli vakfiyesinin İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri'ne kaydedilen özetinde buraya verilen 195 kitap, adları belirtilmeden çeşitli konu başlıkları altında sadece her konudaki kitap adedi söylenerek zikredilmiştir. Vakfiyesine göre medrese kütüphanesine günlük 5 akçe ücretle hâfız-ı kütüb tayin edilmiştir. Muhtelif vakıf kayıtlarından Mahmud Paşa Medresesi hâfız-ı kütübüne yemek bedeli (taâmiye) verildiği de anlaşılmaktadır (BA, MAD, nr. 5102, s. 79, 140, 463, 510).

Bazı vakıf kayıtlarına göre Mahmud Paşa Kütüphanesi'ndeki kitaplar, medrese odaları zemin seviyesinde inşa edildiği ve arka pencereleri de bulunmadığı için hava ve güneş alamadığından (Kütükoğlu, s. 108) gerektiği gibi korunamamış, zamanla bir kısmı harap olmuştur. 1130 (1718) tarihli bir kayıtta kütüphane tamiri için 2400 akçe harcandığı belirtilmektedir (Evkāf-ı Hümâyun Müfettişliği, nr. 109, s. 16-18). Medrese ayrıca 1197 (1783), 1248 (1832), 1257 (1841) ve 1290-1291 (1873-1874) yıllarında tamir görmüştür.

13 Zilkade 1191 (13 Aralık 1777) tarihli bir vakıf kaydına göre kütüphanedeki dolaplarda bulunan kitapların elli yıldan beri açılıp sayılmadığından toz toprak içinde kaldığı ve bir kısım kitapları böceklerin yediği medrese öğrencileri tarafından haber verilince vakfın mütevellisi ve Evkāf-ı Hümâyun müfettişliğince görevlendirilen kişiler dolapları açıp kitapları temizledikten sonra saymışlar, bunları hâfız-ı kütübe teslim ederek

yeni bir defterin hazırlanmasını istemişlerdir (VGMA, nr. 741, s. 336). Dârüssaâde ağasının gönderdiği Safer 1192 (Mart 1778) tarihli bir yazıdan anlaşıldığına göre medresedeki dolapta bulunan 341 cilt kitap tamir edilmiş ve kütüphanenin çalışma düzeni yeniden belirlenmiştir (VGMA, nr. 741, s. 340).

Daha sonraki tarihlerde de kütüphanenin fizikî durumunda bir iyileşme olmadığından kitapların korunması için bazı tedbirler alınmaya çalışılmıştır. 19 Nisan 1326 (2 Mayıs 1910) tarihli bir belgede, bu tarihte kütüphaneler müfettişi bulunan Hasan Tahsin Efendi'nin bildirdiğine göre Mahmud Paşa Medresesi'ndeki kütüphanede mevcut bazı kitaplar rutubet sebebiyle büyük zarara uğradığından geçici olarak Nuruosmaniye Kütüphanesi'ne nakledilmiş ve burada camekânlı bir dolap içine yerleştirilmiştir. Ancak yirmi beş kitap rutubetten külçe haline geldiğinden bir sandığa yerleştirilerek kaldırılmıştır (BA, MF. KTV, Dosya nr. 6, Evrak nr. 25). Yine Hasan Tahsin Efendi, koleksiyonda mevcut kitaplar sayıldığında kütüphanede 364'ü Mahmud Paşa, 118'i İzmirli Mustafa Efendi vakfından olmak üzere 482 kitap bulunduğunu ve bazı hayır sahipleri tarafından vakfedilmiş olup kütüphane defterine kaydedilmemiş daha otuz iki kitabın mevcut olduğunu tesbit etmiştir (BA, MF. KTV, Dosya nr. 6, Evrak nr. 35). 29 Haziran 1329 (12 Temmuz 1913) tarihli bir belgede ise Nuruosmaniye Kütüphanesi'ndeki dolaplara yerleştirilen Mahmud Paşa Medresesi kitaplarının yapraklarının birbirine yapışmaması için dolaplara raflar yapılması istenmektedir (BA, MF. KTV, Dosya nr. 8, Evrak nr. 10). Mahmud Paşa Kütüphanesi 1914 yılında Sultanselim'de kurulan kütüphaneye, 1924'te Murad Molla Kütüphanesi'ne nakledilmiştir. Küçük koleksiyonların bir merkezde toplanması amacıyla 1949 yılında Süleymaniye'de kurulan kütüphaneye birçok küçük kütüphaneyle birlikte Mahmud Paşa Kütüphanesi'ndeki kitaplar da taşınmış olup halen Süleymaniye Kütüphanesi içinde bulunmaktadır (Dener, s. 58-59). Bugün Mahmud Paşa Kütüphanesi'nde 359 yazma eser mevcut olup Mahmud Paşa Medresesi Kütüphanesi ve Rüstem Paşa Kütüphanesi Defteri adıyla katalogu da yayımlanmıştır (Dersaâdet 1311).

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 43; A. Süheyl Ünver, İlim ve Sanat Bakımından Fatih Devri Notları I, İstanbul 1947, s. 13-14; Halit Dener, Süleymaniye Umumî Kütüphanesi, İstanbul 1957, s. 58-59; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi III, s. 443; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 28; Mübahat S. Kütükoğlu, XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri, Ankara 2000, s. 108-111; Theoharis Stavrides, The Sultan of Vezirs: The Life and Times of the Ottoman Grand Vezir Mahmud Pasha Angelovic (1453-1474), Leiden 2001, s. 307-310.

İsmail E. Erünsal

MAHMÛD-ı PESÎHÂNÎ

(محمود پسيخاني)

(ö. 831/1428)

Dinî-tasavvufî bir hareket olan Noktaviyye’nin kurucusu

(bk. NOKTAVİYYE).

MAHMUD RÂİF EFENDİ

(ö. 1807)

Osmanlı reîsülküttâbı ve ıslahat yazarı.

Hâcegândan İsmâil Efendi'nin oğludur. İngiliz lakabıyla anılır. III. Selim devri yenilenme faaliyetleri (Nizâm-ı Cedîd) içinde önemli bir yer işgal eder ve daha ziyade bu dönemle ilgili eseriyle tanınır. Klasik eğitimini tamamladıktan sonra Tahvil Kalemi'nde çalışmaya başladı. Ardından Mektûbî-i Sadr-ı Âlî Kalemi'ne geçti (1793). Londra'da dâimî elçiliğin kurulması üzerine buraya ilk Osmanlı elçisi olarak gönderilen Yûsuf Âgâh Efendi'nin maiyetinde sırkâtipliğine tayin edildi (12 Ağustos 1793). Temmuz 1797 tarihine kadar Londra'da kaldı. Dönüşünde Haremeyn mukātaacılığı pâyesini aldı. Fransa'nın Mısır'a saldırmasıyla meydana gelen Osmanlı-İngiliz ve Rus ittifakı çerçevesinde Fransız kuvvetleri tarafından ele geçirilen Venedik denizinde bu cumhuriyete ait, Korfu başta olmak üzere çevredeki adaların zaptı harekâtına iştirak etmek ve Rus donanmasıyla irtibatı sağlamak için Donanma müsteşarı sıfatıyla Kaptanıderyâ Abdülkadir Paşa'nın yanına verildi; bu savaş esnasında Ruslar'la olan yazışma ve görüşmeleri üstlendi (Ekim 1798 - Haziran 1799). İstanbul'a dönünce rikâb-ı hümâyun beylikçisi oldu. İngilizler'in de yardımıyla Fransızlar'ın Mısır'dan çıkarılması amacıyla yola çıkan Sadrazam Yûsuf Ziyâeddin Paşa'nın maiyetinde el-Arîş'e gitti ve İngilizler'le olan görüşmeleri yürüttü. Dönüşünde, Mısır'da kalması gereken sadâret kethüdâsı Osman Efendi'ye vekâlet etti (1800). 1800 Ağustosunda reîsülküttâb oldu ve 1804 Ağustosuna kadar bu görevde kaldı. Aralık 1806 - Şubat 1807 arasında rûznâmçe-i evvel vekili olarak görev yaptı. Şubat 1807'de Karadeniz Boğazı, Anadolu ve Rumeli yöresindeki müstahkem mevkilerin inşaat işleriyle görevlendirildi. 17 Rebîülevvel 1222'de (25 Mayıs 1807) çıkan Kabakçı isyanı esnasında kaçarken Sarıyer'de öldürüldü. Terekesinin tesbiti neticesinde mal varlığının borçlarına yetmediğinin görülmüş olması o dönemin ricâli gibi şahsî zenginlik peşinde koşmadığını gösterir. Kabri Üsküdar'da Ayrılık Çeşmesi Mezarlığı'ndadır.

Mahmud Râif çeşitli alanlarda bilgisini arttırmaya çalışmış, devletler hukuku, tarih, coğrafya, harita / plan çizimi ve siyaset ilmine özel ilgi duymuş, Avrupa'daki gelişmeleri takip etmiş, daha Londra'ya gitmeden önce Fransızca öğrenmiş,

vatanına faydalı hizmetlerde bulunma arzusunu şiddetle hissetmiş olarak III. Selim'in takdirini kazanmıştır. Mahmud Râif "vatan" kavramını çağdaş anlamda kullananların öncülerindendir. Donanma müsteşarı sıfatıyla bulunduğu Korfu ve küçük Vido adasının muhasarası esnasında plan ve haritalar çizerek İstanbul'a göndermiştir. Ayrıca başarılı bir reîsülküttâblık hizmeti vermiştir. Bu konumuyla ilgili olarak ele aldığı meseleler reform girişimlerinin ayrılmaz birer parçasını teşkil eder. Yabancı elçilerin suistimalleri neticesinde Osmanlı ticaretine ağır zararlar veren, yabancı devletlerin himayesinde faaliyet gösteren beratlı tüccarlar konusu ve Rusya'nın teşvikiyle Karadeniz'in diğer devletlerin ticaretine açılması için yapılan zorlamalar uğraştığı meselelerin başında gelir. Osmanlı tebaası olan tüccarların yurt dışındaki çıkarlarını gözetmek amacıyla Napoli, Marsilya, Cenova, Venedik, Mesina, Malta, Liverno gibi Akdeniz limanlarında konsolosluklar kurulmasını sağlamıştır. Karadeniz'in özellikle küçük Avrupa devletlerinin ticaretine açılmasına başarıyla karşı koymuştur. Bu konuda Hollanda elçisi Van Dadem ile, Hollanda'ya verilmiş olan 1612 tarihli ahidnâmenin yorumlanması hakkında yaptığı görüşmeler kendisinin reîsülküttâb sıfatıyla meseleleri ele alışındaki dirayet, üstün bilgi ve yüksek müzakereci özelliğini gözler önüne serer (Beydilli, TTK Belleten, LV/214 [1991], s. 722-727).

Eserleri. Mahmud Râif'in çalışmalarını harita tercümeleri, coğrafyaya dair çalışması İngiltere'ye dair gözlemlerini içeren sefâretnamesi ve Nizâm-ı Cedîd'le ilgili eseri olmak üzere dört grupta toplamak mümkündür. Mahmud Râif, devrin muteber atlası olan Danvil Atlası'nın baş tarafında yer alan Avrupa-Asya-Afrika ve Amerika kıtalarını gösteren dört adet haritayı tercüme etmiştir. Bunların harita çizimlerini yabancı bir mühendis yapmış, üzerindeki mevki ve yerleri kendisi doldurmuştur. İki küre halindeki haritaların kalıpları Viyana'da çıkarılmış ve Hasköy'deki Mühendishâne Matbaası'nda basılmıştır. Londra'da bulunduğu sırada Fransızca olarak hazırladığı Ucâletü'l-coğrâfiyye adlı eseri dönemin çağdaş

bilgilerinin gerisinde kalır. Eseri Viyana maslahatgüzârı Yakovaki Efendi Türkçe'ye çevirmiştir. Bu tercüme, Mahmud Râif ve Ahmed Vâsıf Efendi tarafından gözden geçirilerek Üsküdar'da Mühendishâne Matbaası'nda basılmıştır. Eser, III. Selim'in isteği doğrultusunda bir yıl kadar önce yine aynı matbaada basılmış olan Atlas-ı Cedîd ile birlikte ciltlenmiştir (İstanbul 1219). İngiltere'nin durumu ve Londra şehriyle ilgili gözlemlerini içeren Fransızca eseri Journal de voyage de Mahmoud Raif en Angleterre adını taşır (TSMK, III. Ahmed, nr. 3707). Bu ilginç eser İngilizce, Fransızca ve Türkçe olarak yayımlanmıştır (trc. Vahdettin Engin, "Mahmud Raif Efendi Tarafından Kaleme Alınmış İngiltere Seyahati Gözlemleri", İsmail Aka Armağanı, İzmir 1999, s. 135-161; trc. M. Alaaddin Yalçınkaya, "Mahmud Raif Efendi as the Chief Secretary of Yusuf Agah Efendi: The First Permanent Ottoman-Turkish Ambassador to London (1793-1797)", OTAM, (1994), V, 422-443; kısmî bir Fransızca tercüme, G. Veinstein, Mehmed Efendi Le paradis des infidèles, Paris 1981; bu Fransızca tercümenin Türkçe'si: C. Fıkırkoca, "Bir Osmanlı Gözlemcisinin İngiliz Siyasal Sistemine Bakışı", TT, II/19 [1984], s. 65-67). Üç bölüme ayrılan eserin birinci bölümde kara yoluyla İngiltere'ye kadar olan yolculuk sırasında geçilen yerlere temas edilir. İkinci bölümünde İngiliz müesseselerinin mevcut durumu hakkında bilgiler verilir. Son bölümde Londra şehri tanıtılır. Mahmud Râif'in en önemli eseri Nizâm-ı Cedîd'le ilgili olanıdır. Bir mukaddime, on beş bölüm (bahis) ve bir hâtimeden oluşan eser yirmi yedi levha halinde otuz altı parça gravürle süslenmiş ve Fransızca olarak yine Mühendishâne Matbaası'nda 1798'de 200 adet basılmıştır (Tableau des nouveaux réglemens de l'Empire ottoman). Ancak kitabın Fransızca tercümesini Mahmud Râif'in yapmadığı ortaya çıkmıştır (Beydilli, Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, s. 155 vd.). Fransızca eser, Mahmud Râif tarafından telif edilen Numûne-i Menâzım-ı Cedîd-i Selîm Hânî başlıklı bir metne dayanmaktadır. Bu eserin yapılan reformları yabancılara tanıtmak amacını taşıdığı ve bundan dolayı Fransızca'ya çevrilerek basıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim nüshalardan 100 tanesi devrin reîsülküttâbı Âtıf Efendi'ye teslim edilerek dağıtımı sağlanmıştır. Bunlardan biri Berlin sefiri Mehmed Esad Efendi tarafından Prusya zâbitlerinden J. H. von Menu'ya verilmiş ve Almanca'ya yapılmış olan tercümesi (Darstellung der neuesten Verordnungen im türkischen Reiche von Mahmud Reif Effendi) 1802'de Berlin'de basılmıştır. Eseri ayrıca R. Hâlid Ziyâde Arapça'ya çevirmiştir (et-Tanẓîmâtü'l-cedîde fi'd-devleti'l-

ʿOs̱mâniyye, Trablus 1985). Kitabın Fransızca baskısından ilmî kullanıma uygun olmayan zayıf bir Türkçe tercüme ve tıpkıbasımını Hüsrev Hatemi ve Arslan Terzioğlu gerçekleştirmiştir (Osmanlı İmparatorluğu'nda Yeni Nizamlar Cedveli, İstanbul 1988). Eserin özgün Osmanlıca metni ve Fransızca neşrinin yeni bir tıpkıbasımı Kemal Beydilli ve İlhan Şahin tarafından hazırlanarak yayımlanmıştır (Mahmud Râif Efendi ve Nizâm-ı Cedîd'e Dair Eseri, Ankara 2001).

BİBLİYOGRAFYA

Mahmud Râif Efendi, Ucâletü'l-coğrâfiyye, İstanbul 1219; Mustafa Necîb, Târih, İstanbul 1280, tür.yer.; O. F. von Schlechta-Wssherd, Die Revolutionen in Constantinopel in den Jahren 1807 und 1808, Wien 1882, tür.yer.; Ahmet Hamdi Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1968, tür.yer.; Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, İstanbul 1978, tür.yer.; Ercüment Kuran, Avrupa'da Osmanlı İkamet Elçilerinin Kuruluşu ve İlk Elçilerin Siyasi Faaliyetleri, Ankara 1988, tür.yer.; M. Alaaddin Yalçınkaya, The First Permanent Ottoman-Turkish Embassy in Europa. The Embassy of Yusuf Agah Efendi to London 1793-1797 (doktora tezi, 1993), University of Birmingham; Kemal Beydilli, Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, Mühendishâne Matbaası ve Kütüphanesi: 1776-1826, İstanbul 1995, tür.yer.; a.mlf., "Karadeniz'in Kapalılığı Karşısında Avrupa Küçük Devletleri ve Mirî Ticâret Teşebbüsü", TTK Belleten, LV/214 (1991), s. 687-755; İhsan Sungu, "Mahmud Râif ve Eserleri", Hayat Mecmuası, sy. 16 (1929), s. 9-12.

Kemal Beydilli

MAHMUD SÂMİ PAŞA

(bk. BÂRÛDÎ, Mahmud Sâmi Paşa).

MAHMÛD ŞEHÂBEDDİN

(شهاب الدين محمود)

(ö. 924/1518)

Behmenî sultanı (1482-1518).

Hindistan’ın Dekken bölgesinde kurulmuş olan Behmenî Sultanlığı’nın on dördüncü hükümdarıdır. 5 Safer 887’de (26 Mart 1482) babası Muhammed Şah’tan sonra tahta geçti. Bu sırada henüz on iki yaşında olduğu için annesinin isteğiyle yerli kumandanlardan (Dekkenîler ve uzun zaman önce buraya yerleşen Habeşîler) Melik Hasan (Nizâmülmülk Bahrî) idarî işleri üzerine aldı. Bu durum aslen Hintli olmayan eşraf ve kumandanları (Âfâkīler, Garîbîler) rahatsız etti. Bunların arasında en nüfuzlusu olan Yûsuf Âdil, yeni sultana bağlılığını bildirmek için geldiği

Bîdâr’da 200 kişilik muhafız birliğiyle güç gösterisinde bulundu. Yûsuf Âdil’den çekinen Nizâmülmülk Bahrî ona merkezde kalarak yönetimde yer almasını teklif etti; fakat Yûsuf Âdil, bir asker olduğunu ve sultana gerektiğinde bu alanda yardımla yükümlü bulunduğunu bildirerek şehir dışındaki yerine çekildi. Ancak Nizâmülmülk, sultanı ikna edip Yûsuf Âdil ve diğer kumandanların cülûs vesilesiyle yapılacak törenden sonra askerleriyle birlikte eyaletlerine dönmeleri hususunda ferman çıkarttı. Tören sırasında Nizâmülmülk sultana merkezdeki Türkler’in yönetime çok sıkıntı verdiğini, onlardan kurtulmak gerektiğini söyleyince şehrin kapıları kapatıldı ve içeride mahsur kalan Türkler’e karşı gün boyu devam eden bir katliam yapıldı. Bu katliamdan ancak yerlilerle iyi ilişkileri olan ve katliama sessiz kalan Kāsım Berîd adlı bir Türk kumandanla adamları kurtulabildi. Bu sırada şehir dışında bulunan Yûsuf Âdil olaylardan duyduğu üzüntü sebebiyle yerini terkederek Bîcâpûr’a gitti.

Olaylardan sonra Bîdâr’da otorite sultanın annesiyle Başvezir Nizâmülmülk, Vezir Fethullah İmâdülmülk ve güvenlikten sorumlu Kāsım Berîd’in eline geçti. 1486’da Mahmûd, on altı yaşına geldiğinde kendisine

yakın olan kumandanlarından Dilâver Han Habeşî'nin telkiniyle bunların nüfuzunu sona erdirmek için emir verdi. Nizâmülmülk ile İmâdülmülk kendilerine hazırlanan suikasttan kurtuldular; Mahmûd onlardan özür dilemek zorunda kaldı. Nizâmülmülk Bîdâr'da kalmayı tercih ederken İmâdülmülk iktâı olan Berâr'a gitti ve bir daha Bîdâr'a dönmedi. Ancak Nizâmülmülk bir müddet sonra Sultan Mahmûd'un emriyle öldürüldü. Bu durum Âfâkīler'in yeniden yönetimde ağırlık kazanmasına yol açtı. Sultan Mahmûd kendini sefahate verince Dekkenî ve Habeşî kumandanları Âfâkīler'e karşı yeni bir plan hazırladılar ve saraya girerek sultanın etrafındaki Aziz Han, Ali Han ve Seyyid Mirza Meşhedî adlı kumandanları öldürdüler. Sultan Mahmûd da bu sırada yardıma gelen Kāsım Berîd'in askerleri sayesinde kurtulabildi. Şehirdeki bütün Hintliler'in öldürülmesini emreden Mahmûd'un başlattığı yeni bir katliam ancak üç gün sonra Şah Muhibbullah adlı bir âlimin müdahalesiyle durdurulabildi.

Olayların ardından Sultan Mahmûd bir kutlama yapılmasını istedi ve canını kurtardığı yere günümüzde hâlâ ayakta olan bir sarayın inşasını emretti. Ancak onun şaşaalı yaşayışı sebebiyle Behmenî topraklarında çok geçmeden yeniden huzursuzluklar baş gösterdi. Önce Kāsım Berîd ayaklanarak kendini zorla başvezir tayin ettirdi; Balaghat, Udgir ve Kelyânî (Kalyani) vilâyetlerini iktâlarına kattı; çok geçmeden bütün idarî işleri eline aldı. Bu sırada, öldürülen Vezir Nizâmülmülk'ün oğlu Melik Ahmed de isyan ederek Maharaştra'daki bütün kaleleri eline geçirdi; Bîdâr'a girip zaptettiği bu yerlerdeki hâkimiyetinin sultan tarafından tanınmasını ve babasının unvanının kendisine verilmesini sağladı. Sultan Mahmûd'un Melik Ahmed'i ortadan kaldırmak üzere görevlendirdiği ordu onun askerleri tarafından mağlûp edildi. Melik Ahmed, bu zaferin anısına bir müddet sonra Nizamşâhî hânedanının merkezi olan Ahmednagar şehrini kurdu (895/1490). Öte yandan Kāsım Berîd, Bîcâpûr'a çekilmiş olan Yûsuf Âdil'den kurtulmak için bir plan hazırlamış ve Vijay Nagar racasını Yûsuf Âdil'in topraklarını işgal etmesi için teşvik etmişti. Kāsım Berîd, Melik Ahmed'i de Yûsuf Âdil'e karşı tahrik ederek ondan kurtulmayı ummuştu. Ancak Yûsuf Âdil, Melik Ahmed'le anlaşarak hem Kāsım Berîd'i yenilgiye uğrattı hem de Vijay Nagar racasının işgal ettiği topraklarını geri aldı.

898'de (1492-93) isyan eden İran asıllı kumandan Bahadır Geylânî, Gucerât sınırındaki Mahaim vilâyetini zaptederek yağmalattı. Gucerât Sultanı

Mahmûd Begarha, Sultan Mahmûd'dan duruma müdahale ederek halkın mallarının yağmacılardan alınıp kendilerine verilmesini talep edince endişelenen Mahmûd iktâ sahibi kumandanlarına Bahadır Geylânî'yi durdurmaları tâlimatını verdi; kendisi de aynı amaçla yola çıkarak Yûsuf Âdil ile buluştu. Bunun üzerine teslim olmaya ikna edilen Bahadır yine de öldürülmekten kurtulamadı (899/1494).

Sultan Mahmûd 902'de (1497) oğlu Ahmed'i Yûsuf Âdil'in kızı Bîbî Sitti ile evlendirdi ve Kāsım Berîd'den kurtulmak için Yûsuf Âdil'i Bîdâr'a davet etti. Ancak bu plan başarıya ulaşmadı ve Kāsım Berîd vefat ettiği 1504'e kadar kontrolü elinde tutmaya devam etti. Onun ölümünün ardından oğlu Emîr Ali Berîd başvezirliği üstlenerek fiilen yönetime hâkim olmaya devam etti. Bu dönemde vilâyetlerdeki iktâ sahipleri de artık bağımsız hareket etmeye başlamışlardı. Komşu Hindu hâkimleriyle Vijay Nagar ve Orissa racaları Behmenî topraklarını işgale başlayınca Sultan Mahmûd 923'te (1517) Yûsuf Âdil ile birlikte racalara karşı giriştiği savaşta mağlûp oldu. Böylece yavaş yavaş küçük bir eyalet haline gelen Behmenî Sultanlığı, Mahmûd'un 4 Zilhicce 924'te (7 Aralık 1518) ölümünden sonra hızla parçalanma sürecine girdi. Ali Berîd'in kontrolünde dört sultan tahta geçti. Mahmûd'un oğlu ve son Behmenî Sultanı Kelîmullah, Ali Berîd'e karşı Bâbür Şah'tan yardım istediyse de durumun Ali Berîd tarafından öğrenilmesi üzerine endişelenerek Ahmednagar'a çekildi. Kelîmullah'ın muhtemelen 1538'de vefatıyla Behmenî toprakları beş mahallî hânedan arasında (Âdilşâhîler, Nizamşâhîler, İmadşâhîler, Kutubşâhîler ve Berîdşâhîler) paylaşıldı.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Feyz Feyzî, Leṭâʾif-i Feyzî: İnşâ-i Feyzî (nşr A.D. Erşad), Lahor 1973, s. 103-104; Ali b. Azîzullah et-Tabâtabâî, Burhân-ı Meʾâs̱ir (nşr. Seyyid Hâşim), Delhi 1355/1936, s. 135, 141, 188; Nizâmeddin Ahmed, Ṭabaḳāt-ı Ekberî (nşr. B. De - Hidayet Hüseyin), Kalküta 1935, III, 52-62; Firişte, Gülşen-i İbrâhîmî, Leknev 1864, III, 362-365; Yusuf Hikmet Bayur, Hindistan Tarihi, Ankara 1947, s. 427-428, 435-447; G. Yazdānī, Bīdar and

Its History and Monuments, Oxford 1947; Haroon Khan Sherwani, The Bahmanis of the Deccan, Hyderabad 1953; History of Medieval Deccan: 1295-1724 (ed. Haroon Khan Sherwani - P. M. Djoshi), Hyderabad 1973-74, I-II, bk. İndeks; E. E. Speight, “Coins of the Bahmani Kings of Deccan”, IC, IX (1935), s. 269 vd.; Mohibbul Hasan, “Maḥmūd S̲h̲ihāb al-Dīn”, EI^2 (İng.), VI, 62-63; Enver Konukçu, “Behmenîler”, DİA, V, 353-354.

Iqtıdar Husaın Sıddıquı

MAHMÛD ŞELTÛT

(bk. ŞELTÛT, Mahmûd).

MAHMUD ŞEVKET PAŞA

(1856-1913)

II. Meşrutiyet devri sadrazamı.

Bağdat'ta doğup büyüdü, bundan ötürü Arap lakabıyla da anılır. Abdülmecid devri mutasarrıflarından Çeçen asıllı Kethüdazâde Süleyman Bey'in oğludur. Köklü bir Türk ailesinden gelen annesinin soyu IV. Murad dönemine kadar uzanır. Bağdat'taki rüşdiyede bir yıl okuduktan sonra askerî okula devam etmek üzere İstanbul'a geldi (1870). Üsküdar Atlamataşı Askerî Rüşdiyesi'ne iki yıl devam edip Kuleli Askerî İdâdîsi'ne kaydoldu (1873). Burayı bitirince 1876'da Mektebi Harbiye'ye girdi ve 1878'de mezun olup erkân-ı harbiye sınıfına geçti. 1880'de burayı da yüzbaşı rütbesini almış olarak bitirdi ve

Erkân-ı Harbiye Dairesi'nin ikinci şubesinin telif ve tercüme bürosunda göreve başladı. Arapça yanında Almanca ve Fransızca da biliyordu. Daha sonra Mektebi Harbiye'de cebir ve hendese, fenn-i esliha, endaht nazariyeleri gibi dersler vermeye, çeşitli dergilerde yazılar ve tercümeler yayımlamaya başladı. Mektebi Harbiye'yi ıslah çalışmalarını sürdüren Von der Goltz Paşa'nın muavinliğini yaptı ve takdirlerini kazandı. 1884'te kolağası oldu.

Alman askerî misyonunun yönlendirmesiyle yeni silâhların büyük ölçüde Almanya'ya sipariş edilmesi kararlaştırılınca Vidinli Tevfik Bey riyâsetinde kurulan silâh satın alma komisyonlarında çalıştı. 1890'da miralaylığa yükseldi. Bu arada incelemelerde bulunmak üzere Almanya ve Fransa'ya seyahat etti ve alınacak silâhların seçiminde önemli rol oynadı. Uzun yıllar Almanya'da kaldı. 1895'te mirlivâ oldu. 1901'de ferikliğe terfi etti ve aynı yıl Hicaz demiryolu hattında Mekke-Medine telgraf hattının yapılmasına memur edildi. Bu vazifeyi bir sürgün gibi algılaması II. Abdülhamid'e karşı duygularını değiştirdi. Altı yedi ay kadar sonra döndüğünde tekrar eski görevinin başına geçti. 1905'te birinci ferikliğe yükseltilerek Kosova valiliğine getirildi. Burada İttihat ve Terakkî Cemiyeti ile ilişki kurdu ve

rejim aleyhtarlığına göz yumdu. 1908’de Üçüncü Ordu kumandanlığına tayin edilen Mahmud Şevket Paşa, II. Meşrutiyet’in ilânıyla ve İstanbul’dan Meşrutiyet’in korunması için Üçüncü Ordu’dan avcı taburlarının istenmesi üzerine siyaset sahnesinde hızla yükselmeye başladı.

31 Mart Vak‘ası’nın ardından İstanbul’a yürüyen Hareket Ordusu’nun başında İstanbul’a geldi ve şehirde sıkı yönetim ilân etti. Kısa zaman içinde etkin bir rol oynayarak II. Abdülhamid’in hal‘i ve Sultan Reşad’ın (V. Mehmed) tahta çıkarılmasıyla sonuçlanacak olan saltanat değişiminde etkili oldu. 18 Mayıs 1909’da Birinci, İkinci ve Üçüncü ordular müfettişliğine getirildi. Hükümet ve meclis üzerinde otorite kurarak sıkı ve sert bir yönetim uyguladı; nihayet giderek İttihat ve Terakkî Cemiyeti ile ters düşmeye başladı. Hüseyin Hilmi Paşa’nın sadâreti Mahmud Şevket Paşa’nın tahakkümü altında geçti ve İbrâhim Hakkı Paşa kabinesinde Harbiye nâzırı olması önlenemedi (25 Ocak 1910). Her üç ordunun müfettişliği görevini bırakmaya razı olmadı. Aynı yıl başlayan Arnavut isyanını sert bir şekilde bastırmış olması Balkan Savaşı’ndaki çözülmenin sebeplerinden birini teşkil edecektir. Yemen isyanlarını bastırmak için Trablusgarp’tan asker çekmesi İtalyan saldırısındaki (1911) zayıf direnişin sebeplerinden biri olarak görülmüş ve kendisi için ayrı bir eleştiri konusu olmuştur. İbrâhim Hakkı Paşa kabinesinin düşmesiyle kurulan Said Paşa kabinesinde de Harbiye nezâretini korumakla beraber bir müddet sonra istifa etmek zorunda bırakıldı (Temmuz 1912). Said Paşa kabinesinin de istifasıyla Gazi Ahmed Muhtar Paşa başkanlığında kurulan “büyük kabine” kendisini Balkan Savaşı esnasında Alasonya Ordusu kumandanlığına getirmek istediyse de Mahmud Şevket Paşa zafer ümidi görmediğinden bu görevi kabul etmedi. Savaşın ardından basın ve muhalefet kendisini yenilginin sorumluları arasında gösterdi.

Balkan Savaşı’nda Bulgarlar’ın Edirne’yi de alarak İstanbul önlerine kadar gelmeleri barış yapılmasını kaçınılmaz kılmıştı. Bulgaristan’ın Romanya’nın da iştirakiyle komşularına karşı savaşa devam etmek zorunda kalması hiç olmazsa Trakya ve Edirne’nin kurtarılması için bir fırsat vermekteydi. Büyük kabinenin kayıplara razı olması üzerine İttihat ve Terakkî Cemiyeti Bâbıâli’ye baskın düzenleyerek bir hükümet darbesi yaptı ve Sadrazam Kıbrıslı Kâmil Paşa istifaya mecbur edildi (23 Ocak 1913). Yeni kabine İttihatçılar’ın teklifini kabul eden Mahmud Şevket Paşa

tarafından kuruldu. Çatalca istihkâmlarında ordunun durumunu teftiş eden yeni sadrazama göre ordunun tekrar savaşması mümkün değildi. Ancak İttihatçılar'ın baskısı karşısında Edirne'nin kurtarılması amacıyla saldırı kararı alındı. Komşularının sürdürdüğü savaşın baskısı altındaki Bulgaristan, Trakya'daki Türk ileri harekâtı karşısında duracak halde değildi. Edirne'nin tekrar ele geçirilmesi, ucuz kahramanlıklarla II. Meşrutiyet'in ilânından beri kendilerine zafer destanları düzülmesine alışmış son dönem askerlerine iktidar yolunu açan bir manevra havasında geçti ve "Edirne fâtihi" sanı etrafında başta Enver Paşa olmak üzere pek çokları arasında amansız bir yarış başladı, dolayısıyla düşmanlık tohumları ekildi.

Eskiden beri tam olarak anlaşamadığı İttihat ve Terakkî ileri gelenleriyle, sadrazam olarak iktidarının paylaşılmasına izin vermeyen bir kişiliğe sahip olan Mahmud Şevket Paşa arasındaki sürtüşmeler giderek büyüdü ve cemiyet onu bir tehdit olarak görmeye başladı. Öte yandan muhalefet de sadrazama karşı sertleşmişti. Mahmud Şevket Paşa, İstanbul muhafızı olan Cemal Paşa'nın kendisine karşı bir suikast düzenlenebileceğine dair uyarılarına ise pek itibar etmemekteydi. 11 Haziran 1913'te Harbiye Nezâreti'ndeki çalışmalarını bitirdikten sonra sadârete doğru yola çıkan Mahmud Şevket Paşa Çarşıkapı civarında silâhlı bir saldırıya uğradı ve öldürüldü, ertesi günü Hürriyeti Ebediyye tepesinde toprağa verildi.

Silâhı ateşleyen Topal Tevfik ve diğer iş birlikçileri kısa zamanda yakalanarak idam edildi. Suikast olayında paşadan kurtulmak isteyen İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin rolü olduğunda şüphe yoktur. Dönemin padişahı gibi bir kukla olacak olan Said Halim Paşa'nın sadâretiyle cemiyetin elinde olay, İttihatçılar'ın sıkı ve sert bir idare oluşturularak muhalefeti susturmalarına vesile olmuştur.

Mahmud Şevket Paşa, İttihatçı olmamakla beraber iktidar kapısını açtıkları ve iktidarına ortak olmak istemedikleri sürece bunlara sempatiyle bakmıştır. Çehresi ürküntü veren bir görünüşe sahipti; asabî ve sert mizaçlı, süratle iş gören ve görülmesini isteyen bir şahsiyetti. Bununla beraber cesareti az, ancak fazla ihtiyatlı ve temkinliydi. Bazı devlet sırlarını dönemin padişahından bile gizlediği söylenir. Hareket Ordusu'nun başında İstanbul'a girmesinden ötürü her devrin kalemleri kendisini Napolyon, Mithad Paşa ve

II. Fâtih gibi unvanlarla yüceltmeye çalışmışlardır. Diktatörce icraatı bu gibi söylemlerin etkisinde kaldığına işaret edebilir. Mektebi Harbiye'de de okutulmuş olan Logaritma Cedâvili Risâlesi (Jean Dupuis'den tercüme, İstanbul 1301, 5. bs., 1330), Fenn-i Esliha (İstanbul 1301), Usûl-i Hendese (I-II, İstanbul 1302-1304) gibi bazı derleme kitaplar ve tüfeklerle ilgili risâleler (Asâkir-i Şâhânenin Piyade Sınıfına Mahsus 87 Modeli Mükerrer Ateşli Mavzer Tüfeği, İstanbul 1303; Mükerrer Ateşli Tüfekler, İstanbul 1308; Küçük Çaplı Mavzer Tüfekleri Risâlesi, İstanbul 1311; Küçük Çaplı Mavzer Tüfeklerine Mahsus Atlas, İstanbul 1311) kaleme almış olduğu bilinmektedir. En önemli eseri Devleti Osmâniyye'nin Bidâyet-i Tesîsinden Şimdiye Kadar Osmanlı Teşkilât ve Kıyâfet-i Askeriyyesi'dir (I-III, İstanbul 1320). Kitap, kuruluşundan 1902 yılına kadar Osmanlı askerî teşkilâtını ele alır ve bu konuda ciddi bir araştırma olarak kabul edilir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Y.A. RES, nr. 78/19, 12.3.1313; BA, Meclisi Vükelâ Mazbatası, nr. 134, 24 Kânunusâni 1325; BA, İrade-Askeriye, nr. 6, 7 Receb 1326; nr. 35, 49, 27 Rebîülâhir - 18 Receb 1327; BA, Harbiye, Giden, nr. 265692, 265777, 265936, 270983; Genelkurmay Askerî Tarih ve Stratejik Etüt Arşivi, nr. 4-121, Ds. 42-A, Kls. 316, Fih. 9; nr. 5-6960, Ds. 99-A, Kls. 622, Fih. 8/1-3; Mahmud Şevket Paşa, Mahmut Şevket Paşa'nın Günlüğü, İstanbul 1988; Ahmed Refik [Altınay], 11 Nisan İnkılâbı, İstanbul 1325; Mir'ât-ı Sicill-i Me'mûrîn Hey'et-i Tahrîriyyesi, Mücâhid-i Hürriyyet Mahmud Şevket Paşa ve Hareket Ordusu, İstanbul 1327; Denkwürdigkeiten des Marschalls Izzet Pascha (ed. K. Klinghardt), Leipzig 1927, tür.yer.; C. F. von der Goltz, Denkwürdigkeiten, Berlin 1929, tür.yer.; Mahmud Muhtar Paşa, Mâziye Bir Nazar: Berlin Muahedesi'nden Harb-i Umûmiye Kadar Avrupa ve Türkiye-Almanya, İstanbul 1341, tür.yer.; İbnülemin, Son Sadrıazamlar, s. 1869-1892; Süleyman Külçe, Firzovik Toplantısı, İzmir 1944, s. 5-19; Ziya Şakir Soku, Mahmud Şevket Paşa, İstanbul, ts.; Sina Akşin, 31 Mart Olayı, İstanbul 1972; Feroz Ahmad, İttihat ve Terakki: 1908-1914 (trc. Nuran Yavuz), İstanbul 1986, tür.yer.; a.mlf., "Maḥmūd S̲h̲ewḳat Pas̲h̲a", EI² (İng.), VI, 73-74; Tahsin Uzer, Makedonya'da

Eşkiyalık Tarihi ve Son Osmanlı Yönetimi, Ankara 1987, tür.yer.; Rifat Uçarol, Gazi Ahmet Muhtar Paşa, İstanbul 1989, tür.yer.; Zekeriya Türkmen, Osmanlı Meşrutiyetinde Ordu Siyaset Çatışması, İstanbul 1993, tür.yer.; Metin Ayışığı, Mareşal Ahmet İzzet Paşa. Askerî ve Siyasî Hayatı, Ankara 1997, tür.yer.

Zekeriya Türkmen

MAHMÛD ŞÜKRÎ el-ÂLÛSÎ

(bk. ÂLÛSÎ, Mahmûd Şükrî).

MAHMUD TEYMUR

(محمود تيمور)

(1894-1973)

Modern Mısır edebiyatı kısa hikâyeciliğinin önde gelen temsilcilerinden, roman ve tiyatro yazarı, Arap dili ve edebiyatı âlimi.

16 Haziran 1894'te Kahire'de doğdu. Dönemin kültür hayatının önemli şahsiyetlerinden Türk asıllı Ahmed Teymur Paşa'nın oğludur. Babasının teşvikiyle daha küçük yaşta iken klasik eserleri okumaya başladı; hikâye ve piyes yazarı olan ağabeyi Muhammed Teymur ile halası şair Âişe İsmet Teymur da onun edebiyata yönelmesinde etkili oldu. Mahmud Teymur ilk öğrenimini el-Medresetü'n-Nâsıriyye'de, orta öğrenimini el-Medresetü'l-İlhâmiyye'de tamamladı. Lise yıllarında Mustafa Lutfî el-Menfelûtî'nin romantik üslûbundan etkilendi. Şiire yöneldiği bu yıllarda Lübnanlı ve Suriyeli Arap göçmenlerin Amerika'da kurdukları el-Mehcer adlı edebiyat ekolü onun üzerinde derin izler bıraktı. Orta öğreniminden sonra girdiği Yüksek Ziraat Okulu'nu yakalandığı tifo hastalığı yüzünden terketmek zorunda kaldı. Bu sırada Avrupa'dan dönen ağabeyinin tesiriyle Batı edebiyatına yöneldi. Guy de Maupassant'ın ve Anton Çehov'un hikâyelerini okudu, özellikle Maupassant'dan etkilendi. Bir süre Kahire'de Adalet Bakanlığı'nda, ardından Dışişleri Bakanlığı'nda çalıştı. Daha sonra kendini tamamen yazarlığa vererek gerçekçilik akımının etkisi altında konusunu Mısır'ın mahallî özelliklerinden alan hikâyeler yazmaya başladı.

Mahmud Teymur, hikâyecinin görevinin hayatı bütün çıplaklığı ve gerçek yüzüyle yansıtmak olduğu görüşünden hareketle ilk üç hikâye kitabı olan eş-Şeyḫ Cumʿa ve ḳıṣaṣ uḫrâ (Kahire 1925), ʿAmmü Mitvellî (Kahire 1925) ve eş-Şeyḫ Seyyid el-ʿAbîṭ'te (Kahire 1926) Mısır'ın mahallî gerçeklerini dile getirdi. eş-Şebâb, es-Sufûr, et-Tems̱îl, el-Fecr, el-Fuṣûl, er-Râvî, es̱-S̱eḳāfe, el-Muṣavvir, el-Cumhûrü'l-Mıṣrî gibi edebî dergi ve gazetelerde yayımladığı hikâyelerini daha sonra kitap haline getirdi. 1930'ların başında Avrupa'ya gitti. Orada geçirdiği iki yıl içinde modern

Avrupa edebiyatını tanıma fırsatını elde etti. Edebiyatta mahallî unsurların her şey demek olmadığını ve edebiyatta insanlığa hitap eden evrensel özelliklerin de bulunması gerektiğini öğrendi. Daha sonra yazdığı hikâyelerde insanlığın ortak sorunlarına ve psikolojik tahlillere yöneldi. Hikâyelerinde önceleri diyaloglarda halk diline yer veren ve bunu izlediği gerçekçi ekolün bir gereği sayan yazar, 1939'dan itibaren halk dilini kullanmayı tamamen bırakarak edebî dili savunmaya başladı.

1947'de I. Fuâd Arap Dil Akademisi hikâye ödülünü kazanan Mahmud Teymur 1949'da Kahire Arap Dil Akademisi'ne üye seçildi. Akademinin Arap edebiyatı, Arap yazısının kolaylaştırılması, biyoloji ve ziraat komisyonlarında çalışmalar yaptı. Bu alanlarda çok sayıda makale yazdı. 1950'de Küllü ʿâm ve entüm bi-ḫayr ve İḥsân Li'llâh adlı eserleriyle I. Fuâd edebiyat ödülünü aldı. Fransızca'ya tercüme edilen ʿAzrâʾîlü'l-ḳarye ve ḳısaṣ uḫrâ adlı hikâye kitabına Paris'teki Fransa-Mısır Derneği tarafından Vâsıf Gālî Paşa ödülü verildi. 1962'de Mısır hükümetinin I. Derece İmtiyaz nişanına, ertesi yıl da

edebiyat dalında devlet takdir ödülüne lâyık görüldü. Mahmud Teymur tedavi için gittiği İsviçre'nin Lozan şehrinde 25 Ağustos 1973'te vefat etti.

Eserleri. Mahmud Teymur başta kısa hikâye olmak üzere piyes, tiyatro, roman, hâtıra dalında, ayrıca Arap dili ve edebiyatıyla ilgili inceleme ve telif türü çok sayıda eser kaleme almış, hikâye ve romanlarının bazıları Fransızca, İngilizce, Almanca, İtalyanca, İbrânîce, Kafkasça, Rusça, Çince, İspanyolca, Endonezyaca ve Türkçe gibi dillere tercüme edilmiştir. Eserlerinden bazıları şunlardır: Hikâye kitapları. Yuḥfaẓ bi'l-bûsṭa (Kahire 1920), el-Aṭlâl (1934), Mektûb ʿale'l-cebîn (1941), Şebâb ve ġāniyât (1951), Żamîrü'l-ḥay (1953), Dünyâ Cedîde (1958), İntişârü'l-ḥayât (1964). Romanları. Nidâʾü'l-mechûl (1939), Kleopatra fî ḥâni'l-Ḫalîlî (1939), Selvâ fî mehebbi'r-rîḥ (1944), İle'l-liḳāʾ eyyühe'l-ḥub (1959), el-Meṣâbîḥu'z-zurḳ (1960), Maʿbûd min ṭîn (1969). Tiyatro eserleri. S̱elâs̱ Mesraḥiyyât (1936), ʿArûsü'n-Nîl (1951), Ḳanâbil (1943), Ḥavvâʾ el-ḫâlide (1945), el-Maḫbeʾ raḳm 13 (1949), İbn Celâ (1951), el-Müzeyyifûn (1951), Eşṭâr min İblîs (1953), Ṭâriḳu'l-Endelüs (1973). Hâtıra kitapları. Maṭar ve duḫân (1944), Şifâʾü'r-rûḥ (1951), en-Nebî el-insân (1959). Arap dili ve edebiyatına dair eserleri. Fennü'l-ḳaṣaṣ (1948), Dirâsât fi'l-ḳıṣṣa ve'l-

mesraḥ (1954), Müşkilâtü'l-luġati'l-ʿArabiyye (1956), Meẕhebü'l-edebi'l-hâdif (1959), Muʿcemü'l-ḥaḍâre (1961).

Mahmud Teymur'un hayatı, eserleri, görüşleri, sanat ve edebiyat anlayışı hakkında Mahmûd İbnü'ş-Şerîf, Fethî el-Ebyârî, Bayâr Habbâz, Enver el-Cündî, Hamdî Hüseyin, Nezih el-Hakîm ve R. Wielandt müstakil eserler yazmış, ayrıca I. Peters ve Bedrettin Aytaç birer doktora tezi hazırlamıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Nezîh el-Hakîm, Maḥmûd Teymûr, Kahire 1946; Enver el-Cündî, Ḳıṣṣatü Maḥmûd Teymûr, Kahire 1951; Mahmûd Hâmid Şevket, el-Fennü'l-ḳaṣaṣî fi'l-edebi'l-Mıṣriyyi'l-ḥadîs̱, Kahire 1956; Mahmûd İbnü'ş-Şerîf, Edebü Maḥmûd Teymûr, Kahire 1960; Hamdî Hüseyin, eş-Şaḫṣiyyetü'r-rivâʾiyye ʿinde Maḥmûd Teymûr, Kahire 1974; I. Peters, Mahmūd Taymūr and the Modern Egyptian Short Story (doktora tezi, 1974), Colombia University; Fethî el-Ebyârî, Fennü'l-ḳıṣṣa ʿinde Maḥmûd Teymûr, Kahire 1974; a.mlf., ʿÂlemü Teymûr el-ḳaṣaṣî, Kahire 1976; Ahmed Heykel, el-Edebü'l-ḳaṣaṣî ve'l-mesraḥî fî Mıṣr, Kahire 1983, s. 55-63, 123-138, 191-200; Mahmûd Hüseynî el-Mürsî, el-İtticâhâtü'l-vâḳıʿiyye fi'l-ḳıṣṣati'l-Mıṣriyyeti'l-ḳaṣîre, Kahire 1983, s. 212-220, 235-242, 315-329; R. Wielandt, Das erzählerische Frühwerk Mahmūd Taymūrs, Beirut 1983; Salâh Rızk, el-Ḳıṣṣatü'l-ḳaṣîre, Kahire 1984; M. Mehdî Allâm, el-Mecmaʿiyyûn fî ḫamsîne ʿâmen, Kahire 1406/1986, s. 333-337; P. Cachia, An Overview of Modern Arabic Literature, Edinburgh 1990, s. 13-14, ayrıca bk. tür.yer.; Bedrettin Aytaç, Mahmûd Teymûr'un Hikâyeleri ve Romanları (doktora tezi, 1992), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Beyyâr Habbâz, Maḥmûd Teymûr ve ʿâlemü'r-rivâye fî Mıṣr, Beyrut 1994, tür.yer.; Fr. Cabrielli, "L'opera letteraria di Mahmud Taimur", OM, XXXII (1952), s. 144-152.

Bedrettin Aytaç

MAHMÛL

(المحمول)

Bir önermenin konusunda bulunduğuna veya bulunmadığına hükmedilen nitelik yahut anlam için kullanılan mantık terimi.

Sözlükte "yüklenen, bir şeye nisbet edilen" anlamına gelen mahmûl, mantık terimi olarak mevzu ile (konu, özne) birlikte önermenin iki kurucu öğesinden birisi olup "yüklemli önermede kendisiyle hükmedilen" (Tehânevî, I, 356), "bir şeyde var veya yok olduğuna hükmedilen durum" (İbn Sînâ, s. 21), "bir önermenin konusunda, bir hükmün öznesinde varlığı veya yokluğu belirtilen hal yahut nitelik" mânasında kullanılır. Mantıkta kendisiyle hükmedilen terime (mahkûmün bih) mahmûl, hükme konu olanı ifade eden terime (mahkûmün aleyh) "mevzû", mahmûlü mevzua yükleme veya mahmûlün içerdiği anlamın mevzuda bulunup bulunmadığını gösterme işlemine "haml", mevzu ile mahmûl arasındaki olumlu yahut olumsuz bağıntıya "râbıta" denir. Haml hakkında az çok farklı tanımlar bulunmakla birlikte bütün bunlarda onun hükme konu olan bir şey hakkında onaylayıcı (ispat) veya inkâr (nefy) edici bir önerme işlemi olduğu görülür. Meselâ, "Hava açıktır" veya, "Hava açık değildir" önermelerinde "hava" mevzu, "açık" mahmûl, "tır / değildir" râbıta, açıklık vasfının hava ile ilişkilendirilmesi ise hamldir. Türkçe'de mahmûle "yüklem", mevzua "konu", râbıtaya da "bağ" denilmektedir. Bir râbıta kullanılarak mevzu ve mahmûlün birbiriyle ilişkilendirilmesi, yani mahmûlün mevzua hamledilmesiyle "hamlî kazıyyeler (yüklemli önermeler) ortaya çıkar. İslâm mantıkçıları yüklemli önermeleri şartlı önermelerin mukabili olarak kabul ederler; öte yandan önermede mevzu ve mahmûlü teşkil eden terimlerin veya râbıtanın müsbet yahut menfi oluşuna göre yüklemli önermeleri muhassala, basîte, ma‘dûle gibi kısımlara ayırırlar (ayrıca bk. ÖNERME).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 356; İbn Sînâ, en-Necât (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1364 hş./1985, s. 21; Cemîl Salîbâ, el-Muʿcemü'l-felsefî, Beyrut 1982, II, 357-358; Necati Öner, Klasik Mantık, Ankara 1986, s. 45-48, 55-56.

Hasan Kâtipoğlu

MAHMUT BEDRETTİN YAZIR

(bk. YAZIR, Mahmut Bedrettin).

MÂHPEYKER VÂLİDE SULTAN

(bk. KÖSEM SULTAN).

MAHREÇ

(المخرج)

Ses yolunda harflerin çıktığı yerleri ifade eden kıraat ve lugat terimi

(bk. HARF).

MAHREÇ

(مخرج)

Osmanlı ilmiye ve eğitim teşkilâtında değişik anlamlarda kullanılan bir terim.

Sözlükte "çıkış yeri, çıkılan yer" mânasına gelen mahrec kelimesi Osmanlılar'da daha çok "mahreç mevleviyeti, mahreci aklâm, mahreci mekâtib-i askeriyye" gibi terkipler içinde kullanılır. Mahreç mevleviyeti, ilmiye mesleğinde belirli seviyeye ulaşmış çeşitli şehirlerin kadılarının ve bazı müderrislerin derecelerini gösteren bir tabirdir (bk. MEVLEVİYET). XIX. yüzyılda bazı mesleklere öğrenci yetiştiren orta öğretim seviyesindeki okullar için

de mahreç kelimesi geçer. Osmanlı devlet teşkilâtına ait bürolarda muhtelif seviyelerde görev yapan kâtipler, Tanzimat öncesi dönemde usta-çırak münasebeti içerisinde yetişip yetenekleri nisbetinde yükselirken Tanzimat döneminde her alanda Batı'dan etkilenerek açılan okullar kâtiplerin yetişmesi için de düşünülmüştü. 1862 yılında Maarif Nâzırı Kemal Efendi'nin girişimiyle kâtip yetiştirmek üzere Mektebi Aklâm açılmış, kısa bir müddet sonra adı Mahreci Aklâm'a dönüşmüştü. Rüşdiye-yi üstün başarı ile bitirenlerin alındığı bu kurumun açılmasına dair tezkirede açılış hedefi açık bir şekilde ifade edilmiştir. Devlet dairelerinde memurun ve özellikle kalem efendisi olmanın çok rağbette olduğu o dönemlerde bu okullara önem verilmiş, öğrencilerin imtihanları Meclisi Maârif tarafından yapılmıştır. İlk bir iki yıl içerisinde öğrencilerin devam durumları, imtihanları ve yeteneklerine göre çeşitli kalemlerde staj ve hizmet yapmalarıyla ilgili olarak Maarif Nezâreti'nden tezkireler çıkarılmıştır. 3 Receb 1280 (14 Aralık 1863) tarihli ayrıntılı tezkirenin son bölümünde, rüşdiye mezunlarından yetenekli olanların devlet dairelerine alınırken hat, imlâ ve ifadede başarısız olmaları sebebiyle dairelerde mahçup duruma düşmelerinden dolayı bir yıl daha öğrenime devam etmeleri için Mahreci Aklâm'ın açıldığı, ancak bu bir yıllık eğitimin de yeterli olmadığının anlaşılması üzerine üç sınıfa çıkarılmasının kararlaştırıldığı belirtilir.

Üç sınıflı Mahreci Aklâm'dan 1281 (1864) yılında ilk defa mezun olan yirmi yedi adayın Meclisi Maârif'e getirilerek hat, imlâ ve ifadeden imtihan edilip başarı gösterenlerin istedikleri bürolara tayin edildikleri, bunlardan onunun Fransızca'daki başarıları sebebiyle Bâbıâli kalemlerinde dolgun maaşlarla istihdam edildiği bilinmektedir. Mahreci Aklâm'ın üç sınıfında ayrıca Arapça, Farsça ve Fransızca, hat, tarih ve coğrafya, hesap ve hendese, fizik, kimya ve resim dersleri okutuluyordu. Lise seviyesinde olduğu anlaşılan bu mektepte 1875'te kırk dört öğrenci bulunuyordu. 1876 yılında yeni bir değişikliğe gidilerek daha yüksek seviyeli devlet memuru yetiştirmek amacıyla Mektebi Fünûn-ı Mülkiyye açılınca Mahreci Aklâm kapatıldı.

Başarılı memur yetiştirmek için okullar açıldığı gibi Mühendishâne-i Bahrî ve Mühendishâne-i Berrî ile Mektebi Harbiyye'ye yetenekli öğrenci yetiştirmek üzere orta dereceli Mahreci Mekâtib-i Askeriyye 1281'de (1864) faaliyete başlamıştır. Dört sınıf halinde düzenlenen okulun programında değişik seviyelerde Osmanlı Türkçesi, Arapça ve Fransızca grameri, mantık, hesap, hendese, coğrafya ve tabiat bilgisi derslerine yer verilmiştir.

Açılış amaçları ve programları bakımından her iki mahreç mektebinin de belirli bir mesleğe hazırlık okulu niteliği taşıdığı dikkati çeker. Ancak Tanzimat dönemi nezâretleri, kalemleri ve mekteplerinin ortak özelliği çok sık aralıklarla isim ve müfredat değiştirmesi olup kurulan bu yeni okulların da bu uygulamadan kurtulamadığı, gerek isim ve derecelerinin gerekse müfredatlarının birkaç defa değişikliğe uğradığı bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mahmud Cevad, Maârif-i Umûmiyye Nezâreti Târihçe-i Teşkîlâtı ve İcrââtı, İstanbul 1338, s. 130, 138, 156, 157; Türkiye Maarif Tarihi, I-II, 476-480; Uzurçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, bk. İndeks; Hasan Ali Koçer, Türkiye'de

Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi (1773-1923), İstanbul 1991, s. 74-77; Pakalın, III, 385-387; F. Müge Göçek, “Makhredj”, EI² (İng.), VI, 133.

Mehmet İpşirli

MAHREM

(المحرم)

Birbiriyle evlenmesi dinen yasaklanmış akraba anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “helâl olmayan, yasaklanan şey” mânasındaki mahrem kelimesi, fıkıh terimi olarak kendileriyle evlenilmesi dinen yasaklanmış bulunan belli derecelerdeki akrabayı ifade eder. Farsça bir terkip olan nâmahrem ise “aralarında evlenme yasağı bulunmayan kişiler” demektir. Kur’ân-ı Kerîm’de geçmeyen mahrem kelimesinin hadislerde hem sözlük hem terim anlamında kullanıldığı görülür (Wensinck, el-Muʿcem, “ḥrm” md.).

İslâm dini, karşı cinsler arasındaki ilişkilerde insanın tabiat ve eğilimlerini göz önünde bulundurarak hem fıtratı ve tabii olanı korumak hem de aşırılıkları önlemek amacıyla tarafları muhtemel sapmalardan koruyucu bazı sınırlamalar getirmiş, yakın hısımlar arasında belli ölçülere bağlı olarak evlenme yasağı koymuştur. Kur’ân-ı Kerîm’de kendileriyle evlenilmesi sürekli olarak yasaklanan akrabalardan bahseden âyetten hareketle (en-Nisâ 4/23) İslâm hukukunda kadın ve erkeğin birbiriyle evlenmesine engel teşkil eden sebepler kan hısımlığı, sıhrî hısımlık ve süt hısımlığı olmak üzere üç grupta toplanmıştır (bk. MUHARREMÂT). Kan hısımlığı dolayısıyla evlenilmesi yasak olan akrabalar usul (üst soy hısımları), fürû (alt soy hısımları), ana babanın fürûu ile dede ve ninenin çocuklarıdır. Evlenmeden doğan hısımlık (sıhriyyet) sebebiyle evlenilmesi yasak olanlar ise dört grupta toplanır: Usulün eşleri (üvey anne ve üvey nine), fürûun eşleri (gelinler), eşin usulü (kayınvâlide ve eşin her iki taraftan nineleri), eşin fürûu (üvey kızlar veya bu durumdaki kız torunlar; burada erkek açısından evlenilmesi yasak kimseler sayılmış olup hanımın evlenmesi söz konusu olduğunda kocanın aynı derecedeki akrabaları düşünülmelidir; ayrıca bk. SIHRİYYET). Çocuğu öz annesi dışında emziren kadın ve onun belli derecedeki yakınları arasında oluşan süt hısımlığı sebebiyle evlenilmesi yasak olan akrabalar da şunlardır: Süt usul (sütanne, baba, sütnine ve dede), süt fürû (süt çocuklar ve torunlar), sütanne ve babanın nesep ve sütten olan fürûu (süt kardeşler ve onların çocukları),

sütdede ve ninenin çocukları (süthalalar ve sütteyzeler), eşin sütannesi ve ninesi, eşin sütten olan kız çocukları ve kız torunları, sütbaba ve dedenin sütanne ve nine olmayan eşleri, sütten olan fürûun eşleri (ayrıca bk. RADÂ‘). Aralarında bu tür hısımlıklar dolayısıyla evlenme engeli bulunan erkek ve kadınlar birbirlerinin mahremi sayılır.

Süreklilik göstermediği için ortadan kalkması mümkün olan geçici evlenme engelleri olarak şunlar zikredilebilir: Halen başkasıyla evli olma, kocasından boşanmış olup iddet bekleme süresi içinde bulunma, birden fazla evlilik durumunda hanımının kız kardeşi, halası ve teyzesi gibi yakın hısımı olma, dört hanımla evli bir kimse için beşinci evlilik ve evlenecek kişiler arasında din farkı bulunma. Bu tür engellerin ortadan kalkması durumunda taraflar arasında evlilik mümkün olur.

Birbirinin mahremi olan kimselerle ilgili dinî hükümlerde nâmahrem kişiler arasındaki ilişkilere göre bazı farklılıklar söz konusudur. İslâm âlimleri kadının örtünmesinden, karşı cinse bakmasından ve kadına göre mahrem sayılan kişilerden bahseden Nûr sûresindeki ilgili âyetten (en-Nûr 24/31), bir arada yaşamanın getirdiği bazı mecburiyetleri ve mahrem olan akrabalar arasında fıtrî olarak şehvet duygusunun bulunmamasını göz önünde bulundurup mahrem olmayanlara göre daha esnek bir yaklaşım ortaya koymuştur. Hanefî mezhebine göre bir kadın mahremi olan erkeklerin yanında başını, kollarını, gerdanını, ayaklarını ve bacaklarının

diz kapağından aşağı kısmını açık bulundurabilir; erkek de mahremi olan hanımın anılan yerlerine bakabilir. Şâfiî mezhebine mensup fakihler bu sınırı daha geniş tutarak erkeğin mahremi olan kadının diz kapağı ile göbek arasının dışında kalan organlarına bakabileceği görüşündedir. Hanbelî ve Mâlikî âlimleri ise baş, boyun, yüz, el ve ayaklar dışındaki organlara bakmanın câiz olmadığını söylemişlerdir. Öte yandan erkeğin avret yeri göbekle diz kapağı arası olduğundan fakihlerin çoğunluğuna göre bir kadın, mahremi olsun olmasın bir erkeğin vücudunun göbeğiyle diz kapağı arası dışında kalan yerlerine bakabilir.

Fakihlerin çoğunluğuna göre bir kadının mahremi olmayan erkeklerin yanında yüz ve ellerinin dışında kalan bütün organlarını örtmesi gerekmektedir. Bazı fakihler yüz ve elleri örtmenin de gerekli olduğu

görüşündedir. Şâfiî ve Hanbelî mezhebine mensup fakihler ayakların örtülmesini gerekli görürken Hanefî ve Mâlikîler bunun gerekli olmadığını söylemişlerdir (ayrıca bk. AVRET; TESETTÜR). Mahrem olmayan kadın ve erkeklerin günlük hayatın zaruretleri çerçevesinde birbirinin örtülmesi icap etmeyen yerlerine bakmalarında bir sakınca olmamakla birlikte bunlara şehvet hissiyle bakmaları hiçbir şekilde meşrû görülmemiştir (Müsned, II, 276, 317; Buhârî, "İsti˒ẕân", 12; Müslim, "Ḳader", 20-21).

Hanefî, Şâfiî ve Mâlikî mezhebine mensup âlimler, mahremlerin birbirlerinin bakmasında sakınca bulunmayan organlarına dokunmasının da câiz olduğu görüşündedir. Nâmahrem kadın ve erkekler için bu husus ancak zaruret halinde câizdir. Ahmed b. Hanbel'in, bir erkeğin annesinin dışındaki kadınlarla tokalaşmasını mekruh kabul ettiği ve sadece uzun yoldan gelen mahrem yakınlarını öpmesini câiz gördüğü nakledilmektedir.

Hz. Peygamber'in, "Yanında mahremi bulunmayan bir kadınla -nâmahrem- bir erkek halvet halinde bulunmasın; kadın yanında mahremi bulunmadan yolculuğa çıkmasın" meâlindeki hadisinden (Müsned, I, 222; III, 339; Buhârî, "Nikâḥ", 111, 112; Müslim, "Ḥac", 424; Tirmizî, "Raḍâ˓", 16, "Fiten", 7) hareketle âlimler, mahrem olmayan bir erkekle bir kadının başkalarının giriş ve görüşüne açık olmayan bir ortamda baş başa kalmalarını (halvet) câiz görmemişlerdir. Bu durum, birbirinin mahremi olan kişiler için söz konusu olmadığı gibi yanlarında mahremi bulunan nâmahrem kadın ve erkeğin bir arada bulunmaları da halvet sayılmamıştır (ayrıca bk. HALVET).

Yine anılan hadis ve zamanın ulaşım ve güvenlik imkânları göz önünde bulundurularak özellikle iffet ve namusunun zarar görmesi gibi birtakım muhtemel olumsuzlukları önlemek amacıyla kadının, yanında mahremi olmadan uzun mesafeli yolculuk yapması uygun kabul edilmemiştir. Bununla birlikte yol güvenliğinin sağlanması veya kadınların ayrı bir kafile oluşturması durumunda bir kadının yanında mahremi olmadan yolculuk yapmasında sakınca görülmemiştir. Buna bağlı olarak yanında kocası ya da mahremlerinden bir erkek bulunmayan kadının seferîlik hükümlerinin uygulanacağı bir mesafeyi katedecek şekilde hac yolculuğuna çıkması konusunda mezhepler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir (bk. HAC). Mahremiyetle ilgili hükümler müslüman bir erkek veya kadınla gayri

müslim mahremi arasında da geçerlidir.

Aralarında mahremiyet ilişkisi bulunan yakınlar birbirlerinin cenazelerini yıkama, namazlarını kıldırma ve kabre indirme hususunda başkalarından önce hak sahibidirler. Şâfiîler, cenaze namazını kıldırmadaki yetki sırası konusunda önceliği yakın akrabaya verir. Konuyu daha çok kamu düzeni açısından ele alan Hanefî fakihlerine göre ise cenaze namazı cuma namazına benzetildiğinden birinci derecede yetkili kişi devlet başkanı veya bu işle görevlendirilmiş kimsedir; daha sonra ölen şahsın yakın akrabaları gelir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḥrm" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "ḥrm" md.; Müsned, I, 222; II, 276, 317; III, 339; Buhârî, "İstiʾẕân", 12, "Aḥkâm", 49, "Nikâḥ", 111, 112; Müslim, "Ḥac", 424, "Ḳader", 20-21; Tirmizî, "Raḍâʿ", 16, "Fiten", 7; Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, III, 314-318; Serahsî, el-Mebsûṭ, X, 147-158; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 119, 121; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXIII, 206; İbn Kudâme, el-Muġnî, III, 190; VII, 456-462; Kurtubî, el-Câmiʿ, XII, 232-233; Nevevî, Şerḥu Müslim, IX, 109; Hattâb, Mevâhibü'l-celîl, Kahire 1328, I, 500; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, III, 129, 132; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, III, 251; VI, 185; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, III, 8-9; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, VI, 367; Behî el-Hûlî, el-Merʾe beyne'l-beyt ve'l-müctemaʿ, Kahire, ts. (Mektebetü dâri'l-Urûbba), s. 206-208; Muhammed el-Ebâsîrî Halîfe, el-Merʾe ve't-terbiyetü'l-İslâmiyye, Küveyt 1404/1984, s. 135-139; Abdülkerîm Zeydân, el-Mufaṣṣal fî aḥkâmi'l-merʾe ve'l-beyti'l-müslim fi'ş-şerîʾati'l-İslâmiyye, Beyrut 1413/1993, III, 143-269; Müsâid b. Kāsım el-Fâlih, Aḥkâmü'l-ʿavre ve'n-naẓar bi-delîli'n-naṣ ve'n-naẓar, Riyad 1413/1993, s. 35, 46, 89, 100; "Erḥâm", Mv.Fİ, V, 17-22.

Salim Öğüt

MAHREME b. NEVFEL

(مخرمة بن نوفل)

Ebû Safvân (Ebü’l-Misver) Mahreme b. Nevfel b. Üheyb (Vüheyb) b. Abdimenâf (ö. 54/674)

Sahâbî.

Hicretten altmış yıl önce dünyaya geldiği tahmin edilmektedir. Kureyş kabilesinin Benî Zühre koluna mensup olup Hz. Peygamber’in annesi Âmine bint Vehb’in amcasının torunu, Sa‘d b. Ebû Vakkās’ın amcasının oğludur. Annesi, Hâşim b. Abdümenâf’ın torunu Rukayka bint Ebû Sayfî’dir. Ebü’l-Misver künyesiyle de anılır. Abdurrahman b. Avf’ın kız kardeşi olan muhacirlerden Âtike ile evliydi.

Mahreme b. Nevfel’in Kureyş tarihinde ve savaşlarında önemli bir yeri vardır. Ficâr savaşlarında Kureyş ordusu içinde yer alan Benî Zühre birliğine kumandanlık yaptı. Aynı zamanda Kureyş’in şiir râvilerinden, tarih ve ensâb âlimlerindendir. Şahıslar ve kabileler arasında meydana gelen ihtilâflarda hakemlik yapardı. 2 (624) yılında Ebû Süfyân idaresinde Suriye’ye giden ve Bedir Gazvesi’nin vuku bulmasına sebep olan kervanda o da bulunuyordu. Kervanın Mekke’ye ulaşmasının ardından Benî Zühre, Bedir Gazvesi için yola çıkan Kureyş ordusundan ayrılarak Mekke’ye dönmüş, bunun üzerine Ebû Süfyân Benî Zühre’den bazılarının mallarına el koymuştu. Mahreme b. Nevfel’in bu uygulamaya karşı çıkarak kabile mensuplarına mallarının teslim edilmesini sağlaması onun Kureyş içindeki saygınlığını göstermektedir.

Mekke’nin fethi sırasında Nîkul‘ukāb’da (Taberî, III, 52) veya Sukyâ mevkiinde (Makrîzî, s. 367) Hz. Peygamber’i karşılayan Abbas b. Abdülmuttalib’in yanında Mahreme b. Nevfel de bulunuyordu. Mekke’nin fethinde müslüman olan Mahreme İslâm ordusu safında Huneyn Gazvesi’ne iştirak etmiş, Resûl-i Ekrem onu müellefe-i kulûbdan sayarak kendisine Huneyn ganimetlerinden elli deve vermiştir. Kaynaklarda Mahreme’nin

bundan sonra samimi bir müslüman olduğu kaydedilir.

Mahreme b. Nevfel Mekke'nin fethinden sonra Medine'ye yerleşti. İbn Sa'd (eṭ-Ṭabaḳāt, IV, 205), İbn Ümmü Mektûm'un Suffe'nin inşasından bir süre sonra Mahreme b. Nevfel'in dârülkurrâ diye bilinen evinde misafir olduğunu kaydetmektedir. Ancak Mahreme'nin Mekke fethinde İslâm'ı kabul edinceye kadar Mekke'de yaşadığı ve İbn Ümmü Mektûm'un

da Medine'ye çok erken bir dönemde hicret ettiği dikkate alınırsa evin mülkiyetinin daha sonra Mahreme'ye geçtiği anlaşılır.

Sert mizaçlı bir kimse olan Mahreme'ye Hz. Peygamber yumuşak davranırdı. Rivayete göre Mahreme b. Nevfel, Resûl-i Ekrem'in kendisine hediye olarak gelen elbiseleri dağıttığını duyunca oğlu Misver'i yanına alarak Resûlullah'ın evine gitmiş ve oğlundan onu dışarıya çağırmasını istemişti. Misver'in bundan çekindiğini gören Mahreme, "Yavrum, o cebbar değildir" demiş, Misver'in çağırması üzerine elinde kıymetli bir elbiseyle dışarı çıkan Resûl-i Ekrem, "Ey Mahreme, bunu sana ayırdım" diyerek elbiseyi kendisine vermiştir.

Hz. Ömer, hilâfeti döneminde Mahreme b. Nevfel'i bazı sahâbîlerle birlikte Mekke hareminin sınırlarını işaretlemekle görevlendirdi. Ayrıca 20 (641) yılında divan tertiplemeye karar verince bu işi tanzim görevini Akīl b. Ebû Tâlib, Cübeyr b. Mut'im ve Mahreme b. Nevfel'e verdi. Mahreme, bir Kureyşli'ye iftira etmesi sebebiyle Hz. Ömer tarafından had cezasına çarptırıldı. Hz. Osman döneminde gözlerini kaybeden Mahreme 54 (674) yılında ve muhtemelen 115 yaşında Medine'de vefat etti. Mahreme b. Nevfel, Fuat Sezgin'in Geschichte des Arabischen Schrifttums adlı eserinin Arapça tercümesinde (GAS [Ar.], I/2, s. 31) yanlış olarak tâbiînin büyükleri arasında sayılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Farżü’l-ḫumus”, 11, “Hibe”, 19, “Libâs”, 12, 44, “Şehâdât”, 11; Müslim, “Zekât”, 129, 130; Ebû Dâvûd, “Libâs”, 4; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 44-45, 200; II, 812; III, 946; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 153; III, 295; IV, 205; VIII, 51; a.e. (nşr. Ali Muhammed Ömer), Kahire 1421/2001, VI, 69-70; Zübeyrî, Nesebü’l-Ḳureyş (nşr. E. Lévi - Provençal), Kahire 1953, s. 262; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Ömerî), s. 90, 223; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 170, 171, 232, 296; a.mlf., el-Münemmaḳ, s. 171, 332, 386, 395, 404; Câhiz, el-Beyân ve’t-tebyîn, II, 323; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), 313, 379, 430; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 427; III, 52, 90; IV, 209-210; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, III, 395-396; Muvaffakuddin İbn Kudâme, et-Tebyîn fî ensâbi’l-Ḳureşiyyîn (nşr. M. Nâyif ed-Düleymî), Beyrut 1408/1988, s. 112, 174, 291-292, 302; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (Bennâ), V, 125-126; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 543-544; Makrîzî, İmtâʿu’l-esmâʾ (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1941, s. 66, 69, 362, 367; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 370-372; W. Wüstenfeld, Genealogische Tabellen der Arabischen Stämme und Familien, Göttingen 1852, Tabellen S. Register 278; Sezgin, GAS, I, 259; a.e. (Ar.), I/2, s. 31.

İbrahim Sarıçam

MAHREMÎ

(محرمي)

(ö. 942/1535)

Divan şairi.

Asıl adı Ahmed, mahlası Mahremî'dir. Doğum tarihi bilinmemekle birlikte o devirde Galata'nın köylerinden olan Tatavla'da (bugünkü Kurtuluş) doğduğu kaydedilmektedir. Babasının II. Bayezid'in musâhiblerinden Tatavlalı Mehmed Ali Bey olduğu Şehnâme'sinde yer alan bilgilerden ve Mecmau'l-letâyif'te müellif adı olarak Ahmed b. Mehmed b. Tatavul Ali yazılmasından belli olmaktadır. Esrar Dede'nin tezkiresinde zikrettiği, 950'de (1543) Konya'da ölen Mevlevî Mahremî Dede'nin Tatavlalı Mahremî ile alâkasının bulunmadığı, ancak tezkirede verilen gazel örneğinin Tatavlalı'ya ait olduğu anlaşılmaktadır.

Medrese eğitiminden sonra Galata'da yirmi yıl kadar kâtiplik ve nâiblik görevinde bulunan Mahremî, Pîrî Paşazâde Mehmed Çelebi ile Aşçızâde Hasan Çelebi'nin Paskalya törenini izlemek için kıyafet değiştirip Galata'da kiliseye gitmeleri üzerine, "Galata'ya sanem seyrine gelmiş / Sitanbul'dan bir iki din ulusu" beytini söylemesi yüzünden vazifesinden azledildiyse de adı geçenlerden özür diledikten sonra görevine iade edildi. Galata Kadısı Beyşehirli Hasan Çelebi Selânik kadılığına tayin edilince onunla birlikte Selânik'e gitti. Ardından İstanbul'a dönerken bindiği gemi düşman eline geçince eşi ve çocuklarıyla birlikte esir düştü. Âşık Çelebi'nin anlattıklarına göre bu olay 940'ta (1533) meydana gelmiştir.

Mahremî, fidye için gerekli parayı bulmak üzere eşini ve çocuklarını rehin bırakıp İstanbul'a doğru yola çıktı. Bindiği gemi Eğriboz'da Kızılhisar Kalesi'ne uğradığında arkadaşı şair Esîrî'den, yakın dostlarından Kâtibî mahlaslı Seydi Ali Çelebi (Reis) ve Nigârî mahlaslı Nakkaş Haydar'ın Barbaros Hayreddin Paşa'nın donanmasıyla Tunus'a gittiklerini öğrenince üzüldü (Âşık Çelebi, vr. 118a). Fakat Nakkaş Haydar ve Seydi Ali'nin

içinde bulunduğu gemi rüzgârın ters yönde esmesi üzerine Kızılhisar Kalesi'ne gelince eski dostlar buluşarak İstanbul'a beraber gittiler. Mahremî gerekli parayı topladığı sırada 942 Muharrem'inde (Temmuz 1535) vefat etti. Kafzâde Fâizî ölümüne şu tarihi düşürmüştür: "Âh rihleti Mahremî" (942 [1535]; Zübdetü'l-eş'âr, vr. 86b). Ölüm tarihi bazı kaynaklarda farklı kaydedilmektedir. Nakkaş Haydar toplanan 1700 filoriyi ailesini kurtarmak için gönderir. Fakat Mahremî'nin oğullarından biri ölmüştür; eşi, iki kızı ve bir oğlu İstanbul'a döner. Hammer ve Babinger'e göre fidye parasını Barbaros Hayreddin Paşa vermiştir (GOD, II, 521; [Üçok], s. 72). Ancak Türkçe kaynaklarda bu bilgi teyit edilmemektedir.

Mahremî'nin ilk olarak tanınmasını sağlayan M. Fuad Köprülü'dür. Onun Millî Edebiyatın İlk Mübeşşirleri başlığıyla 1920'li yıllardan itibaren yayımladığı kitap ve makalelerinde Türkî-i Basît akımının öncüsü ve temsilcisi olarak söz ettiği iki şairden biri Mahremî'dir. Köprülü'ye göre XVI. yüzyılda Türk şiiri üzerinde İran şiirinin etkisi gittikçe artmış, Türkçe kelimelerin yerini Arapça ve Farsça kelimeler almış, bunlarla yapılan terkipler Türk şiirini kaplamıştı. Bu sırada ortaya çıkan Tatavlalı Mahremî ve Edirneli Nazmî aruz vezniyle, fakat sade bir Türkçe ile, yabancı kelimelerden imkân nisbetinde arındırılmış bir dille şiirler yazmaya başlamışlar, buna da Türkî-i Basît adını vermişlerdir. Fuad Köprülü'nün bu görüşü uzun süre kabul görmüşse de son yıllarda gerek Mahremî gerekse Edirneli Nazmî hakkında yapılan çalışmalar bunun geçerliliğini tartışmaya açmıştır (bk. bibl. Aynur, Avşar, Köksal).

Eserleri. 1. Şehnâme. 12.280 beyit olan eser üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm (beyit 1-2263) ayrı bir cilt olup II. Bayezid'in seferlerinden söz eder. Bilinen tek nüshası Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'nde bulunan yazmanın (nr. Y-I/1) başı ve sonu eksiktir. İkinci bölüm (beyit 2264-8944) Yavuz Sultan Selim dönemine ve özellikle İran ve Mısır seferlerine dairdir. Üçüncü bölüm (beyit 8945-12280) Kanûnî Sultan Süleyman'ın saltanatının ilk iki yılındaki olayları, Belgrad ve Rodos'un fethini anlatır. İkinci ve üçüncü bölümü içeren yazmanın yegâne nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Revan Köşkü, nr. 1287). Şehnâme'nin ikinci bölümü üzerinde bir doktora çalışması yapılmıştır (bk. bibl.). 2. Şütürnâme. Kaynaklarda adı geçmeyen risâlenin tek nüshası Berlin Devlet

Kütüphanesi’nde bir mecmua içindedir (nr. 282, vr. 367a-374a). Mensur-manzum karışık bir ahlâk kitabı mahiyetindeki eserde bir

devenin başından geçen olaylar latifeler halinde anlatılır. Şener Demirel’in eser üzerinde yayımlanmamış bir çalışması vardır (16. Yüzyıl Divan Şairlerinden Tatavlalı Mahremi ve Şütürnâme’si). 3. Mecmau’l-letâyif. Yine kaynaklarda zikredilmeyen bu eserin bilinen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde kayıtlıdır (Esad Efendi, nr. 1755/11, vr. 85a-101a). Mensur-manzum karışık olan eserde Mahremî dost meclislerinde okunması için Acem büyüklerinin latifelerini topladığını belirtir (vr. 85b). İkisi Türkçe, diğerleri Farsça olan seksen dokuz latife başta Sultan Ya‘kūb, Hâfız, Mevlânâ Selmân, Sultan Hüseyin Baykara, Kâtibî, Câmî, Mevlânâ Tûsî, Şah Mahmûd olmak üzere çeşitli kişiler hakkındadır. 4. Tarabü’l-mecâlis. Kaynaklarda rastlanmayan eserin İran’daki bir kütüphanede bulunan yazma nüshasının fotokopisi Süleymaniye Kütüphanesi’nde mevcuttur (fotokopi, nr. 357). Mensur-manzum karışık olan eser, Hüseyin b. Hasan el-Hüseynî’nin (ö. 718/1318) Ṭarabü’l-mecâlis adlı öğüt kitabının çevirisidir. Kitapta kuşlar ve vahşi hayvanların başından geçenler anlatılır. 5. Basîtnâme. Henüz ele geçmeyen bu eser hakkında Âşık Çelebi ve Âlî Mustafa Efendi’nin tezkirelerinde yer alan bilgilerden yola çıkan M. Fuad Köprülü, Mahremî’yi Türkî-i Basît akımının temsilcilerinden biri olarak görmüştür. Eserin konusu ve nazım şekli bilinmemekte, ancak Âşık Çelebi ve Âlî’nin ifadelerinden mesnevi tarzında olduğu tahmin edilmektedir.

Mahremî’nin divanı olduğuna dair kaynaklarda bir bilgi yoksa da çeşitli mecmualarda gazelleri bulunmaktadır. Âşık Çelebi, Âlî Mustafa Efendi, Kınalızâde, Beyânî, Esrar Dede tezkirelerinde birer gazeli, Mecmûa-i Eş‘âr’da bir (Süleymaniye Ktp., Tarlan, nr. 62/1), Edirneli Nazmî’nin Mecmau’n-nezâir’inde beş (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4222), Nazîre Mecmûası’nda bir (İÜ Ktp., nr. 445), diğer bir Nazîre Mecmûası’nda bir (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 674), Rieu Katalogu’nda iki, Blochet Katalogu’nda iki, Pervâne Bey Mecmûası’nda yedi gazeli (TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 406), Kasâid-i Türkiyye’de tevhid, na‘t, münâcât, mersiye, muhammes ve kaside olmak üzere otuz yedi şiiri (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3418) tesbit edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Mahremî ve Şehnâme'si: I. Kısım Yavuz Sultan Selim Dönemi, İnceleme-Metin-Sözlük-Dizin (haz. Hatice Aynur, doktora tezi, 1993), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 117b-118b; Latîfî, Tezkiretü'ş-şu'arâ ve Tabsıratü'n-nuzamâ (nşr. Rıdvan Canım), Ankara 2000, s. 493-494; Beyânî, Tezkiretü'ş-şuarâ (nşr. İbrahim Kutluk), Ankara 1997, s. 251; Künhü'l-Ahbar'ın Tezkire Kısmı (haz. Mustafa İsen), Ankara 1994, s. 271-272; Kınalızâde, Tezkire, II, 856-857; Kafzâde Fâizî, Zübdetü'l-eş'âr, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1877, vr. 86b-87a; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1026; Esrar Dede, Tezkire, Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 756, s. 357-358; Hammer, GOD, II, 521; Rieu, Catalogue, s. 210; Sicill-i Osmânî, IV, 98; Blochet, Catalogue, II, 328, nr. 366; M. Fuad Köprülü, Bugünkü Edebiyat, İstanbul 1924, s. 77-81; a.mlf., Millî Edebiyat Cereyânının İlk Mübeşşirleri ve Dîvân-ı Türkî-i Basit; XVI. Asır Şairlerinden Edirneli Nazmî'nin Eseri, İstanbul 1928, s. 18-24; (aynı yazı: Köprülü, Edebiyat Araştırmaları I, s. 281-288); a.mlf., "Millî Lisan ve Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirlerinden Şair Mahremî", HM, sy. 106 (1928), s. 2-3; [Nihal] Atsız, XVinci Asır Şairlerinden Edirneli Nazmî'nin Eseri ve Bu Eserin Türk Dili ve Kültürü Bakımından Önemi, İstanbul 1934; Münzevî, Fihrist, II/2, s. 1275-1276; Levend, Gazavatnâmeler, s. 176; Nihad Sâmi Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1983, I, 622; Babinger (Üçok), s. 72; H. Sohrweide, Turkische Handschriften, Wiesbaden 1981, s. 262-263, nr. 282; Abdülkadir Özcan, "Historiography in the Reign of Süleyman the Magnificent", The Ottoman Empire in the Reign of Süleyman the Magnificent, İstanbul 1988, II, 190-191; Ziya Avşar, "Türkî-i Basîti Yeniden Tartışmak", Bilig, sy. 18, Ankara 2001, s. 127-143; Fatih Köksal, "Orjinal Bir Şair: Edirneli Nazmî ve Dîvân'ına Yeni Bakışlar", Bilig, sy. 20 (2002), s. 101-123; Mustafa Kutlu, "Mahremî", TDEA, VI, 118.

Hatice Aynur

el-MAHSÛL

(المحصول)

Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) fıkıh usulüne dair eseri.

Tam adı el-Maḥṣûl fî ʿilmi ʿuṣûli'l-fıḳh olan eser fıkıh usulünün mütekellimîn metoduyla yazılmış önemli kitaplarından biridir. Râzî eserinde, mütekellimîn ekolünün kendinden önceki dört önemli fıkıh usulü kitabı olan Kādî Abdülcebbâr'ın el-ʿUmed, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin el-Muʿtemed, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin el-Burhân fî uṣûli'l-fıḳh ve Gazzâlî'nin el-Müstaṣfâ'sını cem' ve ihtisar ederek yeni bir tertip ve tasnife tâbi tutmuştur. Aynı eserlerden ihtisar edilerek meydana getirilen bir diğer fıkıh usulü kitabı da Seyfeddin el-Âmidî'nin el-İḥkâm'ıdır. Ancak İbn Haldûn'un da işaret ettiği gibi (Muḳaddime, III, 1065) el-İḥkâm'da daha ziyade görüşlerin tahkikine ve meselelerin ayrıntılarına ağırlık verilirken el-Maḥṣûl'de deliller ve ihticâc üzerinde durulmuştur. Bu iki eserin, söz konusu yaklaşım farklılıklarına rağmen en azından mensup oldukları mütekellimîn mesleği içerisinde orijinal bir üslûp ve sistematikle yazılan temel metinler serisinin en son iki kitabı olma gibi bir değeri paylaştıkları söylenebilir.

Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl'ü otuz yaşları gibi ilim hayatı bakımından çok genç sayılabilecek bir dönemde kaleme almış ve 576 (1180) yılında tamamlamıştır. Eser, yazıldığı tarihten itibaren fıkıh öğrencileri ve ilim adamları tarafından büyük rağbet görmüş ve pek çok kişi tarafından istinsah edilmiş, hatta tahrife varacak düzeyde çeşitli istinsah farklılıklarına uğramıştır (bazı örnekler için bk. el-Maḥṣûl, neşredenin girişi, I, 74-77). Daha müellifinin sağlığında temel bir kaynak olarak kullanılmaya başlanan el-Maḥṣûl'ün birçok kütüphanede yazma nüshaları bulunmakta olup (Brockelmann, GAL, I, 667; Suppl., I, 921) çeşitli baskıları (Beyrut 1408/1988; I-II, Beyrut 1412/1992) ve Tâhâ Câbir el-Ulvânî tarafından altı cilt halinde tahkikli neşri yapılmıştır (Riyad 1399-1401/1979-1981; Beyrut 1412/1992).

el-Maḥṣûl'de fıkıh, fıkıh usulü, ilim, zan, nazar, delil, emâre gibi terimler hakkında kısa açıklama yapıldıktan sonra sırasıyla şer'î hüküm, Kur'an ve Sünnet lafızlarından hüküm çıkarmaya yarayan dil ve yorum kuralları (lugavî ve lafzî meseleler), icmâ, haber, kıyas, teâdül ve tercih, ictihad, fetva konuları ele alınmıştır. Bab ve fasıl sistematiği üzerine kurulu olan eserde, muhalif görüşler ve delilleri bazan ait oldukları şahıs ve ekoller de belirtilerek ayrıntılı biçimde aktarıldıktan sonra bunların tartışması yapılmış ve kitap genel olarak diyaloglar halinde yazılmıştır.

Fıkıhta Şâfiî, akaidde Eş'arî mezhebine mensup olan Fahreddin er-Râzî'nin bu eserinde temel olarak mezhebinin genel eğilimlerinden dışarı çıkmadığı görülür. Onun el-Maḥṣûl'de en çok tenkit ettiği mezhepler arasında Mu'tezile, Hanefîler, Haşviyye (I, 539), Mürcie (I, 545), Şîa (II, 68), Hâricîler (III, 340) gibi çeşitli gruplar yer alır. Bununla beraber Fahreddin er-Râzî'nin zaman zaman kendi mezhebine mensup âlimlerin çoğunluğunun benimsediği bir görüşe muhalefet ettiği de olmuştur (II, 149). Hatta el-Maḥṣûl'ü yazarken en çok yararlandığı kişi, kelâm tarihinde Eş'arîler'in en büyük muhalifleri

olan Mu'tezile mezhebine mensup Ebü'l-Hüseyin el-Basrî olmuş, ona nâdiren muhalefet ederken (II, 7), çok defa görüş ve sözlerini aynen nakletmiş veya benimsemiştir (I, 223; II, 22, 42, 91, 225, 250, 266; III, 9, 67, 210). Bu arada el-Maḥṣûl'ün temel kaynaklarından biri olan el-Müstaşfâ'nın müellifi ve Şâfiî-Eş'arî mezhebinin önder şahsiyetlerinden biri olan Gazzâlî ile uyumu yanında (II, 192) sık sık ondan farklı düşündüğü de olmuştur (II, 229, 340-342; III, 160, 232).

Fahreddin er-Râzî el-Maḥṣûl'de yukarıda zikredilen dört usul eserini esas almışsa da Ebû Hanîfe, Şâfiî, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Îsâ b. Ebân, Kerhî, Muhammed b. Dâvûd ez-Zâhirî, Cessâs ve Debûsî, İbn Süreyc, Ebû Bekir es-Sayrafî, İbn Fûrek ve Bâkıllânî gibi diğer fakih ve usulcülerin görüş ve eserlerine de sıkça atıfta bulunur (I, 117, 120, 209, 210, 399, 462; II, 229, 342, 423, 500; III, 345). Özellikle dil ve lafızla ilgili kavramların tanımları sırasında Arap edebiyatından destek alır; Halîl b. Ahmed, Sîbeveyhi, Asmaî, Müberred, Ebû Ali el-Fârisî, İbn Cinnî, Abdülkāhir el-Cürcânî gibi Arap dilcilerinin görüş ve eserlerine müracaat eder (I, 404, 507; II, 539). Kelâm tartışmalarında müellif bilhassa Nazzâm, İbn Küllâb,

Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf, Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî, Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî ve Ebû Abdullah el-Basrî gibi kelâmcıların görüş ve eserlerinden yararlanmış, onlardan sıkça söz etmiştir (I, 210, 371, 372, 399; II, 66, 433, 614; III, 334, 487).

el-Maḥṣûl’ü fıkıh usulünün temel kaynaklarından biri ve mütekellimîn metodunun klasik çizgisinin belki de en iyi temsilcisi haline getiren en önemli özellik, müellifinin kelâm ve mantık ilmine derin nüfuzu ve esere kazandırdığı sistematik örgüdür. el-Maḥṣûl’de Fahreddin er-Râzî’nin kelâmcılığı ile mantıkçılığı bir araya gelmiştir. Eserin sade ve açık bir üslûbu vardır. Özellikle lafız ve dil konuları formel olarak mantık esas alınıp telif edilmiş, kitap, sistematik kurgusuyla âdeta kendinden sonra bu ekolde yazılan usul eserleri için de örnek oluşturmuştur. Daha sonra telif edilen eserler üzerinde kalıcı bir etkiye sahip olan el-Maḥṣûl’ün şerh ve ihtisarları bu sebeple önemli bir yekün tutmakta olup bunların başlıcaları şunlardır:

Şerhleri. 1. Şehâbeddin el-Karâfî, Nefâʾisü’l-uṣûl fî şerḥi’l-Maḥṣûl (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz, I-IX, Mekke-Riyad 1418/1997). el-Maḥṣûl’ün en hacimli şerhlerinden biri olan eserde önce el-Maḥṣûl’den yaklaşık bir fasıl büyüklüğünde metinler nakledilmekte, ardından burada geçen görüşler uzun uzun tartışılmaktadır. 2. Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî, el-Kâşif ʿani’l-Maḥṣûl (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz, I-VI, Beyrut 1419/1998). Büyük ölçüde tamamlanmış bir şerh olup kıyas bahsinin sonuna kadar gelir. 3. Safiyyüddin el-Hindî, Şerḥu’l-Maḥṣûl (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Usûlü’l-fıkh, nr. 162).

Muhtasarları. 1. Fahreddin er-Râzî, el-Münteḫab (Ḥâṣılü’l-Maḥṣûl). Yazma nüshasında (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1464; diğer bir nüsha için bk. Hacı Mahmud Efendi, nr. 768) ve Kâtib Çelebi tarafından (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1616) bu muhtasarın bizzat müellif tarafından yazıldığı kaydedilmekte, Karâfî ise Fahreddin er-Râzî’nin öğrencilerinden Hüsrevşâhî’nin kendisine bu eserin Ziyâüddin Hüseyin’e ait olduğunu haber verdiğini belirtmektedir (Nefâʾisü’l-uṣûl, I, 96, 105-106). 2. Tâceddin el-Urmevî, el-Ḥâṣıl mine’l-Maḥṣûl (nşr. Abdüsselâm Mahmûd Ebû Nâcî, I-II, Bingazi 1994). Bu muhtasarı İbn Râşid Tuḥfetü’l-vâhil (Nuḫbetü’l-vâṣıl) fî şerḥi’l-Ḥâṣıl adıyla

şerhetmiş, Kādî Beyzâvî de tekrar ihtisar ederek fıkıh usulüne dair meşhur eseri Minhâcü'l-vüşûl ilâ ʿilmi'l-uşûl'ünü meydana getirmiştir. Kādî Beyzâvî'nin Minhâc'ı üzerine çeşitli âlimler tarafından yaklaşık otuz şerh yazılmıştır. 3. Sirâceddin el-Urmevî, et-Taḥṣîl mine'l-Maḥṣûl (nşr. Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd, I-II, Beyrut 1408/1988). Esere Bedreddin Muhammed b. Es'ad et-Tüsterî Ḥallü ʿuḳadi't-Taḥṣîl adıyla bir şerh yazmıştır (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 515; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 1848). 4. Şehâbeddin el-Karâfî, Tenḳīḥu'l-fuṣûl fî ʿilmi'l-uṣûl. Karâfî, fürûa dair hacimli eseri eẕ-Ẕaḫîre'ye (nşr. Muhammed Haccî v.dğr., I-XIV, Beyrut 1994) mukaddime olmak üzere Kādî Abdülvehhâb'ın el-İfâde, Bâcî'nin el-İşâre, İbnü'l-Kassâr'ın et-Taʿlîḳ fi'l-ḫilâf ve Fahreddin er-Râzî'nin el-Maḥṣûl'ünden usul konularını özetlemiş (Karâfî, eẕ-Ẕaḫîre, I, 55), ancak bu muhtasar çok tutulunca buna hususi bir şerh yazarak Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣûl adını vermiştir (Kahire 1306; nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Kahire-Beyrut 1393/1973). Herhalde, bu şerhin aslından söz ederken Tenḳīḥu'l-fuṣûl fi'ḫtiṣâri'l-Maḥṣûl diyerek sadece el-Maḥṣûl'ün ismini zikrettiğinden (Karâfî, Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣûl, s. 2) Tenḳīḥu'l-fuṣûl'ün yalnızca el-Maḥṣûl'ün ihtisarı olduğu görüşü yaygınlık kazanmıştır. 5. Emînüddin Muzaffer b. Muhammed et-Tebrîzî, Tenḳīḥu'l-Maḥṣûl (TSMK, III. Ahmed, nr. 1249). 6. Cemâleddin Muhammed b. Muhammed el-Mukrî, Necmü'l-uṣûl fî mesâʾili'l-Maḥṣûl (Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 5441). 7. Alâeddin Ali b. Muhammed el-Bâcî, Ġāyetü's-sûl (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Mecâmi', nr. 209; Tunus Zeytûniye Üniversitesi, nr. 4/36/1831), 8. Şemseddin Muhammed es-Semerkandî, Taḥṣîlü'l-uṣûl min Kitâbi'l-Maḥṣûl (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1169). İmâdüddin Muhammed b. Yûnus el-Erbîlî, İbn Dakīkul'îd, Necmeddin et-Tûfî ve Abdürrahim b. Muhammed el-Mevsılî de el-Maḥṣûl'ü ihtisar eden âlimlerdendir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1615-1616).

BİBLİYOGRAFYA

Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Ulvânî), Riyad 1399-1401/1979-81, I-VI; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 74-77; Sirâceddin el-Urmevî, et-Taḥṣîl mine'l-Maḥṣûl (nşr. Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd),

Beyrut 1408/1988, neşredenin girişi, I, 66-76; Karâfî, Nefâʾisü'l-uṣûl fî şerḥi'l-Maḥṣûl (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Mekke-Riyad 1418/1997, I, 96, 105-106; a.mlf., eẕ-Ẕaḫîre (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1994, I, 55; a.mlf., Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣûl (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire 1393/1973, s. 2; İbn Haldûn, Muḳaddime, III, 1065; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1615-1616; Abdülvahhâb Hallâf, İslâm Hukuk Felsefesi (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1973, tercüme edenin girişi, s. 95-101; Brockelmann, GAL, I, 667; Suppl., I, 921; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 108; M. Sâlih ez-Zerkân, Faḫrüddîn er-Râzî ve ârâʾühü'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fikr), s. 42-45, 101-102; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleymân, Kitâbetü'l-baḥs̱i'l-ʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 437; B. G. Weiss, The Search for God's Law Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Din al-Âmidî, Salt Lake City 1992, s. 22; Abdüsselâm Mahmûd Ebû Nâcî, "Tâcüddîn el-ʿUrmevî ve kitâbühû el-Ḥâṣıl mine'l-Maḥṣûl", Mecelletü'l-ves̱âʾiḳ ve'l-maḫṭûṭât, I/1, Trablus 1985, s. 252-263; M. Bernand, "Al-Râzî, al-Mahsûl fî usûl al-Fıqh", Bulletin critique des annales islamologiques, sy. 4, Caire 1987, s. 46-49; Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", DİA, XII, 90, 94.

Ferhat Koca

MAHSÛS

(المحسوس)

Duyuların algıladığı nesne ve nitelikleri ifade eden felsefe terimi.

Günümüz Türkçe'siyle "duyulur" (İng. ve Fr. sensible) olan, yani duyularla algılanabilen nesne ve niteliklerin tamamı klasik İslâm felsefe terminolojisinde Arapça

mahsûs kelimesiyle ifade edilmiştir. Mahsûs, hissî terimiyle eş anlamlı olup "akılla algılanan nesne ve kavramlar" anlamındaki ma'kūlün zıttıdır. Eski Yunan felsefesindeki karşılığı aistheton, Latince'deki karşılığı sensibile, sensibilis veya sensatum şeklindedir. Batı felsefesi okumuş modern Osmanlı aydını "sensible" terimini yine mahsûs ile karşılamıştır (İsmail Fenni, s. 629). Mahsûs kelimesi modern Arapça'da da kullanılmaktadır (Cemîl Salîbâ, II, 356-357). Tehânevî aynı anlamdaki hissî, hissiyyât ve mahsûs kelimelerini ayrı maddeler halinde kaydederek kavramın çeşitli yönlerine işaret etmiştir (Keşşâf, I, 302-308). Grek felsefesinden bu yana mahsûs duyulur nesnelerin ontolojik gerçekliği, duyulur varlıklar hakkındaki bilginin değeri ve duyu algısının psikolojisi açılarından ele alınmıştır.

Eflâtun felsefesinde gerçek varlık idealardır ve onların taklidinden ibaret olan duyulur âlem bir imge-varlıktan ibarettir. Duyulur varlık bize ancak zanna dayalı bilgi verebilir. Hocasının idealar öğretisine karşı çıkan Aristo'ya göre ise gerçek olan yalnızca duyulur nesnelerdir. Bunlardan bir kısmı tek tek duyulara karşılık gelirken hareket, büyüklük, sayı gibi bir kısmı müşterek duyu tarafından algılanmaktadır. Duyum, duyulur bir formun maddesiz olarak algılanmasıdır. Eflâtun'un algılanan nesneye nisbet ettiği etkileme gücü Aristo'da duyu organının algılama gücü şekline dönüşmüştür. Algılanan duyulur nesne algılayandan, yani fiilî gerçeklik algının oluşmasından daima öncedir (On The Soul [De Anima], II, 412a, 418a; III, 425b-426b; krş. Peters, s. 12-14).

Ya‘kūb b. İshak el-Kindî duyulur varlıkların (mahsûs) fizikî gerçekliğinin yanı sıra tikelliğini de vurgular. Tümel kavramlar akılla kavranırken tikeller duyularla algılanmaktadır. Dolayısıyla mahsûsâtın al-gılanışı kavram düzeyinde olmayıp imge (misal) düzeyinde gerçekleşir (Resâ᾽il, s. 107-108). Bu sebeple mahsûs, “algılanan (algılanabilir) cismanî form” şeklinde tanımlanır (a.g.e., s. 167). Kindî bütün duyulur nesnelerin nihaî ilkesini “bir”e, teşkil ettikleri kozmolojik birliği ise O’ndan taşan birlik feyzine bağlamaktadır (a.g.e., s. 162). Fârâbî de mahsûsâtı ruhun güçleri bağlamında ele almaktadır. Arzu gücü, beş duyu ile algılanan nesnelere karşı ruhta hazza yönelme ve acıdan kaçınma iradesini doğurur. Mahsûsâta ait formları kendinde saklayan ve beş duyu ile algılanmadıkları esnada onları düşleyen güç ise mütehayyiledir. Onun bu etkinliğine arzu gücü eşlik ederek duyu formları düzeyinde olduğu gibi yöneliş ve kaçınma iradesini ortaya çıkarır (el-Medînetü’l-fâżıla, s. 87-89; krş. es-Siyâsetü’l-medeniyye, s. 33). İhvân-ı Safâ Resâ᾽il’in “el-Hâss ve’l-mahsûs” başlıklı bölümünü duyu al-gısı, duyulur nitelikler (el-umûru’l-mahsûse) ve duyulur formlar (rüsûmü’l-mahsûsât) kısımlarına ayırmıştır (II, 401, 415).

Psikoloji alanında Aristo’yu izleyen İbn Sînâ, mahsûsâtın (hissiyyât) dış ve iç algı güçlerince algılanış biçimini ayrıntılı şekilde ele almıştır. Filozofa göre beş duyu organının her biri kendi işlevine karşılık gelen duyulur nitelikleri algılarken aynı zamanda nesnedeki büyüklük, küçüklük, konum, hareket, yakınlık, uzaklık gibi ortak nitelikleri de belli ölçülerde algılamaktadır. Beş duyuda algılanan nitelikler dış dünyada mevcuttur ve duyu organını bu sebeple etkilemektedir. Dolayısıyla Demokritos ve bazı atomcu filozofların dış dünyada duyulur niteliklerin varlığını inkâr eden veya onları sadece atomların şekillerine indirgeyen yaklaşımları yanlıştır. Aynı şekilde duyulur niteliklerin algılanışında organların başlangıçtaki rolünü devre dışı bırakan antik görüşler de hatalıdır (Avicenna’s De Anima, s. 62-67, 159-161). İbn Sînâ, Fârâbî’nin ardından mahsûsât teriminin epistemolojik anlamını belirginleştirerek kendisinden sonra çok yaygınlaşacak olan bir yakīn teorisi geliştirmiştir. Filozofa göre burhanî kıyaslar kesin önermelerden (yakīniyyât) kuruludur ve duyu algısına dayalı mahsûsât önermeleri (“Kar beyazdır” gibi), a priori (evveliyyât) ve ampirik (tecribiyyât) önermelerle birlikte bu sınıfa dahildir (en-Necât, s. 113-122, 126).

Osmanlı medrese eğitiminde merkezî bir öneme sahip olan Cürcânî'nin Şerḥu'l-Mevâḳıf'ında kavram aynı bağlamda ele alınmış ve duyulur nesnelere dair bilginin (hissiyyât) imkân ve değerini reddedenler eleştirilmiştir. Bu konuda dinin ve aklın ilkelerine uyan görüş, hem duyularla elde edilen hem de aklî ilkelere dayalı bilginin kesinlik taşıdığı görüşüdür (I, 29). Cürcânî ayrıca, beş duyu algısına karşılık gelen duyulur niteliklerin (el-keyfiyyâtü'l-mahsûse) algılanışı meselesini ayrıntılı biçimde incelemektedir (a.g.e., I, 235-270).

Duyulur varlıkların tamamını ifade eden "âlem-i mahsûs" tabiri özellikle İşrâkī ve tasavvufî düşünce geleneğinde sıkça kullanılır ve Eflâtun'un duyulur âlem tabirinde olduğu gibi fizik evreni ifade eder (meselâ bk. Şehâbeddin es-Sühreverdî, s. 162; Abdülkerîm el-Cîlî, s. 131, 152, 327, 421, 429).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 302-308; İsmail Fenni, Lugatçe-i Felsefe, İstanbul 1341, s. 629-630; Cemîl Salîbâ, el-Muʿcemü'l-felsefî, Beyrut 1982, II, 356-357; Eflâtun, Timaeus (trc. B. Jowett, The Dialogues of Plato içinde), Oxford 1875, III, 612, 614-615, 631-632; Aristoteles, On The Soul (De Anima, II, 412a, 418a; III, 425b-426b); (trc. J. A. Smith, The Works of Aristotle içinde), Chicago 1952, I, 642, 649, 657-659; Kindî, Resâʾil, s. 107-108, 162, 167; Fârâbî, el-Medînetü'l-fâżıla (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1991, s. 87-89; a.mlf., es-Siyâsetü'l-medeniyye (nşr. Fevzî M. Neccâr), Beyrut 1993, s. 33; İhvân-ı Safâ, Resâʾil, Beyrut 1376-77/1957, II, 396-416; İbn Sînâ, Avicenna's De Anima: Kitâbü'n-Nefs (nşr. Fazlurrahman), London 1959, s. 62-67, 159-161; a.mlf., en-Necât (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1364 hş./1985, s. 113-122, 126; Şehâbeddin es-Sühreverdî, el-Elvâḥu'l-ʿimâdiyye (nşr. Seyyid Hüseyin Nasr, Mecmûʿa-i Muṣannefât-i Şeyḫ-i İşrâḳ III içinde), Tahran 1977, s. 162; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf, İstanbul 1239, I, 29, 235-270; Abdülkerîm el-Cîlî, İnsân-ı Kâmil (trc. Abdülaziz Mecdi Tolun), İstanbul 2002, s. 131,

152, 327, 421, 429; F. E. Peters, Greek Philosophical Terms, New York-London 1967, s. 8-15, 51, 109, 118-119.

İlhan Kutluer

MAHŞER

(bk. HAŞİR).

MAHTUMKULU

(ö. 1197/1783'ten sonra)

Türkmen şairi.

Genellikle kabul edildiğine göre 1146'da (1733) Etrek ile Gürgen nehirleri arasında kalan Hacıgovşan'da doğdu. 1983 yılı, Türkmenistan'da doğumunun 250. yılı olarak geniş çaplı faaliyetlerle kutlanmış ve bu tarih resmiyet kazanmıştır. Bir lakap olduğu da düşünülebilecek olan Mahtumkulu (Mahdumkulu, Mağtımgulı) dışında şairin başka bir adı bilinmemektedir (Divan, neşredenin girişi, s. 8). Göklen uruğunun Gerkez kabilesinden olan Mahtumkulu'nun Garri Molla olarak tanınan babası Dövletmemet Azadi de şairdir ve aruz vezniyle Çağatayca yazılmış Va'z-ı Âzâdî adlı bir mesnevisi bulunmaktadır. Mahtumkulu ilk eğitimine babasının yanında başladı. Keçecilik, başka bir rivayete göre ise kuyumculuk gibi ata mesleklerini de öğrendi. Eğitimine Kızılayak'ta ve ardından Buhara'daki Kükeltaş Medresesi'nde devam etti. Bir süre sonra burada dost olduğu Sibiryalı Türkmen Nuri Kâzım İbn Bahir

ile beraber Türkmen toplulukları arasına karıştı. Onunla birlikte Afganistan'a, Hindistan'a, ardından Kâbil üzerinden Özbekistan'a geçip Margelen, Andican ve Semerkant'a gitti. Davet üzerine bir müddet Kükeltaş'ta kaldıktan sonra dönemin en tanınmış medresesi olan Hîve'deki Şirgazi'de üç yıl daha öğrenimine devam etti. İyi bir öğrenci olarak talebe halifesi oldu, hocasının yerine zaman zaman dersler verdi. Nuri Kâzım'la birlikte Şirgazi'de bulundukları sırada bu medresede Türkmenler için bir bölüm açıldı. Hayatının daha sonraki dönemleri hakkında fazla bilgi bulunmayan şairin 1197'den (1783) sonraki bir tarihte öldüğü sanılmaktadır.

Edebî Doğu Türkçesi yanında Arapça ve Farsça öğrenen Mahtumkulu Nizâmî, Sa'dî-i Şîrâzî, Ali Şîr Nevâî ve Fuzûlî gibi klasik şairleri okumuştur. Buna rağmen kendisinden öncekiler gibi klasik Türk edebiyat diliyle değil genel olarak canlı Türkmen şivesiyle ve sade bir üslûpla şiirler

yazmıştır. Böylece Türkmen edebî dilinin ortaya çıkmasına ve gelişmesine önemli bir hizmette bulunmuştur. Türkmen edebiyatına öncü olması yanında ideal Türkmen tipine örneklik etmesiyle de halkı tarafından sevilip benimsenmiştir.

Mahtumkulu, Türkmen kabileleri arasında kanlı çarpışmaların yaşandığı, İran Şahlığı ve Hîve Hanlığı'nın Türkmenler'le mücadeleye giriştiği bir dönemde yerinden yurdundan edilen, esir pazarlarında satılan, zenginlikleri yağmalanan halkına yürekten yanmış, şiirlerinde onların dertlerini dile getirmiştir. Türkmen birliğini sağlamak en büyük ideali olmuştur. XVIII. yüzyıl Türkmen hayatını tasvir ettiği şiirlerine bakılarak devrin sosyal hayatının analizi yapılabilir. Toplumsal huzursuzluğa sebep olan bazı din âlimi ve idarecilerden, fakirleri ezen zenginlerden, rüşvet yiyen kethüdâlardan şikâyet şiirindeki motiflerden bazılarıdır. Ağabeylerinin esir alınarak götürüldükleri yabancı yerlerde ölmesi de onu derinden etkileyen bir olay olarak şiirlerine yansımıştır.

Şiirlerinde daha çok Mahtumkulu adını, bazan da Pirâgi (Firâġī, Firâkî) mahlasını kullanmıştır. Halk şiir geleneğindeki bâde içme motifi onda da görülür. Dinî-tasavvufî düşüncenin temelini oluşturan dünyanın fâniliği en temel temalarındandır. Mahtumkulu'nun nasihat edici şiirleri de az değildir. Kötüye ve zalime karşı savaşı, bağımsızlığa olan tutkuyu dile getiren sesiyle Köroğlu ve Dadaloğlu'nu hatırlatan şair, bir derviş edasıyla halkı irşat etmeye çalışırken de Hoca Ahmed Yesevî tavrını yansıtmaktadır. Hikmetli şiirleri ata sözü gibi ezberlenip halk arasında yayılmıştır. Bazı aşk şiirlerinde Türkmen kızlarının güzelliğini, edep ve erkânını, sevginin kutsallığını, kadınların cemiyette tuttukları yeri belirtmiştir. Kendisiyle evlenmesine engel olunduğu için ayrılığının ateşiyle yanıp tutuştuğu sevgilisinden Benli (Menli, Mengli) olarak söz eder.

Mahtumkulu Dil ve Edebiyat Enstitüsü El Yazmaları Bölümü'nde şairin divanının 100'den fazla nüshası bulunmaktadır. 1842'de başlayan şiirlerinin yayımlanması işi, XX. yüzyılın başlarından itibaren hakkındaki araştırmalarla birlikte devam etmiştir (nşr. N. P. Ostroumov, Taşkent 1907; nşr. Abdurrahman Niyazi, Astırhan 1911; Bakü 1960; Aşkābâd 1957, 1977). 250. doğum yıldönümü münasebetiyle 1983'te Aşkābâd'da Kiril alfabesiyle Şamuhammet Gandımov tarafından iki cilt olarak hazırlanan

divanı en fazla şiiri bir araya toplayan güvenilir bir yayın olmuştur. Ayrıca Arap harfleriyle de farklı bir baskısı yapılmıştır (I-II, Aşkābâd 1988). Tesbit edilen şiirlerinin sayısı 500'ü bulmaktadır. İran'da da neşredilen divanın (Günbed-i Kâvûs, 1343/1964-65) Türkiye'deki ilk baskısını Şeyh Muhsin-i Fânî (Hüseyin Kâzım Kadri) gerçekleştirmiştir (Mahdumkulu Divanı ve Yedi Asırlık Türkçe Bir Manzume, İstanbul 1340). Daha önce Vámbéry'nin yayımladıklarının (ZDMG, XXXIII, 1879) hemen hemen tekrarı olan ve kırk bir şiir içeren bu eserin Türkiyat Mecmuası'nda Zeki Velidi (Togan) tarafından bir tenkidi yapılmıştır (bk. bibl.). Himmet Biray bir girişle beraber şairin 304 şiirini Mahtumkulu Divanı adıyla yayımlamıştır (Ankara 1992).

BİBLİYOGRAFYA

Mahtumkulu, Divan (haz. Himmet Biray), Ankara 1992, neşredenin girişi, s. 1-30; G. Bellingeri, "Poesie di Maḫdūmquli scelte dai Turkmeni di Gombade Kāvus", Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata, Napoli 1982, s. 55-62; N. Feldman, "Interpreting the Poetry of Mäkhtumquli", Muslims in Central Asia (ed. Jo-Ann Gross), Durham-London 1992, s. 167-189; Tahir Kutsi Makal, "Türkmenlerin Karac'oğlan'ı Mahdumkulu", V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Halk Edebiyatı Seksiyon Bildirileri II, Ankara 1997, s. 117-127; Abdurrahman Güzel, "Yunus Emre ve Mahtumkulu'da Ortak Motifler", Prof. Dr. Dursun Yıldırım Armağanı, Ankara 1998, s. 66-81; A. Zeki Velidi [Togan], "Mahdumkulu Divanı ve Yedi Asırlık Türkçe Bir Manzûme", TM, II (1926), s. 465-474; Y. Azmun, "Who was Makhtum Kuli?", JTS, sy. 13 (1989), s. 1-14; Aysu Ata, "Mahdum Kulı", TD, X/1 (1992), s. 271-284; Fikret Türkmen, "Mahdumkulu ve Tasavvuf Anlayışı", Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, sy. 1, İzmir 1996, s. 9-23; Şâh Merdân Kul Murâdî, "Ḥażret-i Maḫdûm Ḳulî Firâġī Şâʿir-i Şehîr Mütefekkir ü ʿÂrif Nâmî-i Türkmen", Dâniş, sy. 56-57, İslâmâbâd 1380/2001, s. 25-40; Yavuz Akpınar, "Mahdumkulu", TDEA, VI, 111-112.

Âlim Kahraman

MÂHUR

Türk mûsikisinde bir makamın adı.

Türk mûsikisinin şed (göçürülmüş) makamlarından biri olup çârgâh makamı dizisinin rast perdesindeki inici şeddidir. Dizisi, rast perdesindeki çârgâh beşlisine nevâ perdesindeki çârgâh dörtlüsünün eklenmesinden meydana gelmiştir. İnici bir makam olduğundan durağı olan rast perdesindeki çârgâh beşlisinin tiz durak gerdâniye perdesine simetrik olarak göçürülmesiyle genişler ve bu şekilde makamın asıl seyir alanı meydana gelmiş olur. Ancak çok eski bir makam olan mâhur makamı, yüzyıllar boyunca pek çok saz ve sözlü formda kullanıldığından bünyesine rast, hüseynî ve bayatî gibi dizileri de alarak özellikle büyük formdaki eserlerde birleşik şekliyle kullanılmıştır. Bu suretle âdeta küçük formlarda sadece çârgâh şeddi olan basit, büyük formlarda ise yukarıda sayılan dizilerle birleşik olmak üzere iki mâhur makamı meydana gelmiştir.

İnici bir makam olması münasebetiyle güçlüsü tiz durak gerdâniye perdesidir ve bu perdede çârgâh çeşnisiyle yarım karar yapılır. Mâhur makamı kullanılan şekle göre asma kararlar bakımından da zengindir. Makam basit şekliyle kullanıldığında bu dizi Batı müziği bakımından sol majör olduğundan tonların komşuluğu çerçevesinde majörminör ilişkisinden doğan asma kararlar kullanılır (Batı kültürüyle hiçbir ilişkinin bulunmadığı devirlerden beri kullanılan bu asma kararların, mûsikinin tabii kuralları içerisinde bunları kendiliklerinden bularak kullanan Türk mûsikisi bestekârlarının dehasını göstermesi bakımından önem arzettiğini burada zikretmek gerekir). Bu asma kararlar nevâda ve çârgâhta çârgâhlı (çârgâhtaki kalışta fa natürel olmalıdır), nevâda bûselikli, hüseynî ve hüseynî aşiranda bûselikli asma kararlardır (çârgâh dizilerinin majör, bûselik dizilerinin minör olduğu hatırlanmalıdır). Makam eğer birleşik şekilde kullanılıyorsa bu asma kararlara gerdâniye,

nevâ ve rastta rastlı, hüseynî ve hüseynî aşiranda uşşak ve hüseynîli, segâhta segâh veya ferahnâklı, dügâhta uşşak veya hüseynîli asma kararlar ilâve edilebilir. Makam ayrıca başta ifade edilmiş olan tiz taraftaki

genişlemesinden başka yegâh perdesine çârgâh veya rast dörtlüsüyle düşülmek suretiyle pest taraftan da genişleyebilir. Nota yazımında donanımına sadece fa için küçük mücennep diyezi yazılır, gerekli değişiklikler eser içerisinde gösterilir. Makamın yedeni ise birinci aralıktaki küçük mücennep diyezli fa (geveşt) perdesidir.

Mâhur makamı seyrine gerdâniye veya tiz durak civarından başlanılır. Bu genişlemiş bölgenin seslerinde gezinilip gerdâniye perdesinde yarım karar yapılır. Ardından orta bölgeye girilerek buradaki çeşni ve dizilerde kullanılan şekle göre asma kararlar ve diğer özellikler gösterilerek gezinildikten sonra rasttaki çârgâh dizisiyle veya birleşik şekilde, bazan da rast dizisiyle ve genellikle yedenli tam karar yapılır (bu makamın icrasından sonra yerinde bûselik dizisi veya beşlisiyle karar verilirse mâhur bûselik makamı meydana gelir).

Mâhur makamı dinî ve din dışı hemen her çeşit sözlü eser ve saz eserlerinde kullanılmıştır. Rauf Yektâ Bey ve Tanbûrî Cemil Bey'in muhammes, Gazi Giray'ın devr-i kebîr usulündeki peşrevleri, Gazi Giray, Nikolaki ve Refik Talat Bey'in saz semâileri, Hamâmîzâde İsmâil Dede'nin hafif usulünde, "Ey goncadehen hâr-ı elem cânıma geçti"; Vardakosta Ahmed Ağa'nın muhammes usulünde, "Ey perî ruhsârına ben gül desem de elverir" mısralarıyla başlayan besteleri; Ebûbekir Ağa'nın, "Sarsam miyânın ey gül-i ter yâsemen gibi"; Buhûrîzâde Mustafa Itrî'nin, "Cihânı la'l-gûn eden sirişk-i erguvânımdır" mısralarıyla başlayan ağır semâileri; Hamâmîzâde İsmâil Dede'nin, "Yine zevrak-ı derûnum kırılıp kenâra düştü" mısraıyla başlayan yürük semâisi; Hacı Ârif Bey'in, "Gösterip ağyâra lutfun bizlere bîgânesin"; Latif Ağa'nın, "Te'lîf edebilsem feleği âh emelimle" mısraıyla başlayan aksak usulündeki şarkılarıyla Hacı Fâik Bey'in evsat usulünde, "Şâh-ı iklîm-i risâlettir Muhammed Mustafâ" mısraıyla başlayan tevşîhi; Mutafzâde Ahmed Efendi'nin, "Gülşen-i sırda safâ bahşeyledi sünbül gülü"; Hacı Nâfiz Bey'in, "Yar yüreğim yâr gör ki neler var" mısralarıyla başlayan düyek usulündeki ilâhileri bu makamın en güzel örneklerindendir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülbâkī Nâsır Dede, Tedkīk u Tahkīk, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1242/1, vr. 18a; Subhi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933-53, I, 235-237; IV, 267; Özkan, TMNU, s. 192-199; H. Sâdeddin Arel, Türk Mûsikîsi Nazariyatı Dersleri, Ankara 1991, s. 209-210, 320, 323-324.

İsmail Hakkı Özkan

MAHV

(المحو)

Hadis yazarken yanlış yazılan kelimeyi silip doğrusunu yazmak anlamında terim

(bk. DARB).

MAHV ve İSBAT

(المحو والإثبات)

Sâlikin kötü huy ve alışkanlıklarını terkedip iyi huy ve alışkanlıklar edinmesi anlamında bir tasavvuf terimi.

Sözlükte mahv “silmek, geçersiz kılmak, yok saymak”, isbât ise “ibka etmek, geçerli kılmak” gibi anlamlara gelir. Bu iki kelime Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadislerde sözlük anlamlarıyla geçmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, “şbt”, “mḥv” md.leri; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “şbt”, “mḥv” md.leri). “Allah dilediğini mahv, dilediğini isbat eder, kitabın aslı onun katındadır” meâlindeki âyette (Ra‘d 13/39) mahv, “Allah’ın bir şeriatın hükmünü diğer bir şeriatla

kaldırması (nesh)” veya “levh-i mahfûzda yazılı olan bir şeyi silmesi”, isbat ise “bir şeyin yerine başka bir şeyi kaydetmesi” veya “tabiattaki bazı şeyleri silip yok ederken diğer bazı şeyleri sabit tutması” mânasındadır (Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, V, 308-312). Hadislerde musibete uğrayıp sabreden kişinin bir günahının silineceği bildirilmektedir (Buhârî, “Bedʾü’l-ḫalḳ”, 11; Müslim, “Birr”, 44). Sûfîler, yaptıkları yorumlarla mahv ve isbatın kapsamını genişleterek bunları birer tasavvuf terimi haline getirmişlerdir. Mahv yerine bazan nefy kelimesi de kullanılmıştır. İlk sûfîlerden Ebü’l-Hüseyin en-Nûrî, Allah’ın yüksek mertebedeki kullarını kendisine çektiğini, böylece onların bütün davranışlarının kendilerinden değil Hak’tan olduğunu gördüklerini söyler. Bu seçkin kulların davranışlarını kendilerinden görmemelerine mahv, Hak’tan görmelerine isbat denir. Bu durum, “Her şey O’ndan, O’nunla ve O’nun içindir” sözüyle de ifade edilmiştir (Serrâc, s. 431).

Sûfîler mahv ve isbatın ahlâk, ibadet ve mânevî hallerle ilgili olmak üzere üç mertebesi bulunduğunu belirtmişlerdir. Ahlâkî anlamda mahv insanın kötü huyları terketmesi, isbat iyi huylar edinmesidir (Kâşânî, s. 79). İbadetleri alışkanlık haline getirmemek mahv, hakikatlerini gerçekleştirmek isbattır. Mânevî hallerde mahv ise gafletin yok edilmesidir. Mahvın bu üç

mertebesinde fiiller kullara ait gibi görünürse de Kur'an'da mahv ve isbat Allah'a isnat edildiğine göre aslında Allah'a aittir. Âriflerin gönlünden kendi zikri dışındaki düşünceleri silip kendisine tâlip olanların dilinde zikrini sabit kılan da Allah'tır. Her sâlikin mahvı ve isbatı mânevî haline göre gerçekleşir (Kuşeyrî, s. 222; Kâşânî, s. 79). Sâlikin iradesini terketmesine mahv, kayıtsız şartsız Hakk'ın iradesine teslim olmasına isbat denmiş, bu bağlamda mahv "fenâ", isbat "bekā" anlamında kullanılmıştır (Hücvîrî, s. 494). Kelime-i tevhid de mahv / nefiy (lâ ilâhe) ve isbatı (illallah) içermektedir.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî olayları ve fiilleri Allah'tan başkasına nisbet etmemenin, sebepleri dikkate almamanın mahv, Allah'a nisbet etmenin isbat olduğunu söyler. Kur'an'daki, "Attığın zaman sen atmadın" cümlesi nefiy ve mahv, "Lâkin onu Allah attı" cümlesi (el-Enfâl 8/17) isbattır. Tabiat olaylarındaki değişimi de mahv ve isbat tabiriyle açıklayan İbnü'l-Arabî'ye göre tabiatta değişen ve yok olup giden şeyler mahv, sabit ve kalıcı olan şeyler isbattır. O bu anlamda mahv ve isbatı şeriatlardaki neshe benzetir (el-Fütûḥât, II, 729). Şiîler bedâ* inancını mahv ve isbatla açıklamışlardır.

Mahvın çeşitli mertebeleri vardır. Kesretin vahdetle fenâsı "hakiki cem'" anlamındaki mahvdır. "Allah'tan başka fâil olmadığı gibi (lâ fâile illallah) O'ndan başka varlık da yoktur (lâ mevcûde illallah)" kanaatine ulaşmaya kullukta mahv veya kulun aynının mahvı denir. "Ezmek ve kazımak" mânasına gelen mahk "sâlikin vücudunun Hakk'ın zâtında, mahv fiillerinin Hakk'ın fiilinde, 'silmek, yok olmak' mânasındaki tams sıfatlarının Hakk'ın sıfatlarında fâni olması" şeklinde tanımlanmıştır (et-Taʿrîfât, "maḥv" md.; Sühreverdî, s. 527; Kâşânî, s. 80, 81; Gümüşhânevî, s. 27). Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî Mes̱nevî'de (III, 54, 298; V, 86) menfi ile müsbet gibi mahv ile isbatın da birbirini gerektirdiğini, bunun da zâhir ve bâtın farkından kaynaklandığını, zâhirde var sanılan şeylerin aslında yok, yok sanılan şeylerin ise var olduğunu söyler.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “şbt”, “mḥv” md.leri; et-Taʿrîfât, “maḥv” md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1334, 1359; Kāmus Tercümesi, I, 556; IV, 1175; Wensinck, el-Muʿcem, “şbt”, “mḥv” md.leri; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “şbt”, “mḥv” md.leri; Buhârî, “Bedʾü’l-ḫalḳ”, 11; Müslim, “Birr”, 44; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 431; Hücvîrî, Keşfü’l-maḥcûb, Tahran 1338 hş., s. 494-501; Kuşeyrî, er-Risâle, Kahire, ts., s. 222; Ebû Mansûr el-Abbâdî, Ṣûfînâme (nşr. Gulâm Hüseyn-i Yûsufî), Tahran 1347 hş., s. 203; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, Kahire 1279, V, 308-312; İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥât, II, 729, 731; Sühreverdî, ʿAvârifü’l-maʿârif, Beyrut 1966, s. 527; Mevlânâ, Meṣnevî, III, 54, 298; V, 86; Kâşânî, Iṣṭılâḥâtü’ṣ-ṣûfiyye, s. 79-81; Gümüşhânevî, Câmiʿu’l-uṣûl, Kahire 1289, s. 27; Seyyid Sâdık-ı Gûherîn, Şerḥ-i Iṣṭılâḥât-ı Taṣavvuf, Tahran 1369 hş., I, 75; Ziyâeddin Nahşebî, Silkü’s-sülûk, Tahran 1369 hş., s. 13; Ca‘fer Seccâdî, Ferheng, Tahran 1991, s. 707.

Süleyman Uludağ

MAHYA

(ماهيه)

Özellikle ramazan aylarında birden fazla minareli camilerin iki minaresi arasına kurulan ışıklı yazı veya resim panosu.

Farsça mâh “ay” isminden Arapça -iyye ekiyle oluşturulmuş Osmanlıca mâhiyye (aylık, aya mahsus) kelimesinin günümüz Türkçe’sindeki şeklidir. Receb, şâban, ramazan aylarının halk arasında adları verilmeden sadece “üç aylar” olarak anılması gibi mahya da yine adı verilmeden “ramazan ayına mahsus” anlamını kazanmış olsa gerektir. Çünkü bu uygulama bazı özel durumlar hariç yalnız ramazan ayında yapılmaktadır. Ancak kelimenin açıklanan anlamı kazanmasında Arapça mahyâ (Hz. Peygamber’e salâtü selâm getirilen meclis; zikir meclisi) kelimesinin de etkisi olduğu şüphesizdir. Çünkü gerek kelimeler arasındaki ses benzerliği, gerekse “leyletü’l-mahyâ” denilen mübarek gecelerde zikir meclisi kurulan camilerin alışılmışın üstünde kandillerle donatılmasının, hatta mahya tekniğine benzer usullerle süslenmesinin (bk. MAHYÂ) bir rastlantı olması uzak bir ihtimaldir.

Mübarek gün ve gecelerde halkın ibadeti için gece boyu açık kalan camilerin kandillerle donatılması geleneği İslâmiyet’in ilk asırlarına kadar uzanmaktadır (bk. KANDİL). Fâkihî (ö. 278/891) Mescidi Harâm’ın 455 kandilinin olduğunu, bunlardan daha çok ışık veren bazılarının sadece ramazan ayı ile hac mevsiminde yakıldığını, bu kandillerin direkler arasına gerilmiş iplere bakır çengellerle asıldığını ve bu sayede Mescidi Harâm’ın istenilen yerine taşınabildiğini söyler (Aḫbâru Mekke, II, 204). Yine Fâkihî, Mekke Valisi Muhammed b. Ahmed el-Mansûrî’nin ilk defa dikili direkler arasına gerilmiş iplere kandil astırdığını yazmaktadır (a.g.e., III, 240). Fâkihî’nin ve ondan dört buçuk asır kadar sonra yaşayan İbnü’l-Hâcc’ın sözünü ettiği aynı uygulamaların (el-Medḫal, I, 308, 312) bir Osmanlı icadı olan minareler arasına ipler ve kandillerle mahya kurma geleneğine ilham verdiği düşünülebilir.

Osmanlılar'ın ilk mahyayı ne zaman kurdukları bilinmemektedir. Ancak 1578'de İstanbul'a gelen Alman seyyahı Schweigger'in seyahatnâmesinde yer alan bir tasvirde minareler arasındaki bir mahya açıkça görülmektedir (Ein newe Reyssbeschreibung, s. 193). 996 yılı Rebîülevvelinde (Şubat 1588) III. Murad'ın bir tezkire-i hümâyunla mevlid kandilinde Regaib ve Berat gecelerinde olduğu gibi minarelerin kandillerle donatılmasını emretmesi (Selânikî, s. 197-198), esasen mûtat olan mübarek gecelerde kandil yakma geleneğine mevlid gecesinin de eklenmesi ve bu geleneğe resmiyet kazandırılması şeklinde yorumlanmıştır (Danişmend, III, 106). II. Selim'in mübarek gecelerde camilerin kandillerle süslenip aydınlatılmasını istemesi (Atâ Bey, I, 135) ve III. Murad'ın anılan tezkiresi Schweigger'in çizimiyle birlikte ele alındığında cami ve minareleri kandillerle donatmanın mahya şeklinde de olabileceği ihtimali akla gelmektedir. Buna göre I. Ahmed zamanında (1603-1617) minareler arasına ilk mahyayı kurduğu rivayet edilen Fâtih Camii müezzinlerinden Hattat Hâfız Ahmed Kefevî'den önce de belki basit bir mahya geleneğinin mevcudiyeti ve minareleri bu iş için uygun olan Sultan Ahmed Camii'ne ibadete açıldığı ilk günlerden beri mahya kurulduğu düşünülebilir. Nitekim Ayvansarâyî bu caminin mahyaları için, "Mâhiyeleri kendi vakf-ı kadîmidir" demektedir (Hadîkatü'l-cevami', I, 165). Dolayısıyla Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa'nın 1134 (1722) yılında verdiği, bütün selâtin camilerine mahya kurulması emrini (Mehmed Ziyâ, I, 426) bir başlangıçtan çok geleneğin tekrarı saymak gerekir. Selâtin camileri genellikle iki minareli olduğundan mahya için uygundular. Ancak aralarında Eyüp Camii gibi minareleri çok kısa olanlar da vardı. Bunlar daha sonra mahya kurulacak hâle getirilmiş, meselâ Eyüp Camii'nin minareleri Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa'nın emriyle 1136 (1723-24) yılında yükseltilmiştir (DİA, XII, 10).

Süheyl Ünver'in verdiği bilgilere göre (bk. bibl.) mahyacı, saraydan gönderilen incilerle yeşil veya kırmızı atlas üzerine kuracağı mahyanın küçük bir örneğini çizer, bu örnek beğenilirse kendisine iade edilip aynı şekilde kurması istenirdi. Mahyanın önce kareli bir kâğıt üzerinde iki minare arasına gerilecek ipi temsil eden yatay bir doğrunun altına istenilen yazı yazılarak veya tasvir yapılarak bir modeli hazırlanır, bu model üzerinde kandillerin asılacağı noktalar ve bu noktalardan sarkıtılacak uçlarında kandil bulunan düşey iplerin boyu belirlenirdi. Mahyanın kurulması sırasında taşıyıcı ip minareler arasına gerildikten sonra birbirine olan

mesafeleri ve uzunlukları önceden belirlenen ve bir uçlarına bir makara, diğer uçlarına kandil bağlanan düşey ipler uzun bir ipe tesbit edilerek taşıyıcıya bindirilir ve uzun ipin ucu diğer minaredeki bir makaradan geçirilip çekilmek suretiyle gerginleştirilirdi. Bu düzene göre hareket ettirilen kandillerin yağı her akşam tazelenir ve ortalama 5 okka zeytinyağı tüketilirdi. Osmanlı döneminin sonlarında elektrik ampulleriyle de mahya yapılmış, fakat hem eski sanatı yaşatmak amacıyla hem de yağ kandili kullanılanlar kadar güzel olmadığı gerekçesiyle bundan vazgeçilmiştir; günümüzde ise tamamı elektrik ampulleriyle yapılmaktadır.

İstanbul camilerinde kurulan mahyalarda daha ziyade Feth sûresinin ilk âyeti, “mâşallah, tebârekellah, bismillâh, leyle-i Kadir, hoş geldin yâ ramazan, on bir ayın sultanı” ve ramazanın son günlerinde “el-firâk” veya “elveda” gibi yazılar yer alırdı. Mahya için en uygun yazı türü sülüstü; resim olarak da tek veya çift boru çiçeği, gül, fulya, kız kulesi, kayık, vapur, köşk, fıskıye, köprü, cami, top arabası, tramvay, ayyıldız ve ortadaki bir yıldıza bakan çifte ay gibi motifler kullanılırdı. Hekimoğlu Ali Paşa ve Dâvud Paşa camileri gibi tek minareli büyük camilerde ise bazan şerefe ile kubbe alemi arasına gerilen iplerle hafif eğimli mahyalar yapılırdı. Bu tür mahyalarda mesafe kısa olduğundan ancak “yâ ganî, yâ Ali” gibi yazılara yer verilirdi. Bu sabit mahyalardan başka hareketli olanlar da vardı. Bunlar arasında en çok ilgi çekeni, Sultan Abdülaziz zamanında yaşayan ve mahyacılığı bir sanat haline getiren Süleymaniye Camii’nin ünlü mahyacısı Abdüllatif Efendi’nin kurduğu üç panodan oluşan mahya idi. Bu panolardan Unkapanı Köprüsü ile Azapkapı Camii’nin resmedildiği ortadaki sabit, arabaların yer aldığı üst ve balıklarla kayıkların yer aldığı alt panolar hareketli idi. Bunların ilerigeri hareket ettirilmesi mahyaya canlılık verir, seyri hoş bir görüntü oluştururdu. Bazı büyük camilerde içte kubbenin ön tarafına, mihrabın üst kısmına da mahya kurulur ve buna “iç mahya” tabir edilirdi. İstanbul’dan başka Edirne ve Bursa’da da mahya geleneği yaşatılırdı. Edirne’de Beyazıt, Üç Şerefeli ve Selimiye camilerinin minarelerine mahya kurulur, tek minareli camilerin minareleri ise külâhından küpüne kadar yukarıdan aşağıya kandillerle donatılarak buna “kaftan giydirme” denilirdi; şehrin Bulgarlar’dan geri alındığı günlerde Selimiye Camii’nin dört minaresine de kaftan giydirilmişti. Bazan İstanbul’daki selâtin camilerinin minareleri de bu şekilde süslenirdi.

Mahyalar yalnız mübarek gecelerde ve ramazan ayında kurulmazdı. Meselâ Sultan Abdülaziz Avrupa seyahatinden döndüğünde, Hidiv İsmâil Paşa, İran şahı ve Atatürk İstanbul'a geldiğinde hoş geldin mahyaları ve ayrıca I. Dünya Savaşı yıllarında, "Hilâliahmer'i unutma, hubbü'l-vatan mine'l-îman, muhacirlere yardım, muhacirîni unutma"; İstiklâl Savaşı'ndan sonra, "Yaşasın istiklâliyet, tayyareyi unutma, yaşasın gazimiz, yaşasın mîsâk-ı millî, eytâma yardım, hâkimiyet milletindir"; harf inkılâbından sonra Latin harfleriyle, "İsraftan sakın, tayyareye yardım, yetimleri unutma, yerli malı al, himâye-i etfâle yardım, içki aile düşmanıdır, kumar insanı mahveder" gibi yazıların yer aldığı mahyalar kurulmuştur.

Mahyacılık genellikle babadan oğula intikal eden bir meslektir. Ancak Osmanlı döneminde mahyacı olabilmek için adayların Şûrâ-yı Evkaf'ta mahyacılar ve şehrin ileri gelenlerinden bir jüri önünde meslekte yeterli bilgiye sahip bulunduklarını ispatlamaları gerekiyordu. Mahyacılar, daha çok ramazan ayında bir ay çalışıp yılın geri kalan kısmını çırak yetiştirerek geçirirlerdi; Fatih'te bir sıbyan mektebinde onlar için ayrılmış odalar vardı. Süheyl Ünver 1931 yılında hayatta olan yirmi üç mahyacının ve görev yerlerinin listesini vermektedir (Mahya Hakkında Araştırmalar, s. 19).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Dâvûd, "Ramażân", 1; Nesâî, "Ḳıyâmü'l-leyl", 17; Fâkihî, Aḫbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah), Mekke 1407/1986-87, II, 69, 204; III, 240; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XXII, 128-129; İbnü'l-Hâc el-Abderî, el-Medḫal, Kahire 1401/1981, I, 308, 312; Selânikî, Târih (İpşirli), s. 197-198; S. Schweigger, Ein newe Reyssbeschreibung aus Teutschland nach Constantinopel und Jerusalem, Nürnberg 1608 → Frankfurt 1995, s. 193; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 165; Atâ Bey, Târih, İstanbul 1292, I, 135; Mehmed Ziyâ, İstanbul ve Boğaziçi, İstanbul 1336, I, 426; Süheyl Ünver, Mahya Hakkında Araştırmalar, İstanbul 1940, tür.yer.; Danişmend, Kronoloji2, III, 106; Derviş Karamanoğlu, "Minare, Mahya ve Kandilin Tarihi", Tarih Hazinesi, I/8, İstanbul 1951, s. 406-408; Ahmet İnan, "Bir

Türk İcadı Mahyacılık”, Türk Dünyası Tarih Dergisi, VIII/99, İstanbul 1995, s. 48 vd.; SA, III, 1262-1263; Pakalın, II, 387-391; Semavi Eyice, “Eyüp Sultan Külliyesi”, DİA, XII, 10; Uğur Göktaş, “Mahyacılık”, DBİst.A, V, 275-276.

Nebi Bozkurt

MAHYÂ

(المحيا)

Hz. Peygamber’e salâtü selâm getirilen meclis; zikir meclisi.

Arapça hayât “yaşamak, diri olmak” kökünden türeyen mahyâ ismi, bu meclislere akşam namazından sonra kuruldukları için “geceyi ihya etmek” (“ibadetle uyanık geçirmek”; Buhârî, “Leyletü’l-ḳadr”, 5; Müslim, “İʿtikâf”, 7) kavramından hareketle verilmiş olmalıdır. İbnü’l-Hâc el-Abderî ve İbn Battûta’nın aktardıkları bilgilerden, düzenli mahyâ meclislerini ihdas eden Nûreddin eş-Şûnî’den (aş. bk.) önce de İslâm dünyasında bazı mübarek gecelere “leyletü’l-mahyâ” denildiği öğrenilmektedir. İbnü’l-Hâc şâban ayının on beşinci gecesi kutlamalarından söz ederken camilerin aydınlatıldığı, dikili direkler arasına gerilen iplere kandillerin asıldığı geceye (el-Medḫal, I, 308, 312), İbn Battûta ise Necef’teki Hz. Ali’nin makamında namaz, zikir ve Kur’an tilâvetiyle geçirilen recebin yirmi yedinci gecesine (er-Riḥle, s. 177-178) yöre halkının “leyletü’l-mahyâ” dediğini söyler. Mahyâ terimi önceleri Hz. Peygamber’e toplu halde salâtü selâm getirilen meclisler için kullanılırken XVIII. yüzyıldan itibaren genel anlamda zikir meclislerini ifade etmeye başlamıştır (Tâcü’l-ʿarûs, “mḥy” md.).

Mahyâ meclislerini ihdas eden kişi bundan dolayı Mahyâvî lakabıyla anılan Nûreddin eş-Şûnî’dir (ö. 944/1537). Mısır’da Tanta’ya bağlı Şûn köyünde doğan ve çocukluğunda çobanlık yapan Şûnî’nin Resûl-i Ekrem’e pek çok salâtü selâm getirdiği ve otlattığı hayvanların yavrularını beslerken, “Gelin, benimle beraber Hz. Peygamber’e salavat getirin” dediği rivayet edilmektedir. Şûnî, Bedeviyye tarikatına girerek Tanta’da bulunan Ahmed Bedevî Dergâhı’nda perşembe akşamları yatsıdan sonra başlayan ve namaz için verilen aralıklarla cuma günü ikindi veya akşam vaktine kadar süren mahyâ meclislerini kurdu ve yönetti. Bunu Tanta’da yirmi yıl kadar devam ettirdikten sonra Kahire’ye gitti ve Ezher Camii’nde uygulamaya koydu. Bu meclisler halk tarafından yoğun bir ilgi gördüğünden camiye büyük kalabalıklar toplandı. Mahyâ gecelerinde Ezher Camii sabaha kadar açık

kalıyor ve yoğun biçimde mum ve kandillerle donatılıyordu. Başlangıçta bunu bir Mecûsî âdeti ve israf sayıp yasaklanmasını isteyenler çıkmış, fakat Şeyhülislâm Burhâneddin İbn Ebû Şerîf onların aleyhine karar verdiği gibi mahyâ meclislerinin müdavimlerinden olan Ṣaḥîḥ-i Buḫârî şârihi Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî de Şûnî'yi savunarak meclisine katılmaları için insanları teşvik etmiştir (Şa‘rânî, II, 796; Gazzî, II, 216). Nûreddin eş-Şûnî henüz hayatta iken Mısır'ın diğer şehirleriyle Suriye, Hicaz ve Afrika'nın kuzey ve batı bölgelerine de yayılan mahyâ meclislerinde gece ve gündüz onar bin olmak üzere günde yirmi bin salavat getirilmekteydi. Bu meclisler sebebiyle ramazanın son on gecesi uyanık geçirilirdi. Şûnî'nin ölümünden sonra Ezher'deki meclislerin düzenlenmesini başında "şeyhü'l-mahyâ" denilen bir idarecinin bulunduğu bir daire üstlendi. Muhibbî, 1057 (1647) yılına kadar görev yapan Ezher Camii mahyâ şeyhlerinden söz etmektedir (Ḫulâṣatü'l-es̱er, I, 266; III, 382 vd.). Kaynaklarda bu tarihten sonraki Ezher Camii mahyâ dairesi ve şeyhleri hakkında bilgi yoktur; sadece XIX. yüzyılda benzeri olan "şeyhu kurrâi'l-hizbi'ş-Şâzelî" ve "şeyhu kırâati delâili'l-hayrât"ların bahsi geçer (De Jong, Turuq and Turuq-Linked, s. 112). Mahyâ meclisleri Dımaşk'a, Mısır'a ticaret için gidip gelen Abdülkādir b. Süvâr el-Atîkī tarafından tanıtılmış ve ilk olarak Kabr-i Atîka mahallesindeki Büzûrî Camii'nde az bir cemaatle başlatılmıştır. Giderek ilginin arttığı ve Emeviyye Camii için de izin alınarak pazartesi geceleri burada, cuma geceleri Büzûrî Camii'nde olmak üzere haftada iki meclis düzenlendiği görülmektedir (Gazzî, II, 218; Muhibbî, II, 454). Kahire'de olduğu gibi Dımaşk'ta da mahyâ meclisleri bir şeyhü'l-mahyâ (Muhibbî, I, 281; Muradî, I, 112) veya "şeyhü's-seccâdeti'l-mahyâ eş-şerîf" (Murâdî, III, 142) başkanlığında bir daire tarafından düzenlenir ve yönetilirdi. Mahyâ idaresi veraset yoluyla XIX. yüzyılın sonlarına kadar İbn Süvâr ailesi mensuplarının uhdesinde kalmıştır. Emeviyye Camii'nin doğu kısmındaki bir bölüm "Meşhedü'l-mahyâ" olarak tanınıyordu (Muhibbî, III, 276). Mahyâ meclislerine devam eden gruba "cemâatü'l-mahyâ" denirdi.

BİBLİYOGRAFYA

Tâcü’l-ʿarûs, “mḥy” md.; Buhârî, “Leyletü’l-ḳadr”, 5; Müslim, “İʿtikâf”, 7; İbnü’l-Hâc el-Abderî, el-Medḫal, Kahire 1401/1981, I, 308, 312; İbn Battûta, er-Riḥle, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 177-178; Şaʻrânî, Levâḳıḥu’l-envâr fî ṭabaḳāti’l-aḫyâr: eṭ-Ṭabaḳātü’l-kübrâ (nşr. Abdurrahman Hasan Mahmûd), Kahire 2001, II, 795-796; Selânikî, Târih (İpşirli), s. 197-198; Gazzî, el-Kevâkibü’s-sâʾire, II, 216-219; Muhibbî, Ḫulâṣatü’l-es̱er, I, 266, 281; II, 284, 454; III, 276, 382-383; IV, 375; Murâdî, Silkü’d-dürer, I, 112; II, 160; III, 142, 179; Atâ Bey, Târih, İstanbul 1292, I, 135; F. De Jong, Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth Century Egypt, Leiden 1978, s. 112; a.mlf., “Maḥyā”, EI^{2} (İng.), VI, 87-88; I. Goldziher, “Über den Mahjâ-Versammlungen im Islam”, WZKM, XV (1901), s. 33 vd.

Nebi Bozkurt

MAHZAR

(محضر)

Resmî makamlara şikâyet, talep, teşekkür vb. hususlar için sunulan çok imzalı arzuhal.

Sözlükte “hazır bulunulan yer, huzur” anlamına gelen mahzar (mahdar) kelimesi, fıkıh literatüründe “taraflar ve şahitlerinin hâkim huzurunda dava ile ilgili olarak sundukları bilgi ve delillerin, ikrar, yemin veya inkârın kaydedildiği belge ve defter” mânasında kullanılmıştır. Hâkimin verdiği hükmün yazıldığı belgeye veya deftere ise sicil denilir. Bazan bu iki kelime birbirinin yerine kullanıldığı gibi zaman ve bölgelere göre az çok farklı anlamlar kazandığı da görülmektedir (bk. ŞÜRÛT ve SİCİLLÂT). Mahzarın Osmanlı muhitinde bu fıkhî anlamı yanında bürokraside kazandığı farklı mâna da böyledir.

Osmanlı bürokrasisinde resmî makamlara çok imzalı müracaatın bilinen ilk örnekleri XVI. yüzyıl ortalarında görülür. Çeşitli imzalarla Kanûnî Sultan Süleyman’a sunulan ve eski Şeyhülharem Pîrî Ağa’nın vazifesine iadesini talep eden rulo

halindeki belge muhtemelen mahzarın ilk örneğini oluşturur (TSMA, nr. D 7371). Kadı Mehmed Efendi’nin suistimallerinden şikâyet eden ve III. Murad zamanına ait olduğu sanılan bir başka mahzar da ilk örneklerden sayılır (TSMA, nr. E 1891/97). Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi’nde, XVI. yüzyıl sonları ve XVII. yüzyıl başlarına ait olduğu bazı karînelerden anlaşılan birkaç mahzar bulunmaktadır. XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren mahzar türü belgelerin sayısı giderek artmış ve XVIII-XIX. yüzyıllarda resmî makamlara toplu başvuru geleneğinin göstergesi olarak iyice yerleşmiştir. Bu dönemlere ait, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi’nde ve Başbakanlık Osmanlı Arşivi’nin çeşitli tasniflerinde birçok mahzara rastlanır. İmparatorluğun Anadolu, Rumeli ve Arap kesimindeki halk tarafından verilen mahzarların şekil ve üslûp bakımından birbirine benzerlik göstermesi ilgi çekicidir. Bu benzerlikte, yaygın biçimde kullanılan el

kitaplarının ve Osmanlı mülâzemet sisteminin önemli rolü vardır.

Mahzarlar umumiyetle büyük ebatta ve tek parça halinde düzenlenir. Erken tarihlilerin genellikle eni 28-32 cm., boyu 40-46 cm. arasında küçük ebatta olduğu, zamanla ebadın büyüdüğü, XIX. yüzyılda çoğunlukla eni 40-53 cm., boyu 50-75 cm. gibi oldukça büyük ebatta hazırlandıkları görülür. Bunlara eklenen i‘lâm, arz, fetva, mazbata, masraf listesi vb. belgelerin ebatları da değişmektedir. Mahzarlarda genellikle filigransız, âharsız kalın bir kâğıt kullanılmakta, bazan da filigranlı kâğıda rastlanmaktadır. Bu kâğıdın kaynaklarda “kaba İstanbulî” veya “İstanbul tabağı” denilen kâğıt olduğu, aynı tür kâğıdın arzuhallerde ve bilhassa kadılar tarafından düzenlenen i‘lâm ve arzlarda kullanıldığı görülür. Mahzarlarda esas itibariyle ta‘lik türü yazı kullanılmaktaysa da nesih, harekeli nesih, divanî, divanî kırması, rik‘a, rik‘a kırması ve diğer yazı türleriyle yazılanlar da bulunmaktadır. İşlem görmüş mahzarlarda aynı sayfada çeşitli bürolarda değişik kalem ve türlerde yazılmış beş altı çeşit yazıya rastlanır. Arapça mahzarlarda genellikle nesih, bazan harekeli nesih ve diğer yazı türleri de kullanılmıştır. Rumca ve Bulgarca düzenlenmiş mahzarlarda kendi alfabelerine has okunaklı bir yazı göze çarpar. Altta yer alan imza ve tasdik ibareleri ise çok defa ikidört satırlık istifler tarzında stilize edilmiş yazılardır. Osmanlı cemiyetinde konuşulan çeşitli dillerde düzenlenmiş olmakla birlikte Türkçe’nin dışındaki dillerde yazılan mahzarlar sınırlıdır. Arapça’nın konuşulduğu bölgelerden Arapça, Balkanlar’dan Rumca, Sırpça ve Bulgarca, Kafkaslar’dan Gürcüce mahzarlar merkeze gönderilmiştir. Mevcutların büyük çoğunluğunu teşkil eden Türkçe mahzarlarda imlâ, ifade ve üslûp itibariyle bilhassa XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yerleşmiş bir geleneğin oluştuğu dikkati çeker. Türkçe dışındaki dillerde yazılmış mahzarların ise çok defa muhtasar bir Türkçe tercümesi hazırlanmakta, böylece Dîvân-ı Hümâyun’da daha çabuk değerlendirilmesi yapılmaktadır. Arapça mahzarların da meâlen veya muhtasaran yapılmış Türkçe çevirilerine ait örnekler bulunmaktadır. Müslüman ve gayri müslim unsurları birlikte ilgilendiren konularda bazan iki ayrı dilde mahzarın düzenlendiği de görülür.

Diğer belgeler gibi mahzarlar da diplomatik bakımdan kısımlara ayrılmıştır. Mahzarın en üst kısmında yer alan formül genellikle “hüve, hüve’l-muîn, hüve’lmuhsin” ibareleridir. Dîvân-ı Hümâyun’a hitaben yazılan

mahzarlarda elkāb kısmı bazı küçük değişikliklerle “Atabe-i aliyye-i adâlet-unvân ve südde-i seniyye-i saâdet-nişân, lâzâlet aliyyeten ilâ yevmi’l-haşri ve’l-mîzân niyâzgâhına” şeklindedir. Ancak bundan hayli farklılık arzeden hitap türlerine rastlamak da mümkündür. Nitekim Osmanlı tebaası gayri müslim unsurlarca sunulan bir mahzarda “Atabe-i aliyye-i hüsrevâne ve südde-i seniyye-i tâcdâreneye ...” elkābı kullanılmıştır. Dîvân-ı Hümâyun dışında padişaha, vezîriâzama, Dârüssaâde ağasına, eyalet divanına vb. hitaben kaleme alınmış mahzarlara ait örneklere de rastlanır. Padişaha (rikâb-ı hümâyun) hitaben yazılanlarda başlangıç kelimelerinden sonra mûtat üzere “padişahım” ibaresi hürmeten satırın hayli yukarısındadır. Mora mutasarrıfından halkın memnuniyetini ve görevde bırakılmasını isteyen mahzar, “Saâdetlü ve azametlü ve şevketlü pâdişâh-ı zıllullah hazretlerinin rikâb-ı hümâyunlarına” el-kābıyla başlar (TSMA, nr. E 1891/131). Sadrazama hitaben düzenlenen mahzarlarda genellikle, “Devletlü, inâyetlü ve merhametlü veliyyü’n-niâm ve kesîrü’l-kerem efendim sultanım hazretleri sağ olsun” ibaresi yer alır ve “sultanım” kelimesi hürmeten yukarıya yazılır. Dârüssaâde ağasına sunulan, haksız vergi tahsilâtının önlenmesi ve himaye edilmeleri ricasıyla ilgili bir mahzar, “Hâlâ Yenice ahâlisi ihtiyâran ve hoca vesâir fukara

küllühüm bi’l-cümle devletlü, inâyetlü Bâbüssaâde ağa efendimizin hâkipâyine” ifadesiyle farklı bir şekilde başlar. Eyalet divanına takdim edilen, İhlevne kasabasının ulemâ, zâbitan ve ahalisinin sınır boylarındaki Venedik baskınlarından şikâyet eden mahzarları “Atabe-i adâlet-unvân türâbına inhâ-i serhadd-i İslâmiyye’den ...” şeklindedir (TSMA, nr. E 1891/120).

Bu elkāb kısımlarından sonra mahzarlarda genellikle mahzar sahiplerinin yeri belirtilir (kasaba-i Kangırı / Çankırı, Havass-ı Refîa kazasına muzâfe Çatalca kasabası, medîne-i Ankara, Niksar kasabası, Anadolu kal‘ası, medîne-i Bilecik kazası, mahmiyye-i Aydın sancağı dahilinde vâki‘ Bayındır kazası, medîne-i Atina, memâlik-i mahrûseden medîne-i Köstendil gibi). Mahzarlar içerisinde yer belirtilmeyenler de vardır.

Daha sonra mahzarlarda şikâyet konusu olan veya istenilen şey kısaca özetlenir, eğer mesele karışıksa ve birkaç defa görülmüşse o zaman konu tafsilâtlı olarak anlatılır. Ardından mahzar sahipleri isteklerini veya

teşekkürlerini dile getirir ve genellikle, “... medrese-i mezbûre merkum dâîlerine sadaka ve ihsan buyurulmak ricasına der-i devleti adâlete mahzar tarîkı üzre i‘lâm olundı” örneğinde olduğu gibi saygılı cümleler kullanılır. Hâtime kısmında ise, “Bâkî fermân u ihsân sultânım hazretlerinindir”; “Bâkî emr ü fermân der-i adâlet-unvânındır” şeklinde ifadeler bulunur.

Mahzarlarda genellikle tarih yer almamakta, tarihli olan birkaçında ise tarih hâtime cümlesinden sonra gelmektedir. Tarihsiz mahzarların ne zaman yazıldığı ancak ilgili mahzarın üzerinde bulunan bürokratik işlemlerden anlaşılabilir. Mahzarın kimlere ait olduğunu ve sıhhatini gösteren en önemli unsurlar imza ve mühürlerdir. Mahzarlar tek sayfa halinde düzenlendiğinden imzalar aynı sayfaya yerleştirilirdi. Bu bakımdan çok defa ebadı büyük olmaktaydı. İmzalar tasdik ibaresi, şahsın adı veya lakabı, görevi ve mevkii gibi başlıca üç unsurdan meydana gelmekteydi.

Mühürler imzaların altında yer alır, imzalar çok yoğun ise sayfanın arkasında imzanın izdüşümüne konulurdu. Müslümanlara ait mühürlerin bâriz vasıfları, ebadı ve ihtiva ettiği ibareler genel olarak bilinmektedir. Mahzarlarda görüldüğü kadarıyla gayri müslimlere ait mühürlerin de bazı özellikler taşıdığı söylenebilir. Bunlar tamamen Osmanlıca ya da kısmen Osmanlıca, kısmen kendi dillerinde kazılmıştır. Bilhassa rahiplere ait oldukça iri ve içerisinde resimler bulunan mühürlere de rastlanır. Mahzarlarda mühür yerine müslüman ve özellikle gayri müslimlerin parmak bastığı da görülür.

Mahzarın hazırlanıp ilgili makama sunulmasından neticesi alınıncaya kadar birçok işlem gördüğü, bu makamlar tarafından çeşitli yazılar yazıldığı ve kayıtlar düşüldüğü tesbit edilmektedir. Öncelikle arzuhal ve mahzar sunanlar bunun sıhhatini pekiştirip tesirini arttırmak maksadıyla fetva, i‘lâm, arz ve telhis gibi belgelerle takviyede bulunurdu. Bilhassa idarecilerden şikâyetle ilgili mahzar ve arzuhallerde bu âdeta bir zaruret halini almıştı. Mahzar sahipleri, genellikle kadıya müracaat ederek arzettikleri hususu i‘lâmla teyit ve tasdik edip İstanbul’a bildirmesini rica ederlerdi. Mahzarla ilgili i‘lâmı düzenleyen kadı, kendi kaza halkının mahkemeye gelerek mahzarı gösterdiğini, i‘lâmla durumu İstanbul’a bildirmeyi istediğini ve bu gerekçe ile i‘lâmı hazırladığını bildirirdi. Mahzarın kadı huzurunda yazılıp imzalandığı da olurdu ve bu sicile

işlenirdi. İ'lâmlarda yer alan ifadeler mahzarla birlikte düzenlenmesinin gereğine işaret eder.

Mahzarın telhisle padişaha arzedilip gereği sorulduğu da olurdu. Nitekim Çatalca'da Sürgün köyünde izinsiz olarak yeniden tamir edilen kilisenin yıkılması için irâde-i seniyye ile birkaç yetkili görevlendirilmiş, Çatalca halkı da gönderdiği mahzarda kilisenin yıkıldığını bildirmişti. Mahzar sadrazam tarafından bir telhisle II. Mahmud'a arzedilmiş, padişah telhisin üzerine, "Benim vezirim, emr-i âlînin kaydı bâlâsına şerh verile" hatt-ı hümâyununu eklemişti (BA, Cevdet-Adliye, nr. 2292).

Bunların üzerinde kadı, sadrazam, şeyhülislâm, defterdar vb. yetkililerin kayıtlar düştüğü, işlemler yaptığı da görülür. Çankırı'da Toprak Medresesi'nin tevcihiyle ilgili olarak sunulan mahzarın üzerinde Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi'nin, "Mezbur eş-Şeyh Mustafa mahall ü müstahik olmağın medresesi mezbûra

sadaka buyurulmak rica olunur. Mine'd-dâî Ali el-fakīr, ufiye anh" işâret-i aliyyesi bulunmakta; bunun üstünde vezîriâzamın, "Sah, mûcibince tercih olunmak buyuruldu, 18 Zilhicce, sene 1088" (11 Şubat 1678) buyuruldusu yer almaktadır (BA, Ali Emîrî-IV. Mehmed, nr. 530). Üzerinde yapılan işlemler açısından Divriği halkı tarafından verilen mahzar incelenmeye değer niteliktedir. Maden emininin halka zulüm ve eziyetinden şikâyet eden Divri- ği halkının tarihsiz mahzarı üzerinde Divriği mutasarrıfına ve kadılarına giden hükmün 1143 (1730-31) tarihiyle sûreti hazırlanmış, üstüne de Divriği'den ne kadar kömür ferman olunduğu kaydının bulunup çıkarılması notu eklenmiştir. Defterdarın, mahzarın sol üst kenarından başlayan ve sağ tarafında devam eden arzının üzerine vezîriâzam buyuruldusunu yazmıştır. Birkaç çeşit işlem gören belgede sadece iki tarih bulunmakta, bu bakımdan evrakın tekemmül süresinin belirlenmesi mümkün olmamaktadır.

Mahzar verenler genellikle bir ferman çıkarılarak uğradıkları haksızlığın giderilmesini, taleplerinin yerine getirilmesini isterlerdi. Mahzar üzerine çıkan fermanlar kadı siciline de kaydedilirdi. Osmanlı cemiyetinde toplu dilekçe geleneğini yansıtan mahzarlar sivil halk ve idareci kesim arasındaki bağları, devletin sosyal zümrelere karşı tutumunu belirtmesi açısından

oldukça önemlidir.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, II, 262; BA, Cevdet-Adliye, nr. 2292; BA, Ali Emîrî-IV. Mehmed, nr. 530; TSMA, nr. E 1891/97, 120, 131; nr. D 7371; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, II, 306; Burhâneddin İbn Müflih, el-Mübdiʿ fî şerḥi'l-Mukniʿ (nşr. M. Züheyr eş-Şâvîş), Beyrut 1400/1980, X, 114-116; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, VI, 299; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, VI, 367-368; Mehmet İpşirli, Diplomatik Açıdan Mahzar (profesörlük takdim tezi, 1988), İÜ Ed.Fak.; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik), İstanbul 1994, s. 315-321; Halil İnalcık, "Şikâyet Hakkı, 'Arz-ı Hâl ve 'Arz-ı Mahzarlar", Osm.Ar., VII-VIII (1988), s. 54; Pakalın, II, 391.

Mehmet İpşirli

MAHZEN

(المخزن)

Fas'ta hüküm süren müslüman hânedanlar tarafından uygulanan idarî sistem.

Sözlükte "bir şeyi saklamak, biriktirmek" mânasına gelen hazn kökünden mekân ismi olan kelimenin terim anlamında ilk defa, Ağlebî Emîri I. İbrâhim'in (800-812) Abbâsî beytülmâline göndermek üzere içine zekât ve haraç vergilerini koyduğu demir sandıklar için kullanıldığı tesbit edilmiştir (İA, VII, 190). Bu terimin IV. (X.) yüzyılın başlarından itibaren Abbâsî Devleti'nde para, mücevherat ve kıymetli eşyanın saklandığı, bazan vezirliğe de vekâlet eden sâhibü'l-mahzen tarafından yönetilen hazineyi ifade ettiği görülmektedir (İbnü'l-Esîr, VIII, 165). Doğu İslâm dünyasında daha sonra kurulan devletlerde yerini "hazine" ve "hazinedar" kelimelerine bırakacak olan mahzen ve sâhibü'l-mahzen tabirleri Zengîler ve Eyyûbîler zamanında da kullanılmıştır (Ebû Şâme, III, 232).

Mahzen teriminin kapsamı, XII. yüzyılın ortalarından itibaren Fas'ta hüküm süren müslüman hânedanlarda aynı zamanda hazinenin beslediği idarî teşkilâtı yani hükümeti ifade edecek şekilde genişlemiştir. Temelleri Murâbıtlar zamanında (1056-1147) atılan ve Fas'ın Fransız himayesine girişine kadar devam eden mahzen teşkilâtı gerçek şekliyle Muvahhidler döneminde (1147-1269) kurulmuştur (İA, VII, 190). Bu dönem tarihçilerinden Ebû Bekir b. Ali es-Sanhâcî, mahzen kelimesini idarî bir terim olarak "hükümet" karşılığında kullanan ilk müelliftir (Aḫbârü'l-Mehdî b. Tûmert, s. 38; İbrâhim Harekât, es-Siyâse, s. 182). Muvahhidler'in kurucusu Abdülmü'min el-Kûmî devletini teşkilâtlandırırken kabile reislerinden elli kişilik bir meclis oluşturmuştu. Muvahhid ordusunu teşkil eden kabileler kendilerine tahsis edilen topraklar için haraç vergisi ödemezlerdi. Askerî hizmetleri karşılığında vergiden muaf tutulan bu kabilelere "kabâilü'l-mahzen" deniyordu.

Bu uygulama Fas'ta Muvahhidler'den sonra hüküm süren Merînîler,

Vattâsîler ve Sa‘dîler zamanında devam etti; bu kabilelere büyük kısmı Arap olan diğer bazı kabileler de eklendi. Nitekim Sa‘dîler dönemi âlimlerinden İbn Asker el-Mağribî’nin (ö. 986/1578) “mesâlihu’l-mahzen” tabiriyle mahzen ismini “devlet” ve genel olarak “devletin bütün birimleri” karşılığında kullandığı görülmektedir (Devḥatü’n-nâşir, s. 105). Avrupa devletleriyle gittikçe yoğunlaşan resmî ilişkiler, sefir mübâdeleleri ve ticarî anlaşmalar mahzenin gerçek bir hükümete dönüşmesini zorunlu hale getirmişti. Sa‘dîler bu konuda bilhassa Osmanlı devlet teşkilâtını örnek aldılar. Fas’ta XX. yüzyılın başlarına kadar ayakta kalacak olan idarî sistem, Sa‘dîler’in en meşhur sultanlarından Ahmed el-Mansûr (1578-1603) tarafından kurumsallaştırıldı ve bütün yetkilerin sultanın elinde bulunduğu mahzen adı verilen idarî sistem oluşturuldu. Ülke toprakları, hükümete (mahzen) itaat eden Arap kabilelerin çoğunluğu teşkil ettiği “bilâdü’l-mahzen” ve hükümetin meşruiyetini tanımakla birlikte vergi vermekten kaçınan kabilelerin oturduğu “bilâdü’s-sibâ” şeklinde iki kısma ayrılmıştı. Ancak bilâdü’l-mahzen ile çoğunluğu Berberî olan bağımsız kabilelerin yaşadığı dağlık kesim bilâdü’s-sibâ arasında gerçek bir sınır bulunmuyordu. Bu sınırlar devletin gücüne göre değişiyor, bazı kabileler de teslimiyetle bağımsızlık arasında yer alıyordu.

Asıl Fas’ı teşkil eden, bir nevi askerî iktâ sisteminin uygulandığı bilâdü’l-mahzende yaşayan kabileler “ceyş” (gîş) ve “nâibe” olarak iki gruba ayrılmıştı. Ceyş kısmını oluşturan kabileler askerî hizmetleri karşılığında vergiden muaf tutulmuştu. Kendilerine iktâ olarak verilen araziler için nâibe denilen vergiyi ödeyen kabileler ise bunun karşılığında ordu defterinden silinmişlerdi. Ülkenin geliri büyük ölçüde nâibeden ve limanlardan sağlanan vergilerden meydana geliyordu. Ancak nâibe kabileleri ihtiyaç anında süvari birlikleri teşkil ederek mahzenin emrine girerlerdi. Sultanın ülkede hâkimiyet ve kontrolü bu iki kabile grubuna dayanıyordu.

Osmanlı idaresi de Cezayir’de otoritesini güçlendirmek ve kabileleri itaat altında tutabilmek için benzeri bir sistem uygulamıştır. Bazı toprakları eski sahiplerine bırakıp bazı kabilelere de yeni topraklar vermek suretiyle kabâilü’l-mahzen denilen bu kabilelere askerî bir statü tanımış ve otoritesini onlara dayandırmıştır. Bu kabileler hazır asker ve kervan koruyucusu olup vergi tahsilinden, vergi veren kabileleri itaat altında tutmaktan sorumluydu.

Mahzen teşkilâtı XVII. yüzyılda Filâlî şerifleri zamanında daha da geliştirildi. Mevlây İsmâil ceyş kabilelerini güçlendirdi, kuvvetli bir ordu kurarak isyancı unsurları ve taht iddiasında bulunan hânedan mensuplarını itaat altına almaya çalıştı. Berberî kabilelerinin saldırı ve yayılma hareketini durdurmak için bilâdü'l-mahzen sınırında yetmiş altı hisar inşa ettirdi.

Bilâdü'l-mahzen, Filâlîler zamanında sadrazama bağlı olarak çalışan ve her birinin başında bir kâtip bulunan üç bölgeye ayrılmıştı. Birinci kâtiplik Cebelitârık'tan Bûrakrak vadisine, ikincisi Bûrakrak'tan

Sahrâ'ya, üçüncüsü Tâfîlâlt (Selemiye) bölgesine bakardı. Mevlây Muhammed Sîdî döneminde (1859-1873) Avrupa ile ilişkileri yönetmek üzere "vezîrü'l-bahr" unvanı verilen yeni bir görevli tayin edildi. Onun nâibü's-sultân unvanını taşıyan temsilcisi Tanca'da oturur, Avrupa devletlerinin temsilcileriyle merkez mahzen arasında irtibatı sağlar ve ortaya çıkan ihtilâfları yerinde çözerdi. İç ve dış siyasetin imkân ve zaruretleri doğrultusunda gelişme gösteren mahzen, Fas'ta himaye öncesi döneme kadar devam edecek nihaî şeklini Mevlây Hasan devrinde (1873-1894) aldı. Bir hükümet divanına dönüştürülen, sadrazamın başkanlık ettiği mahzen vezîrü'l-bahr (dış işleri bakanı), allâf (harbiye nâzırı), emînü'l-ümenâ (maliye nâzırı), vezîrü'ş-şikâyât / kâtibü'ş-şikâyâttan (sonraları başkadılığın da eklenmesiyle adalet bakanlığı) meydana geliyordu. Hükümet sarayına "dârü'l-mahzen" deniyordu. Sadrazam ülke meselelerini görüşmek için günde iki defa sultanın huzuruna çıkardı. Mevlây Hasan zamanında sarayın iç işleri, hâcible sarayın muhafız birliklerinin kumandanlığı yanında yerli ve yabancı elçileri karşılama, siyasî ve idarî suçluları takip ve resmî evrakı sultana takdim etmekle görevli olan kumandan (kāidü'l-meşver) tarafından yürütülüyordu.

Nöbetleşe başşehir olarak kullanılan Fas, Merakeş ve Tâfîlâlt'ın genellikle sultanın oğulları veya kardeşleri arasından tayin edilen valileri halife unvanını taşır, onların da bir mahzenleri olurdu. Diğer vilâyetlerin başında ise âmil yahut paşa unvanlı görevliler bulunurdu. Küçük merkezler ve bâdiyelerdeki kabileler, kendilerine geniş yetkiler verilmiş kāidler veya tarikat önderi şeyhler tarafından yönetilirdi. Vergilerin toplanması, vatandaşların askere celbi ve mahzenle ilişkilerini onlar düzenlerdi. Mahzen muhtemel tehditleri bertaraf etmek için kabileleri küçük birimlere ayırırdı.

Nitekim Mevlây Hasan geniş bölgeleri 300’den fazla kāid arasında paylaştırmıştı. Mahzen görevlileri ceyş kabilelerinin büyük ailelerinden ve şehirli orta sınıf mensupları arasından seçilirdi.

Fas’ta XX. yüzyılda başlayan himaye idaresi döneminde mahzen teşkilâtında önemli değişiklikler yapıldı; dışişleri ve harbiye bakanlıkları “résident général” unvanını taşıyan Fransız genel valisine, maliye işleri de maliye genel müdürlüğüne verildi. Birer bakanlık şeklinde teşkilâtlandırılan ziraat, maarif, haberleşme, sağlık müdürlüklerine Fransız memurlar getirildi. Biri devlet mülklerine, diğeri vakıf arazilerine bakmak üzere iki vezirlik kuruldu.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 165; X, 95, 133, 174; XI, 26-27; XII, 442; Ebû Şâme, Kitâbü’r-Ravżateyn (nşr. İbrâhim ez-Zeybeyk), Beyrut 1418/1997, III, 232; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 183, 305; XIII, 107; İbn Asker el-Mağribî, Devḥatü’n-nâşir (nşr. Muhammed Haccî), Rabat 1397/1977, s. 105; Selâvî, el-İstiḳṣâ, VII, 117, 122, 177; IX, 194-199; R. Montagne, Les berbères et le makhzen dans le sud du Maroc, Paris 1930; Ebû Bekir b. Ali es-Sanhâcî, Aḫbârü’l-Mehdî b. Tûmert ve bidâyetü devleti’l-Muvaḥḥidîn, Rabat 1971, s. 38, 64; Mohamed Lahbabi, Le gouvernement marocain à l’aube du XXe siècle, Casablanca 1975; Abdülkerîm Küreyyim, el-Maġrib fî ʿaḥdi’d-devleti’s-Saʿdiyye, Rabat 1398/1978, s. 228-252; İbrâhim Harekât, el-Maġrib ʿabre’t-târîḫ, Dârülbeyzâ 1985, III, 355-371; a.mlf., es-Siyâse ve’l-müctemaʿ fi’l-ʿaṣri’s-Saʿdî, Dârülbeyzâ 1408/1987, s. 181-190; Muhammed Mezzîn, Fâs ve bâdiyetühâ, Rabat 1986, II, 421-453; R. Cherifi, Le makhzen politique au Maroc, Casablanca 1988; R. Mantran, “Onaltıncı ve Onyedinci Yüzyıllarda Kuzey Afrika” (trc. Yusuf Yazar), İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti, İstanbul 1989, III, 125-154; A. Raymond, “Sömürge Öncesi Dönemde Kuzey Afrika” (trc. Yusuf Yazar), a.e., III,155-166; İsmail Ceran, Mağrib’de Sa’dîler (doktora tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 338-346; Nâsırüddin Saîdûnî, Varaḳāt Cezâʾiriyye, Beyrut 2000, s. 257-307, 544-558; E. Michaux-Bellaire - M.

Buret, “Mahzen”, İA, VII, 189-195; M. Buret, “Makhzan”, EI² (İng.), VI, 133-137.

İsmail Yiğit MAHZÛM (Benî Mahzûm)

(بنو مخزوم)

Kureyş’in en itibarlı kollarından biri.

Lüey b. Gālib b. Kureyş soyundan olup Kureyş kabilesinin on kolundan birini oluşturur. Mekke’de ekonomik ve siyasî açıdan iyi bir konuma sahiptiler. VI. yüzyılda çok güçlenmişlerdi ve isimleri bazan Kureyş’in müterâdifi gibi kabul ediliyordu. İslâmiyet’in gelişi esnasında bu özellikleri devam etmekteydi.

Hz. Peygamber’in dedesi Abdülmuttalib’den sonra Kureyş’in başına Ümeyyeoğulları’ndan Harb b. Ümeyye geçmiş, onun ölümünün ardından idare Mahzûmoğulları’ndan Velîd b. Mugīre’ye intikal etmişti. Kabilenin şeceresi Yakaza b. Mürre vasıtasıyla Fihr’e (Kureyş) ulaşıyordu. Kabileye adını veren Mahzûm’un torunu Mugīre b. Abdullah, Abdülmuttalib’in çağdaşı olup Mekke’de Benî Mahzûm’un güç ve itibar kazanmasında en etkili isimdi. Bundan dolayı Mahzûmî nisbesi yerine zaman zaman Mugīrî nisbesi de kullanılırdı. Cömertlikleriyle tanınan Mahzûmoğulları zekâ ve çalışkanlıkları sebebiyle “ateş gibi sıcak” diye tavsif edilirlerdi. Bundan dolayı İslâmiyet’in doğuşu sırasında Kureyş ordusunun donatımı ve süvari kumandanlığı görevi bu kabileye verilmişti. Nitekim süvari kumandanlığını Bedir’de Mahzûmoğulları’ndan Ebû Cehil, Uhud’da ise Hâlid b. Velîd üstlenmişti. Daha önce Adîoğulları’nda olan sefâret görevi Hz. Ömer’in müslüman olmasıyla Mahzûmoğulları tarafından yürütülmeye başlandı. Habeşistan’a hicret eden müslümanları geri getirmek için oraya giden iki Kureyşli’den biri olan Abdullah b. Ebû Rebîa Mahzûmoğulları’ndandı.

Kusayy’ın vasiyetine uygun olarak nedve, kıyâde, hicâbe, livâ, sikāye ve rifâde görevleri oğlu Abdüddâr’a verilmişti. Ancak Kusayy’ın diğer oğlu Abdümenâf’ın çocukları güç ve itibar bakımından daha üstün olduklarını ileri sürerek bu görevlerin kendilerine bırakılmasını istediler. Görevlerin paylaşılması meselesi Kureyşliler’in üç gruba ayrılmasına sebep oldu. Benî Mahzûm, Benî Sehm, Benî Cumah ve Benî Adî Abdüddâroğulları’nı

desteklediler ve birbirlerinden ayrılmamak üzere and içtiler. Bundan dolayı kendilerine “ahlâf”, yaptıkları ittifaka da “hilfü’l-ahlâf” adı verildi. Benî Mahzûm kabilesinin de yer aldığı bu gruba ellerini kan dolu bir kaba batırıp yaladıkları için “leakatü’d-dem” denilmiştir. Daha sonra aralarındaki ihtilâfı çözmeyi başardılar. Sikāye ve rifâde görevleri Abdümenâf’a verilirken hicâbe, livâ ve nedve Abdüddâr’a bırakıldı. Resûl-i Ekrem’in de katıldığı ficâr savaşında Kureyş’in kumandanı Mahzûmoğulları’ndan Ebû Cehil’in babası Hişâm b. Mugīre idi.

Mahzûmoğulları’nın Kureyş içerisindeki etkinliği Kâbe’nin tamiri olayında da görülmektedir. Bu tamir esnasında Velîd b. Mugīre, Kâbe’nin duvarına ilk kazmayı vurduğu zaman Mekkeliler ona bir şey olacağından korkarak bir gece beklemişler ve yıkım işlemini daha sonra tamamlamışlardı. Yıkılan Kâbe’nin inşası esnasında duvarlarından Rüknülhacer ile Rüknülyemânî arasındaki kısım Mahzûm ve Teymoğulları tarafından yapılmıştır. Hacerülesved’i yerine kimin koyacağı konusunda ortaya çıkan anlaşmazlığın giderilmesinde Hz. Muhammed’in hakemliğine başvurulması fikrini ortaya atan da Benî Mahzûm’dan Ebû Ümeyye b. Mugīre idi. Hz. Muhammed’in yaydığı serginin ucundan tutarak örtü içindeki Hacerülesved’i yerine koyan toplulukta Mahzûmoğulları’nı

Ebû Huzeyfe b. Mugīre temsil etmiştir. Hz. Peygamber’in babaannesi (Abdülmuttalib’in hanımı) Fâtıma bint Amr Mahzûmoğulları’ndandır. Dolayısıyla Mahzûmoğulları’nın lideri Velîd b. Mugīre Resûl-i Ekrem’in babası Abdullah’ın dayızadelerindendir.

Resûlullah, tebliğ görevi sırasında Kureyş’in lideri durumundaki Mahzûmoğulları’ndan Velîd b. Mugīre’nin müslüman olması için büyük çaba sarfetti. Hatta böyle bir davet esnasında yanına gelen âmâ Abdullah b. Ümmü Mektûm’a iltifat etmediği için kendisini uyarma mahiyetindeki Abese sûresinin ilk on âyeti nâzil olmuştu. Resûl-i Ekrem’in müslüman olmasını arzu ettiği kişilerden biri de Ebû Cehil idi.

Hz Peygamber’in davetine ilk yıllardan itibaren icâbet edenler arasında Mahzûmoğulları’na mensup sahâbîler de vardı. Ebû Seleme ve hanımı Ümmü Seleme, Erkam b. Ebü’l-Erkam, Seleme b. Hişâm, Hişâm b. Ebû Huzeyfe ve Ayyâş b. Ebû Rebîa bunlardandır. Erkam b. Ebü’l-Erkam evini

davet merkezi olarak Resûlullah'a ve müslümanlara tahsis etmiş, İslâm tarihinde Dârülerkam diye anılan bu ev ilk eğitim kurumu sayılmıştır. Bununla birlikte Mahzûmoğulları'nın İslâm'a karşı tavrı genel olarak müsbet olmamıştır. Özellikle toplumsal prestijlerini ve ekonomik konumlarını kaybetme endişesi onların İslâm'a karşı direnmesine sebep olmuştur. Nitekim Velîd b. Mugīre, Ebû Cehil ve kardeşi Âs b. Hişâm İslâm düşmanlığının birer sembolü olmuştur. Mahzûmoğulları, İslâm'ın ilk yıllarında ağır işkencelere kadar varan baskılar uygulayarak yeni müslüman olanları dinlerinden döndürmeye çalışmışlardır. Mahzûmoğulları'nın kölesi olan Ammâr ailesinden Yâsir ve hanımı Sümeyye onlardan gördükleri zulümle şehid olurken oğullarından Ammâr da onların şiddetli ezâ ve cefalarına mâruz kalmıştır. Mekke'de Resûlullah'a ve müslümanlara yapılan zulümlerin arkasındaki en önemli isim ise Ebû Cehil idi. Ashabın Medine'ye hicreti es-nasında onlara engel olmaya çalışan, Resûl-i Ekrem'in öldürülmesi konusunda Dârünnedve'den karar çıkaran ve onu öldürecek çetenin liderliğini yapan, Hz. Peygamber'i yakalayana ödül vaad eden de Ebû Cehil ve Mahzûmoğulları idi. Müslümanlara karşı acımasız tavırları sebebiyle Emevîler'le Mahzûmîler'e "el-efcerân mine'l-Kureyş" (Kureyş'in iki büyük fâcir kolu) denilmiştir. Hicretten sonra da Mahzûmoğulları'nın İslâm'a olan düşmanlığı devam etti. Ebû Cehil Kureyş'i Bedir'e kadar getirerek Bedir Gazvesi'nin yapılmasına sebep olmuş, müşrik ordusuna maddî destek sağlamıştır. Ebû Cehil Bedir Gazvesi'nde öldürülünce bir yıl sonra yapılan Uhud Gazvesi'nde Mahzûmoğulları adına Hâlid b. Velîd yer almıştır. Bedir Gazvesi'nde çok ağır kayıplar veren Mahzûmoğulları bu tarihten itibaren Mekke'de liderliği Benî Ümeyye'ye bırakmak zorunda kalmışlardır. Hz. Peygamber, Mekkeliler'le arasındaki düşmanlığı ortadan kaldırmak, özellikle Mahzûmoğulları'nın düşmanlıklarına son vermek düşüncesiyle Benî Mahzûm'dan Ebû Ümeyye'nin kızı Ümmü Seleme ile evlenmiştir.

Mahzûmoğulları Mekke'nin fethi günü müslüman oldular ve idareci çevrelere yaklaşmak için Medine'ye yerleştiler. Resûlullah'tan sonra da etkilerini devam ettiren Mahzûmoğulları'nın halife seçimlerindeki tavırları dikkatle gözlenmiş ve muhalefet etmemeleri için gerekli tedbirler alınmıştır. Nitekim Ebû Bekir'in halife olması üzerine babası Ebû Kuhâfe oğluna Abdümenâf ve Mahzûmoğulları'nın biat edip etmediğini sormuştur.

Hz. Ebû Bekir, Mahzûmî olan Hâlid b. Velîd'i uzak bölgelerde savaşa gönderirken Hz. Ömer onu görevinden almıştır. Hz. Osman'ın da Mahzûmî olan Ammâr b. Yâsir ile kendisine karşı tavrından dolayı arası açılmış, bazı Mahzûmîler, Hz. Osman'ın şehid edilmesi üzerine Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvâm'ı desteklemişlerdir. Mahzûmoğulları Hz. Ali'ye karşı da açıkça Muâviye'nin tarafını tutmuşlardır. Abdurrahman b. Hâlid b. Velîd Suriye ordularına kumandanlık etmiştir. Daha sonra Abdurrahman b. Hâlid ile Emevîler'e hizmet eden Mahzûmoğulları kendi başlarına buyruk hareket etmeye kalkınca Muâviye ve diğer Emevî halifeleri onları endişeyle takip etmişlerdir. Abdullah b. Zübeyr ile Emevîler arasındaki ihtilâfta Abdullah b. Zübeyr'in yanında yer almışlar, Abdullah b. Zübeyr de onlardan birini kendi temsilcisi olarak Basra'ya göndermiştir. Emevîler'in Mervânî kolu iktidarı ele geçirince Benî Mahzûm ile iyi ilişkiler kurulmuş, o zamana kadar Medine valiliğine Emevî ailesinden biri tayin edilirken ilk defa bu dönemde bir Mahzûmî Medine valisi olmuştur. Ömer b. Abdülazîz'in Hicaz valiliği esnasında şûra meclisinde bulunan Saîd b. Müseyyeb Benî Mahzûm'dandır. Endülüslü şair, edip ve vezir İbn Zeydûn fetihler sırasında oraya giden Benî Mahzûm kabilesine mensuptur. Suriye'deki bir ailenin Mahzûm adını taşıması günümüze kadar bu kabilenin varlığını devam ettirdiğini göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre, I, 273, 283, 316; II, 6, 16, 28, 29, 32; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 77-79, 146; İbn Şebbe, Târîḫu'l-Medîneti'l-münevvere, s. 243-247; Belâzürî, Ensâb, I, 124, 130, 133, 142, 158; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), bk. İndeks; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 56, 63, 67, 69, 71-73; İbn Kesîr, el-Bidâye, Beyrut 1977, III, 59, 287, 288; Kalkaşendî, Nihâyetü'l-ereb, Beyrut 1405/1984, s. 371; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 19, 65, 76, 101, 154, 167; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, bk. İndeks; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, II, 734, 892-893; Ömer Rızâ Kehhâle, Muʿcemü ḳabâʾili'l-ʿArab, Beyrut 1402/1982, III, 1057-1058; Mustafa Fayda, Allah'ın Kılıcı Halid Bin Velid, İstanbul 1990, s. 21-64; H.

Lammens, “Mahzûm”, İA, VII, 195-197; M. Hinds, “Makhzūm”, EI² (İng.), VI, 137-140.

Mehmet Ali Kapar

MAHZUR

(bk. HARAM).

MÂİDE SÛRESİ

(سورة المائدة)

Kur’ân-ı Kerîm’in beşinci sûresi.

Medine döneminin sonlarında nâzil olmuştur. En son indirilen sûre olduğunu (Müsned, VI, 188; Tirmizî, “Tefsîrü’l-Ḳurʾân”, 6) ve tamamının Vedâ haccında arefe günü veya Hudeybiye seferi sırasında nâzil olduğunu ifade eden rivayetler bulunmakla birlikte ihtiva ettiği konular ve bazı âyetler hakkında aktarılan nüzûl sebepleri sûrenin farklı zamanlarda indirildiğini göstermektedir. 120 âyet olup fâsılası (ب، د، ر، ل، ن) harfleridir. Sûre ismini 112 ve 114. âyetlerde geçen “sofra” anlamındaki mâide kelimesinden alır. el-Ukūd, el-Münkıze ve el-Ahyâr olarak da adlandırılır. Mâide sûresinde bazı inanç ve ahlâk esaslarının yanı sıra Medenî sûrelerin genel karakteristiğine paralel olarak aile ve ceza hukukuna dair hükümler, bazı hac uygulamaları, meşrû usule uygun olmayan hayvan kesimleri, abdest, teyemmüm, şahitlik, hırsızlık, içki ve kumarla ilgili hükümler gibi fıkhî konular yer almaktadır. Sûrede ayrıca İsrâiloğulları’nın tarihine dair bilgilere, yahudilerle hıristiyanların yanlış inanç ve tutumlarına yönelik eleştirilere geniş olarak yer verilmiştir.

Mâide sûresinin muhtevasını beş bölüm halinde incelemek mümkündür. İlk

bölümde (âyet 1-5) müminlere akidlerine uymaları emredildikten sonra “Allah’ın şiarları” denilen dinî hükümlerin ve ilkelerin ihlâl edilmesi yasaklanmakta, bu çerçevede ihram yasakları arasında yer alan avlanma yasağının ardından kan ve domuz etinden başlayarak İslâmî usule aykırı biçimde kesildiği veya öldürüldüğü için yenmesi haram kılınan hayvan etleri sıralanmaktadır. Arkasından, “Bir topluluğa duyduğunuz öfke sakın aşırı gitmenize sebep olmasın. İyilik ve takvâ hususunda yardımlaşın, günah ve düşmanlık yolunda yardımlaşmayın” meâlindeki cümlelerle İslâm’ın evrensel ahlâk yasalarından biri ortaya konmaktadır. Allah’ın müslümanlara din olarak İslâm’ı seçtiği, onların üzerine nimetini tamamladığı ve dinlerini kemale erdirdiği yönündeki açıklama (âyet 3) İslâmiyet’in insanlığa

gönderilen son din ve ebedî bir mesaj olduğuna işaret eder. Vedâ haccı sırasında arefe günü indirilen bu âyetin ardından dinî hükümlerle ilgili herhangi bir ilâve veya değişiklik söz konusu olmamış, kısa bir süre sonra Hz. Peygamber vefat etmiştir. Hz. Ömer'in hilâfeti döneminde kendisine gelen bir yahudi bu âyeti kastederek, "Sizin kitabınızda bulunan bir âyet eğer biz yahudilere indirilmiş olsaydı o günü mutlaka bayram ilân ederdik" demiştir (Tirmizî, "Tefsîrü'l-Ḳurʾân", 6; Vâhidî, s. 108). Bu bölümün son âyetinde Ehl-i kitabın yiyeceklerinin ve onların kadınlarıyla evlenmenin müslümanlara helâl olduğu belirtilir.

İkinci bölümde (âyet 6-11) abdest ve teyemmümle ilgili hükümler açıklandıktan sonra şahitlikte adaleti gözetme uyarısında bulunulmakta, dinî, ahlâkî ve hukukî önemi dolayısıyla, müslümanların bir topluluğa karşı duydukları öfkenin onları haksızlık ve adaletsizliğe sevketmemesi gerektiği uyarısı bir defa daha tekrar edilmektedir.

Sûrenin üçüncü bölümü (âyet 12-86) büyük ölçüde yahudiler ve hıristiyanlarla ilgili âyetlerden oluşur. Bu arada Hz. Âdem'in oğulları Hâbil ile Kābil kıssasına, müslümanlara yönelik mesajlara ve bazı hükümlere de yer verilir. Bu bölümde önce İsrâiloğulları'nın Allah'a verdikleri sözü tutmadıkları için lânetlendikleri, hıristiyanlardan bir kesimin de benzer şekilde ahde vefasızlık gösterdikleri anlatılır. Bölümün hıristiyanlarla ilgili en dikkate değer yönü, onların Hz. Îsâ'yı Allah'ın oğlu sayan inançlarıyla (âyet 17, 72) teslîs inancının (âyet 74) açıkça reddedilmesi ve her iki inancın küfür olduğunun belirtilmesidir. Aynı bölümde İsrâiloğulları'nın Mısır'dan çıkarıldıktan sonra Hz. Mûsâ'ya karşı serkeşlik yaptıkları, bu yüzden kutsal topraklara girmekten kırk yıl süreyle mahrum bırakıldıkları (âyet 26) bildirilir. Hz. Âdem'in iki oğlunun (Hâbil ve Kābil) kıssası özetlendikten sonra haksız yere bir cana kıyan kimsenin bütün insanlığı öldürmüş gibi olacağı, bir insanın hayatını kurtaran kişinin de bütün insanları yaşatmış sayılacağı ve bu hükmün İsrâiloğulları'na yazıldığı belirtilir, böylece yaşama hakkının önemine vurgu yapılır (âyet 32). Daha sonra "eşkıyalık, din, can ve mal güvenliğini tehdit etme, terör estirip halka korku salma" anlamındaki hırâbe (âyet 33-34) ve hırsızlık (âyet 38-39) suçlarının hükümlerine (âyet 45; krş. Levililer, 24/17-21; Sayılar, 35/16-21) yer verilir. Hz. Peygamber'e, Allah'ın indirdiğiyle hükmetmesi emredilerek müminlere yahudi ve hıristiyanları dost edinmemeleri tavsiye edilir (âyet

51). Nüzûl sebebiyle ilgili rivayetlere göre (Vâhidî, s. 113; Şevkânî, II, 61) bu âyetin, Medine döneminde etkili bir kitle durumunda olan ve müslümanlara karşı düşmanlık besleyen yahudileri dost edinen bazı müslümanlar hakkında nâzil olduğu anlaşılmaktadır. Medine'de etkili olmadıkları halde âyette hıristiyanların da zikredilmesi, benzer şartların hıristiyanlar açısından ortaya çıkması halinde onları da dost edinmemek gerektiğini, konunun belli bir dinî kesimle değil belli bir tutumla ilgili olduğunu göstermektedir. Sûrenin 57. âyetinde, dostluk kurma yasağının müslümanların dinlerini alay konusu yapan gayri müslimlerle ilgili olduğuna işaret bulunduğu gibi diğer bazı âyetlerden de müslümanlara karşı düşmanlık beslemeyenlerle iyi ilişkiler kurmanın yasaklanmadığı anlaşılmaktadır (bk. el-Mümtehine 60/8). 54. âyette, İslâm'a karşı düşmanlık duyguları besleyenlerin saptırmasıyla bazı müslümanların dinlerinden dönebileceklerine dikkat çekilerek oluşacak İslâm toplumunun fertleri arasındaki ilişki biçiminin başlıca özellikleri şöyle sıralanmaktadır: Allah onları, onlar da Allah'ı sever; onlar müminlere karşı yumuşak ve alçak gönüllü, inkârcılara karşı güçlü ve onurludur; bütün çabalarıyla Allah yolunda mücadele eder, kimsenin kınamasından korkmazlar. İnsanlar içinde müslümanlara en fazla düşmanlık besleyenlerin yahudiler, sevgi bakımından en yakın olanların da hıristiyanlar olduğunu belirten 82. âyette yahudilere karşı kullanılan sert ifadede özellikle Hz. Peygamber dönemindeki yahudilerin düşmanca tavır ve davranışlarının etkili olduğu anlaşılmaktadır. Buna karşılık 82-83. âyetlerde hıristiyanlar hakkında kullanılan övücü ifadelerin, bilhassa Habeş Necâşîsi Ashame veya onun tarafından Ca'fer b. Ebû Tâlib ile birlikte Resûl-i Ekrem'e gönderilen ve onun huzurunda dinledikleri âyetler üzerine iman eden Habeşli bir heyet hakkında nâzil olduğu aktarılmaktadır (Vâhidî, s. 116).

Sûrenin dördüncü bölümü (âyet 87-109) müminlerden, Allah'ın helâl kıldığı güzel ve temiz şeylerden kendilerini mahrum bırakmamalarını isteyen âyetlerle başlar. Bu âyetlerin, geceleri namazla ve gündüzleri oruçla geçirmeye, ayrıca bazı yiyecekleri yememeye karar veren bir grup müslümanı uyarmak üzere indiği, Hz. Peygamber'in de onların bu tutumunu kendi uygulamasına aykırı bulduğu ve, "Benim sünnetimden yüz çeviren benden değildir" diyerek (Müsned, II, 158; III, 241; Buhârî, "Nikâḥ", 1) onları ikaz ettiği belirtilmektedir (Vâhidî, s. 117-118). 89. âyette yemin kefâretiyle ilgili hükümler düzenlendikten sonra müteakip

âyetlerde Câhiliye döneminin falcılıkla ilgili bazı yanlış uygulamalarıyla içki ve kumar yasaklanmaktadır. Ardından ihramlı iken avlanma yasağı, vasiyet ve vasiyet esnasında şahit bulundurmayla ilgili hükümler yer almaktadır.

Sûrenin son bölümünde (âyet 110-120) Hz. Îsâ'nın Allah tarafından nâil olduğu mazhariyetler, ona has mûcizeler anlatılmakta, kısaca havârilerden söz edildikten sonra Allah ile Îsâ arasında bir diyalog üslûbuyla hıristiyanların Hz. Îsâ hakkındaki bâtıl inançları düzeltilmektedir. Sûre Allah'ın

mutlak hükümranlığını ve kudretini ifade eden âyetle sona ermektedir.

Mâide sûresinin faziletiyle ilgili olarak Resûl-i Ekrem'den nakledilen, "Mâide sûresini okuyan kimseye on sevap verilir, kendisinden on günah silinir ve dünyada nefes alıp veren her bir yahudi ve hıristiyan sayısınca derecesi on misli yükseltilir" (Zemahşerî, I, 659) ve, "Erkeklerinize Mâide sûresini öğretiniz" şeklindeki rivayetlerin sahih olmadığı anlaşılmaktadır (İbnü'l-Cevzî, I, 239; Muhammed et-Trablusî, II, 716; M. Nâsırüddin el-Elbânî, V, 32).

Mâide sûresine dair yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır: Ali Abdülhalîm Mahmûd, et-Terbiyetü'l-İslâmiyye fî sûreti'l-Mâ˒ide (Kahire 1414/1994); Hasan Abdülhâdî Muhammed, el-Yehûd ve'n-naṣârâ fî sûreti'l-Mâ˒ide (yüksek lisans tezi, 1399, Câmiatü'l-İmâm Muhammed Suûd); Mustafa İzci, el-Mâide Suresinin Kıraat Açısından İncelenmesi (yüksek lisans tezi, 1996, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); İbrâhim Avad, Tefsîrü sûreti'l-Mâ˒ide (baskı yeri ve yayımlayan yok, 1987). Ayrıca Şîa âlimlerinden Hüseyin b. Hasan el-Kerkerî'nin Mâide sûresinin 5. âyetiyle ilgili bir tefsiri mevcuttur (Âgā Büzürg-i Tahrânî, IV, 322). Mahmûd Şeltût'un Kahire'de yayımlanan Risâletü'l-İslâm adlı derginin IV ve VII. ciltlerinin muhtelif sayılarında (1952-1953) Mâide sûresinin tefsiriyle ilgili makaleleri yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 158; III, 241; VI, 188; Buhârî, “Nikâḥ”, 1; Tirmizî, “Tefsîrü’l-Ḳurʾân”, 6; Vâhidî, Esbâbü’n-nüzûl, Kahire 1379/1959, s. 108, 113, 116, 117-118; Zemahşerî, el-Keşşâf, I, 659; İbnü’l-Cevzî, el-Mevżûʿât (nşr. Abdurrahman M. Osman), [baskı yeri yok] 1403/1983 (Dârü’l-fikr), I, 239; Kurtubî, el-Câmiʿ, VI, 31; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü’l-ilâhî ʿan şedîdi’ż-żaʿf ve’l-mevżûʿ ve’l-vâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408, II, 716; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, Beyrut 1412/1991, II, 61, 82; Elmalılı, Hak Dini, III, 1543-1857; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi’ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, IV, 322; Mevdûdî, Tefhîmü’l-Kur’ân (trc. M. Han Kayanî v.dğr.), İstanbul 1986, I, 359-429; M. Nâsırüddin el-Elbânî, Silsiletü’l-eḥâdîs̱i’ż-żaʿîfe ve’l-mevżûʿa, Riyad 1417/1996, V, 32; Nihad Çetin, “Mâide”, İA, VII, 197; Zuhûr Ahmed Ezhar, “Mâʾide”, UDMİ, XVIII, 420-422.

Kâmil Yaşaroğlu

MAIMONIDES

Yahudi din âlimi, filozof ve tabip İbn Meymûn’un Batı dillerindeki adı

(bk. İBN MEYMÛN). MAKĀLÂT

(مقالات)

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin ilham kaynağı olan Şems-i Tebrîzî’nin (ö. 645/1247) konuşmalarından derlenen tasavvufî bir eser

(bk. ŞEMS-i TEBRÎZÎ). el-MAKĀLÂT ve’l-FIRAK

(المقالات والفرق)

Sa‘d b. Abdullah el-Kummî’nin (ö. 301/913-14) Şîa mezhebinin kollarına dair eseri.

Ebû Halef (Ebü’l-Kāsım) Sa‘d b. Abdullah el-Eş‘arî el-Kummî, Yemen’den Kum’a gelip yerleşen Eş‘arî kabilesine mensuptur. Hasan el-Askerî ile görüştüğü dikkate alınarak 230 (845) yılı civarında doğduğu söylenebilir. İbn Kulâye’den faydalanan ve onun rivayetlerini nakleden Kummî hadis öğrenmek için çıktığı seyahatlerde Sünnî hadisçileri de dinlemiş, zamanının önde gelen âlimlerinden Hasan b. Arafe, Muhammed b. Abdülmelik ed-Dakīkī, Abbas et-Teraffukī ve İsmâiliyye grubundan Ebû Hâtim er-Râzî ile karşılaşmış, onlarla ilim alışverişinde bulunmuştur. Bu arada on birinci imam Hasan el-Askerî tarafından Sâmerrâ’daki ikametgâhında kabul edilmiş, müstakbel imam Muhammed el-Kāim’i görmüştür. Bundan dolayı ismi imamı görenler arasında zikredilen müellif naklettiği uzun bir rivayette Hasan el-Askerî, oğlu Mehdî el-Muntazar ve imamın evinin özellikleriyle ilgili geniş bilgi vermektedir (İbn Bâbeveyh el-Kummî, II, 253-270). Kummî 301 (913-14; bazı rivayetlerde 299 [911-12]) yılında vefat etmiş, Âmül yakınlarında Rüstemdâr’da defnedilmiştir.

Kummî’nin değişik konularda yazdığı kırk civarındaki eser içinde (Ahmed

b. Ali en-Necâşî, I, 402-403) günümüze ulaştığı bilinen tek çalışması el-Maḳālât ve’l-fıraḳ’tır. Kitabın adı değişik kaynaklarda Fıraḳu’ş-Şîʿa (a.g.e., I, 402), Maḳālâtü’l-İmâmiyye (Ebû Ca‘fer et-Tûsî, s. 105; İbn Şehrâşûb, s. 54) ve Maḳālâtü’l-İmâmiyye ve’l-fıraḳ ve esmâʾühâ ve ṣunûfühâ (Meclisî, I, 15, 32) şeklinde geçmektedir. Eser, müellifin çağdaşı olan Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî’ye ait Fıraḳu’ş-Şîʿa’ya benzer bir muhtevaya ve ifade şekline sahiptir. Bu durum, her iki eserin günümüze intikal etmeyen bir kaynaktan veya müelliflerden birinin diğerinden faydalanarak meydana getirildiğini düşündürmektedir. Kitabın giriş kısmında Hz. Peygamber’in vefatı üzerine hilâfet konusunda ortaya çıkan ihtilâflar ve oluşan gruplar, Hz. Ali’nin vefatından sonraki gruplaşmada meydana gelen değişiklikler ve zuhur eden tâli fırkalara temas edilir; sonuç olarak Şîa, Mürcie, Mu‘tezile ve Havâric’den teşekkül eden dört ana mezhepten söz edilir. Kummî’ye göre Mürcie, Muâviye’ye ve onun ardından gelen halifelere bağlı olan çoğunluktan ibarettir. Kitabın asıl kısmını oluşturan bundan sonraki bölümde Hz. Ali’den itibaren Hasan el-Askerî’ye kadar gelen İsnâaşerî imamlarından her birinin vefatı üzerine ortaya çıkan Şiî grupları ile bunların reisleri ve daha çok hilâfet hakkındaki görüşlerine temas edilmiştir. Eserin son kısmında on birinci imam Hasan el-Askerî’nin vefatından sonra ortaya çıkan farklı görüşler on beş fırka halinde sıralanmaktadır (bk. FIRAKU’ş-ŞÎA).

Kaynaklarda zikredilmesine rağmen el-Maḳālât’ın uzun süre mevcudiyeti tesbit edilememişti. Bu sebeple Abbas İkbâl-i Âştiyânî eseri Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî’ye nisbet etmiştir (Ḫânedân-ı Nevbaḫtî, s. 140-160). Kitabın varlığı ilk defa, Nevbahtî’nin Fıraḳu’ş-Şîʿa’sının Muhammed Cevâd Meşkûr tarafından yapılan tercümesine bir mukaddime yazan Saîd-i Nefîsî tarafından ortaya konulmuş ve bir nüshasının eski İran Millet Meclisi başkanı Sultânî Şeyhülislâmî’de olduğu belirtilmişti. Kitabı, bu nüshaya dayanarak ve özellikle Fıraḳu’ş-Şîʿa metniyle karşılaştırmak suretiyle Muhammed Cevâd Meşkûr yayımlamıştır (Tahran 1341 hş./1963). Bu yayında, el-Maḳālât’ta yer alan Fıraḳu’ş-Şîʿa’ya göre fazla açıklamalar nâşir tarafından yirmi altı madde halinde tesbit edilmiş ve bunların otuz sayfalık bir hacim oluşturduğu belirtilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Sa‘d b. Abdullah el-Kummî, el-Maḳālât ve’l-fıraḳ (nşr. M. Cevâd Meşkûr), Tahran 1963, tür.yer.; İbn Bâbeveyh el-Kummî, Kemâlü’d-dîn ve temâmü’n-niʿme (nşr. Ali Ekber Gaffârî), Kum 1405, II, 253-270; Ahmed b. Ali en-Necâşî, Ricâl (nşr. M. Cevâd en-Nâînî), Beyrut 1408/1988, I, 401-404; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, el-Fihrist (nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrülulûm), Beyrut 1403/1983, s. 105; İbn Şehrâşûb, Meʿâlimü’l-ʿulemâʾ (nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrülulûm), Beyrut, ts. (Dârü’l-edvâ), s. 54; Meclisî, Biḥârü’l-envâr, Beyrut 1403/1983, I, 15, 32; Abbas İkbâl-i Âştiyânî, H̱ânedân-ı Nevbaẖtî, Tahran 1311 hş., s. 140-160.

Mustafa Öz

MAKĀLÂTÜ’l-İSLÂMİYYÎN

(مقالات الإسلاميين)

Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’nin (ö. 324/935-36) itikadî İslâm mezheplerine dair eseri.

Tam adı Maḳālâtü’l-İslâmiyyîn ve’ẖtilâfü’l-muṣallîn’dir, bazı kaynaklarda “İslâmiyyîn” yerine “müslimîn” kelimesi yer almaktadır (İbn Asâkir, s. 131). Kitabın Eş‘arî’ye ait olduğu hususunda ittifak bulunmakla birlikte müellifin Mu‘tezilî döneminde mi, Mu‘tezile’den ayrıldıktan sonraki devrede mi kaleme alındığı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Eserde Eş‘arî’nin Mu‘tezile’nin karşıtı olarak “ehl-i hakk”a ait bazı görüşleri tasvipkâr bir üslûpla ifade etmesi, bunun yanında takipçileri tarafından ehl-i hakkın Eş‘arîler için kullanılması, ayrıca Mu‘tezile kelâmcılarına muhalefetini hissettirmesi ve hocası Ebû Ali el-Cübbâî ile olan bir tartışmasından söz etmesi kitabın Mu‘tezile’den dönüş yapıldıktan sonra yazıldığı yolundaki kanaati desteklemektedir (s. 430, 472, 539, 549, 552; Watt, s. 13). Daha da önemlisi Eş‘arî, Maḳālât’ın birinci bölümünün sonlarında ashâb-ı hadîs ve Ehl-i sünnet’in temel görüşlerini sıraladıktan sonra (s. 290-297), “Onlara nisbet ettiğimiz bütün görüşleri kendimize de nisbet eder ve benimseriz” demek suretiyle kitabın telif devresini açıklığa kavuşturmuştur.

Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn'i iki bölüm halinde incelemek mümkündür. Kitabın yarısını oluşturan birinci bölümde Hz. Peygamber'in vefatını müteakip hilâfet konusunda ortaya çıkan anlaşmazlıklara, Sıffîn Savaşı'na ve Hâricîler'in zuhuruna kısaca temas edilir. Ardından "genel konular" (el-kelâm fi'l-celîl) denebilecek olan kısım gelir. Eş'arî burada müslümanların ayrıldığı mezhepleri on grup halinde şöylece sıralar: Şîa, Hâricîler, Mürcie, Mu'tezile, Cehmiyye, Dırâriyye, Hüseyniyye, Bekriyye, büyük kitleyi oluşturan ashâbü'l-hadîs ve Küllâbiyye. Daha sonra her mezhep ele alınarak kendi içinde gruplara, gruplar da -varsa-tâli kollara bölünür. Meselâ Şîa Gāliyye, Râfıza (Keysâniyye, İsnâaşeriyye vb.) ve Zeydiyye'ye ayrılmış, bu üç grup tâli fırkalar, bu fırkalar da zaman zaman daha küçük zümreler halinde tasnif edilmiştir. Müellifin sayı vererek yaptığı tasnife göre Şîa kırk beş, Hâricîler on dokuz, Mürcie on iki kola ayrılmıştır. Bu arada Eş'arî, büyük çoğunluğu akaidle ilgili olmak üzere çeşitli konularda ileri sürülen görüşleri zikrederken başka tâli kolların isimlerini de belirtir.

Birinci bölümün ikinci yarısının çoğu Mu'tezile'ye ayrılmıştır. Müellif burada Basra ve Bağdat ekollerine temas etmekle birlikte Mu'tezile'ye ait tâli gruplardan söz etmez. Buna karşılık onların tevhid konusundaki görüşlerini özetleyip genelde Havâric, Mürcie ve Şîa'nın da bu görüşe katıldığını, fakat sonuncuların samimi olmadığını belirttikten sonra Mu'tezile'nin kelâm görüşlerini sıralar. Bunların başlıcaları zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilen çeşitli sıfatlar, muhkem-müteşâbih, peygamberlerin ismet sıfatı, kader ve buna bağlı meseleler, imanın tanımı, kebîre, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker konularıdır. Bu meselelerin işlenişi pek düzenli olmamakla birlikte problemin tartışılması sırasında geniş çapta Mu'tezile kelâmcılarından başka Abdullah b. Küllâb, Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr gibi isimlere, ashâbü'l-hadîs, ehlü's-sünne, ehlü'l-isbât ve bazı filozoflara atıflar yapılır. Ancak temas edilen bu görüşler için aklî veya naklî hiçbir delil zikredilmez.

Birinci bölümün daha sonraki kısmında Cehmiyye, Dırâriyye, Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr'ın mensuplarından teşekkül eden Hüseyniyye, Bekir b. Uht Abdülvâhid b. Zeyd'in mensuplarından oluşan Bekriyye, Nüssâk diye adlandırılan bazı aşırı tasavvufî gruplara temas edilir. Ardından ashâbü'l-hadîs ve Ehl-i sünnet'in genel telakkileri maddeler halinde sıralanır. Birinci bölüm Abdullah b. Saîd (İbn Küllâb el-Basrî), Züheyr el-

Eserî ve Ebû Muâz et-Tûmenî'ye ait bazı görüşlerin aktarılmasıyla sona erer. Bir kısım Batılı araştırmacıların, Ehl-i sünnet'e ait inanç esaslarını müstakil bir bölüm saymak suretiyle eseri üç bölüme ayırması (Corbin, s. 121), hem bu kısmın kapladığı küçük hacim hem de kitabın genel kuruluşu açısından isabetli görünmemektedir.

Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn'in ikinci bölümünde kelâm problemlerinden hareket edilmektedir. "Ayrıntılı konular" (el-kelâm fi'd-dakīk) şeklinde ifade edilebilecek bir başlık altında ele alınan meselelerden bazılarının birinci bölümdekilerle ortak olduğu görülür. Herhalde müellif, birinci bölümde on grup halinde tasnif ettiği itikadî mezhepleri görüşleriyle birlikte anlatmak istemiş, ikinci bölümde belli başlı kelâm problemlerini farklı görüşler çerçevesinde sunmayı hedeflemiştir. Ancak ayrıntılı konular düzenli bir şekilde anlatılmamış, birçok yerde aynı konu farklı yönleriyle tekrar edilmiştir.

İkinci bölüm isbât-ı vâcibin hudûs delili için önemli bir önerme oluşturan cevher, araz ve cismin teşekkülü, hareket ve sükûn, dolayısıyla evrenin yaratılmışlığı konusuyla başlar; maddî varlığının yanında ruh, nefis ve hayat gibi değerlere sahip bulunan insan hakkında bilgi verildikten sonra tekrar cisim konusuna dönülür. Ardından tekvin, bekā-fenâ, cisim, araz, yaratana ve yaratılmışlara izâfe edilen fiiller, insanın irade sıfatı, cin, şeytan, melek, sihir, söz (kelâm) vb. konulara temas edildikten sonra Hz. Ali dönemindeki hakem olayı üzerinde durulmuş, imâmet meseleleri hakkında kısa bilgi verilmiştir. Diğer konular içinde hacim ve konum bakımından önemli sayılanlar kabir azabı, sırat, mîzan gibi bazı âhiret halleri, başta Mu'tezile ve Şîa (revâfız) olmak üzere bir kısım İslâmî grup ve şahısların esmâ ve sıfat anlayışı ve Allah kelâmı olarak Kur'an'dır.

IV. (X.) yüzyılın başlarına kadar İslâm dünyasının Ortadoğu bölgesinde Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn'in akaid alanında oluşan düşünce ve yorumlar konusunda birçok malzemeyi içerdiği ve sonraki müelliflerin bunlardan faydalandığı şüphesizdir. Müellif, kitabın mukaddimesinde önceki mezhepler tarihi müelliflerinin bazı yanlışlar yaptığını söylerken kendisinin bunlardan kaçınmaya çalışacağını ifade eden bir üslûp kullanır. Eserin içeriği şahıs veya mezheplerin görüşlerine ait olmak üzere nakillerden ibaret olup birkaç yer dışında (s. 297, 483, 552) Eş'arî, şahsî kanaat ve

eleştirilerine yer vermediği gibi nakledilen görüşlerin delillerine de temas etmez. Maḳālât'ın ele aldığı mezheplerin tasnifiyle onlara ait fikirlerin tertibinin de düzenli olmadığını söylemek gerekir. İbn Asâkir'in, "Eş'arî'nin telif ehlinden olmadığı" yolundaki tesbiti (Tebyînü keẕibi'l-müfterî, s. 91) onun risâlelerinden ziyade Maḳālât'ında ortaya çıkmaktadır. İbn Teymiyye, Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn'in, Mu'tezile kaynaklarından faydalanıp onların görüşlerine fazlaca yer veren ve sonraki gelişmelere temas eden en hacimli eser olduğunu belirtir. Ancak Ehl-i sünnet ve ehlü'l-hadîsle ilgili olarak zikredilen hususlarda hatalarının bulunduğunu, esasen Eş'arî'nin bunları bilmediğini ileri sürer (Minhâcü's-sünne, III, 70-71; en-Nübüvvât, s. 219-220). Eş'arî'ye nisbet edilen eserlerin sağlam yazma nüshalarının bulunmadığını söyleyen Zâhid Kevserî,

eldeki Maḳālât nüshalarının Haşviyye'ye mensup bir kişinin nüshasından kopya edildiğini ve eserin el-İbâne ile birlikte haşvî unsurlar taşıdığını belirtir (bk. bibl.).

Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn'in neşrini ilk olarak M. Şerefettin (Yaltkaya) gerçekleştirmeye başlamıştır (Burslan, sy. 7 [1928], s. 165). Kitabın üçte ikisini içeren bu yayımda kullanılan nüshalarla Hellmut Ritter yayımında kullanılan nüshalardan bir kısmının aynı olduğu sanılmaktadır (krş. Maḳālât, neşredenin girişi, s. IX-XXIV, XXVIII). Eserin tamamı Hellmut Ritter tarafından neşredilmiştir (I-III, İstanbul-Leipzig 1929-1933). M. Muhyiddin Abdülhamîd'in bu baskıyı esas alarak yaptığı neşirler (Kahire 1950-1954, 1969-1970) başarılı görülmemiştir. Ritter kitabı Almanya'da da yayımlamıştır (Wiesbaden 1963, 1980).

BİBLİYOGRAFYA

Eş'arî, Maḳālât (Ritter); ayrıca bk. neşredenin girişi, s. IX-XXIV, XXVIII; İbn Asâkir, Tebyînü keẕibi'l-müfterî, s. 91, 131; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne, Bulak 1321-22, III, 70-71; a.mlf., en-Nübüvvât, Beyrut 1405/1985, s. 219-220; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, İşârâtü'l-merâm (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1368/1949, M. Zâhid

Kevserî'nin girişi, s. 7; Abdurrahman Bedevî, Meẕâhibü'l-İslâmiyyîn, Beyrut 1979, I, 523-528; W. Montgomery Watt, İslâmın İlk Döneminde Hür İrade ve Kader (trc. Arif Aytekin), İstanbul, ts. (Kitabevi), s. 13; H. Corbin, İslâm Felsefesi Tarihi (trc. Hüseyin Hatemi), İstanbul 1986, s. 121; Kıvâmüddin Burslan, "Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Bâbü'l-ebvâb Ahâlisine Yazdığı Mektup", DİFM, sy. 7 (1928), s. 165; Veli Ertan, "Burslan, Kıvâmüddin", DİA, VI, 461.

Hasan Onat

MAKALE

(المقالة)

Belli bir konuda inceleme, açıklama ve yorumlama niteliği taşıyan gazete ve dergi yazısı.

Sözlükte “söylemek; söz” anlamındaki kavlden türemiş mimli masdar olan ve aynı mânayı ifade eden makāle kelimesi önceleri sözlü anlatım için kullanılırken giderek özel bir anlam kazanmıştır. Makale ve çoğulu makālât “Ehl-i sünnet dışındaki itikadî mezhepler ve kolları” mânasına da gelir. “Bilim, sanat, ekonomi, siyaset, din, ahlâk, toplum konularında bilgi veren ve görüş açıklayan imzalı gazete ve dergi yazısı” olarak tanımlanan makale matbaa ve gazeteciliğin ortaya çıkışıyla birlikte Batı’da doğup gelişmiş bir türdür. Klasik Arap nesrinin makāme, hitabe ve bilhassa risâle türleri de makale tarzına yakın bir nitelik taşımaktadır. Câhiz’in risâleleri, Bedîüzzaman el-Hemedânî’nin bazı risâleleriyle makāmeleri buna örnek gösterilebilir. Ayrıca Arap toplumunun meselelerini ele alan ilk Arap roman ve hikâyelerinde de makale tarzına uygun bölümlere rastlanmaktadır. Özellikle Irak’ta görülen makale ve kıssa karışımı bu türe makassa adı verilmiştir.

Bugünkü anlamıyla makale türünün Arap edebiyatındaki tarihi Arap yazılı basınının gelişmesiyle çok yakından ilgilidir. Gazeteciliğin bir gereği olarak ortaya çıkan ve ona paralel bir gelişme gösteren makalenin gelişim süreci XIX. yüzyılın ortalarında doğan Arap basın tarihinden izlenebilir. Kahire’de çıkan ilk gazete el-Veḳāʾiʿu’l-Mıṣriyye ve ardından Ravżatü’l-medâris, İstanbul’da yayımlanan el-Cevâʾib gibi gazetelerde görülen ilk makale örneklerinde yazarların klasik Arap nesrinin etkisiyle ağır bir dil ve üslûp kullandığı dikkati çekmektedir. Mustafa Sâdık er-Râfiî bu tarzın önde gelen temsilcilerindendir. XIX. yüzyılın son çeyreğine gelindiğinde bu temayül yavaş yavaş terkedilmeye başlanmıştır. Rifâa et-Tahtâvî’nin el-Veḳāʾiʿu’l-Mıṣriyye’deki makalelerinde olduğu gibi özellikle geniş halk kitlelerine hitap etmeyi hedefleyen siyasî makale yazarları daha ziyade millî ve dinî konuları işledikleri makalelerinde secilerden, beyân ve bedîʿ sanatlarından

kendilerini sıyırarak yalın, anlaşılır bir dil ve üslûba yönelmişlerdir. Bu makaleler halk üzerinde büyük etki yapmış ve bunun sonucunda Mısır'da yabancı işgaline karşı Urâbî Paşa ayaklanması baş göstermiştir. Abdullah Nedîm, Muhammed Abduh ve Cemâleddîn-i Efgānî gibi zamanın makale yazarları bu ayaklanmayı başlatanlarla birlikte yargılanmışlardır.

Suriyeli gazetecilerin de Mısır'a yönelip faaliyetlerini orada sürdürmeleri neticesinde Mısır Arap basınının merkezi haline gelmiştir. Urâbî Paşa ayaklanmasından sonra Mısır'ın zor şartlar içine düşmesi, ülkenin İngilizler tarafından işgali, milliyetçi ve dindar çizgide gazetelerin yanı sıra Fransız ve İngiliz çıkarlarını korumayı amaçlayan gazetelerin özellikle Suriyeli göçmen hıristiyanlar eliyle çıkarılmaya başlanması siyasî makalenin gelişimi için uygun şartlar hazırlamıştır. Mustafa Kâmil Paşa milliyetçi çizgideki el-Livâʾ gazetesinde yayımladığı makaleleriyle Mısır'da millî hareketin lideri konumuna gelirken Şeyh Ali Yûsuf dindar çizgideki el-Müʾeyyed'de işgalci İngilizler'e karşı İslâm'ın ve Doğu'nun savunucusu olmuştur. Ülkede Fransız çıkarlarını temsil eden el-Ehrâm gazetesiyle İngiliz çıkarlarını temsil eden el-Muḳaṭṭam'a karşı mücadele veren bu iki gazetenin yanı sıra daha ılımlı bir çizgide olan Cerîde'nin sahibi Ahmed Lutfî es-Seyyid, yabancılara karşı haklarını savunabilmesi için halkın eğitilmesi gerektiğine yönelik makaleler yayımlamıştır.

Mısır'da 1919 devriminden sonra siyasî partilerin kurulması ve her partinin kendi sesi olan bir gazete çıkarmasıyla birlikte siyasî makale türü çok gelişmiştir. Arap dünyasının önde gelen edebiyatçıları olan Muhammed Hüseyin Heykel, Tâhâ Hüseyin, Mustafa Sâdık er-Râfiî, İbrâhim Abdülkādir el-Mâzinî, Abbas el-Akkād, Selâme Mûsâ, Ahmed Emîn, Ahmed Hasan ez-Zeyyât gibi isimlerin bu yayın organlarında kendilerine bir yer edinmelerinden sonra dil ve edebiyatın çeşitli alanlarında zengin ve nitelikli makaleler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu dönemin gazeteleri ve edebiyat dergilerinde Câhiliye şiirinin güvenilirliği, edebî eserde halk dili kullanımı, hatta Arap alfabesinin yerine Latin alfabesinin kullanılması gibi konularda edebî makaleler yayımlanmış, bu durum edebiyatçılar arasında edebiyatın mahiyeti açısından olduğu gibi dil açısından da klasikçi ve modernist diye adlandırlan iki grubun oluşmasına yol açmıştır.

Bazı edebiyatçılar makalelerinde Arap edebiyatının gelişimini, çeşitli

dönemlerde aldığı görünümü ortaya koymaya çalışırken özellikle Batı kültürü etkisinde olanlar kendilerini sadece Arap dili ve edebiyatıyla sınırlamayıp Batı kökenli edebiyat türlerini, sanat eserinde bulunması gereken estetik değerleri konu edinmişler; makalenin alanını edebiyatı, güzel sanatları, felsefî, sosyolojik ve eleştirel kuramları içerecek şekilde genişlettikleri gibi fikrî boyutuna da derinlik kazandırmışlardır. Daha sonra kitap haline getirilen bu tür makalelerin çağdaş Arap edebiyatında önemli bir yeri vardır. Tâhâ Hüseyin'in Ḥadîs̱ü'l-erbiʿâʾı, Heykel'in Fî Evḳāti'l-ferâġ'ı, Akkād'ın Fuṣûl'ü, Râfiî'nin Taḥte râyeti'l-Ḳurʾân'ı, Mâzinî'nin Ḥaṣâdü'l-heşîm'i, Ahmed Emîn'in Feyżü'l-ḫâṭır'ı, Zeyyât'ın Vaḥyü'r-risâle'si bunlar arasında zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdüllatîf Hamza, eṣ-Ṣıḥâfe ve'l-edeb fî Mıṣr, Kahire 1955; M. Yûsuf Necm, Fennü'l-maḳāle, Beyrut 1957; Abdülcebbâr Dâvûd,

Ruvvâdü'l-maḳāleti'l-edebiyye fi'l-edebi'l-Irâḳıyyi'l-ḥadîs̱, Bağdad 1975; Enîs el-Makdisî, el-Fünûnü'l-edebiyye ve aʿlâmühâ, Beyrut 1980, s. 225-235; Ahmed Heykel, Teṭavvürü'l-edebi'l-ḥadîs̱ fî Mıṣr, Kahire 1983, s. 70-75, 374-397; Bekrî Şeyh Emîn, el-Ḥareketü'l-edebiyye fi'l-Memleketi'l-ʿArabiyyeti's-Suʿûdiyye, Beyrut 1986, s. 525-546; M. Ahmed el-Garb, ʿAni'l-luġa ve'l-edeb ve'n-naḳd, Beyrut, ts., s. 171-175; Şevkī Dayf, el-Edebü'l-ʿArabiyyü'l-muʿâṣır fî Mıṣr, Kahire, ts., s. 205-207; İbrâhim es-Seâfîn, Teṭavvürü'r-rivâyeti'l-ʿArabiyyeti'l-ḥadîs̱e fî bilâdi'ş-Şâm: 1870-1967, Beyrut 1407/1987, s. 31-50; Ch. Vial, "Maḳāla", EI² (İng.), VI, 90-91.

Rahmi Er

TÜRK EDEBİYATI.

XIX. yüzyıldan önceki dönemde yazma kitaplarda makale adıyla bazı yazılara rastlanmakla birlikte (Banarlı, s. 239) daha çok tasavvuf

önderlerinin bir kısım sözlerini ya da sohbetlerini derleyen ve “makālât” adıyla tanınan eserler de bulunmaktadır. Bunların içinde Hacı Bektâş-ı Velî’ye izâfe edilen, aslı Arapça Maḳālât en tanınmışlarındandır. Eser, tamamı elde bulunmayan Arapça aslıyla değil nesir çevirisi ve bundan yararlanılarak Hatiboğlu’nca hazırlanmış manzum metni yoluyla meşhur olmuştur. Makālât-ı İsmail Hakkı (Bulak 1257; İstanbul 1288), Makālât-ı Hazreti İmâm Ca‘ferü’s-Sâdık (İstanbul 1288) gibi aynı bağlamda ele alınabilecek basılı eserler de bulunmaktadır (Özege, III, 1000-1001).

Diğer milletlerde olduğu gibi Türk yayın hayatında da modern anlamıyla makale gazeteyle beraber XIX. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bunların ilk örnekleri 1840’lı yıllarda ilk Türkçe gazetelerden Cerîde-i Havâdis’te ilim, ahlâk ve edebiyat üzerine bir kısmı imzasız olarak kaleme alınan metinlerdir. 1860 yılından itibaren Şinâsi’nin, Agâh Efendi’yle birlikte çıkardığı Tercümân-ı Ahvâl ile daha sonra kendi başına yayımladığı Tasvîr-i Efkâr’da (1862) bazılarına imza koyarak yazdığı başmakaleler, hem bu türün ilk yetkin örnekleri olması hem de siyasî ve içtimaî meselelere eğilmesiyle dikkat çekmektedir. Aynı dönemde Ziyâ Paşa Muhbir ve Hürriyet, Nâmık Kemal Tasvîr-i Efkâr, Hürriyet ve İbret, Ali Suâvi Muhbir ve Ulûm gazetelerinde tartışmalara da konu olan siyasî ve edebî muhtevalı makaleler yazmışlardır. Ahmed Midhat Efendi, Ebüzziya Mehmed Tevfik, Şemseddin Sâmi, Muallim Nâci ve Beşir Fuad aynı devirde makale türünde eser vermiş diğer yazarlardandır. Bu makalelerin bir kısmı daha sonra kitap halinde basılmıştır. Şinâsi’nin Müntehabât-ı Tasvîr-i Efkâr (seçen Ebüzziya Tevfik, İstanbul 1311), Makaleler (haz. Fevziye Abdullah Tansel, İstanbul 1960); Nâmık Kemal’in Makālât-ı Siyâsiyye ve Edebiyye (İstanbul 1327), Nâmık Kemal ve İbret Gazetesi (haz. Mustafa Nihat Özön, İstanbul 1938); Ahmed Midhat’ın Müntehabât-ı Ahmed Midhat (I-II, İstanbul 1306-1307); Muallim Nâci’nin Yazmış Bulundum (İstanbul 1301), Muallim (İstanbul 1303) gibi eserleri bunların belli başlıcalarıdır. Bu dönemde makaleden daha çok ilim, ahlâk, edebiyat ve siyaset konularıyla ilgili gazete yazıları anlaşılmıştır.

Bu tarz makale yazarlığı yanında Mecmûa-i Fünûn ve Hazîne-i Evrâk gibi ilk ilmî muhtevalı dergilerle başlayan makale yazarlığının II. Abdülhamid devrinde dergilerin çoğalmasıyla mahiyeti genişlemiş ve gelişmiştir. Daha sistematik hale gelen edebî tenkit, sanat ve sanat felsefesi konuları etrafında

Edebiyât-ı Cedîde dönemi makale yazarları arasında Cenab Şahabeddin (Nesr-i Harb Nesr-i Sulh, Dersaâdet 1334; Evrâk-ı Eyyâm, Dersaâdet 1331), Tevfik Fikret (Dil ve Edebiyat Yazıları, Ankara 1987) ve Hüseyin Câhid (Kavgalarım, İstanbul 1326) yer almaktadır.

Özellikle II. Meşrutiyet'ten sonra Avrupa ilim ve metotlarının Türkiye'ye aktarılması çalışmalarının belli bir safhaya girmesiyle Rıza Tevfik (Rıza Tevfik'in Tekke ve Halk Edebiyatı ile İlgili Makaleleri, haz. Abdullah Uçman, Ankara 1982; Rıza Tevfik'in Sanat ve Estetikle İlgili Yazıları I, haz. Abdullah Uçman, İstanbul 2000), Ziya Gökalp (Makaleler I-IX, Ankara 1976-1980) ve M. Fuad Köprülü (Edebiyat Araştırmaları, Ankara 1966) gibi ilim ve fikir adamlarınca dünyadaki örneklerine uygun, dipnotlu, kaynakçalı ilmî makaleler de yayımlanmaya başlanmıştır.

Bu arada ilimle uğraşan belli bir kesimi ilgilendiren alan dergilerdeki araştırma ürünü makaleler dışında gazete ve dergilerde siyaset, edebiyat ve sosyal hayatın problemleri başta olmak üzere her konuda baş muharrirler ve diğerleri tarafından makale yazarlığı bir meslek haline dönüşerek Cumhuriyet'ten sonra da devam etmiştir. Tanınmış makale yazarları arasında Süleyman Nazif, Ali Kemal (Makaleler, haz. Hülya Pala, İstanbul 1997), Abdullah Cevdet, Mehmed Âkif Ersoy (Mehmed Âkif Ersoy'un Makaleleri, haz. Abdülkerim-Nuran Abdülkadiroğlu, Ankara 1990), Yahya Kemal Beyatlı (Eğil Dağlar, İstanbul 1975; Edebiyata Dair, İstanbul 1971; Tarih Musâhabeleri, İstanbul 1975), Ahmet Ağaoğlu, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Refik Halit Karay, Falih Rıfkı Atay, Necmettin Sadak, Nizamettin Nazif Tepedelenlioğlu, Ali Naci Karacan, Hakkı Tarık Us, Refi Cevat Ulunay gibi isimler bulunmaktadır.

1960'lı yıllardan sonra gazetelerde başmakale formu alışılmış özelliğini yavaş yavaş kaybederek bu yıllara kadar fıkra denilen türle birleşip köşe yazısı şeklinde yaygınlaşmıştır. Bu tip fıkra ve köşe yazarları arasında Burhan Felek, Necip Fazıl, Peyami Safa, Abdi İpekçi, Bedii Faik ve Ahmet Kabaklı sayılabilir.

Günümüzde makale denildiğinde belli ölçülere göre yazılmış, dergilerde yer alan ilmî ve fikrî yazılar anlaşılmaktadır. Ahmet Hamdi Tanpınar, Hilmi Ziya Ülken, Mümtaz Turhan, Remzi Oğuz Arık, Cemil Meriç, Nurettin

Topçu, Mehmet Kaplan, Erol Güngör bu tür yazılarıyla tanınmış isimler arasında yer alır. Süreli yayınlardaki ilmî makalelerin tesbiti yolunda atılan en önemli adım, her zaman düzenli çıkmamış olsa bile 1952'de Türkiye Makaleler Bibliyografyası'nın yayımlanmaya başlanmasıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Nihad Sâmi Banarlı, Edebiyat Bilgileri, İstanbul 1948, s. 238-239; Özege, Katalog, III, 1000-1001; Cevdet Kudret, Örneklerle Edebiyat Bilgileri II, İstanbul 1980, s. 372; Fevziye Abdullah Tansel, İyi ve Doğru Yazma Usulleri III, İstanbul 1987, s. 280-282; P. Dumont, "Maḳāla", EI² (İng.), VI, 92-96; "Başmuharrir", İst.A, IV, 2199-2201; Abdullah Uçman, "Makale", TDEA, VIII, 124.

Âlim Kahraman

FARS EDEBİYATI.

Arapça makale, Farsça'da belirli bir konu üzerinde yazılıp söylenen şeylerin bütünü için Farsça sühan (söz), güftâr (deyiş), nevişte (yazılı şey) ve Arapça kelâm, kavl kelimeleriyle birlikte kullanılmıştır. Kelimenin zamanla anlam değişikliğine uğradığı görülmektedir. Nitekim bir sûfînin meclislerinde söylediği, müridleri tarafından tesbit edilen sözlerini içeren kitaplara bunun çoğulu olan "makālât" denilmiş (Maḳālât-ı Şems-i Tebrîzî, Maḳālât-ı ʿAlâʾüddevle-i Simnânî), Nizâmî-i Arûzî'nin Çehâr Maḳāle'sinde olduğu gibi bir kitabın bölümlerine de aynı ad verilmiştir. Makale bu anlamları dışında Fars edebiyatında "konuşma, söyleşi, tartışma, ağız kavgası" mânalarında da kullanılmıştır.

Fars edebiyatında makale türü XIX. yüzyıla gelinceye kadar daha çok tavsife, temsile ve öğüt vermeye dayanıyor, bu

sebeple de kanıt getirmeye ve bu kanıtlara dayanarak sonuç çıkarmaya daha az yer veriliyordu. Kaçar hânedanı döneminde İran Avrupa teknolojisi, Batı

bilimi ve yeni düşünce akımları ile tanıştı, başta siyasî akımlar olmak üzere birçok yeni düşünce ülkeye girdi. Yeni kurulan dârülfünun bu akım ve düşüncelerin yayılmasında etkili oldu. Yazarların, baskıcı rejime karşı bir özgürlük ve ilerleme bilincinin doğmasını sağlamak amacıyla makalelerini halkın kolayca anlayabileceği bir dille yazmaya çalışmaları dilde sadeleşmeye yol açtı.

Cemâleddîn-i Efgānî, Ahundzâde Mirza Feth Ali ve Melkum Han'ın sert eleştiriler ihtiva eden makaleleri İran'da meşrutiyet döneminin başında yeni düşünce ve hareketlerin doğmasında etkili oldu. Bunların dışında Ali Ekber Dihhudâ'nın "Çerend ü Perend" başlıklı gazete makaleleriyle Seyyid Muhammed Ali Cemalzâde'nin "Yekî Bûd Yekî Nebûd" adlı makaleler toplamı edebî ve sosyal eleştiride gerçekçiliğe ve dilde sadeliğe yönelen bir akımın doğmasına zemin oluşturdu. Sade yazma zevki anlaşılması güç Arapça kelimelerin dilden atılmasını sağladı. Zamanla Farsça makaleler teknik ve muhteva bakımından İngilizce'de "article", Fransızca'da "essai" denilen makalelerin düzeyine ulaştı. Meşrutiyet döneminden sonra halkın siyasal ve sosyal sorunlara karşı ilgisi artınca makalelerin konularını daha çok vatan severlik ve toplumsal eleştiriler oluşturmaya başladı.

Fars edebiyatında makaleleri tarihî gelişim sürecini göz önünde bulundurarak konularına göre şu gruplara ayırmak mümkündür: 1. Edebî makaleler. Klasik İran edebiyatında Hâkānî-i Şirvânî'nin münşeatındaki mektuplar, Hamîdî'nin Maḳāmât'ında görülen konularla Sa'dî-i Şîrâzî'nin Gülistân'ındaki hikâyeler, modern İran edebiyatında Abdülhüseyn-i Zerrînkûb'un Naḳş ber Âb adlı eserindeki "Der Cüst u Cûy-i İnsân" başlıklı makalesi bu türün örnekleridir. 2. Araştırmaya yönelik ilmî makaleler. Bir olay, bir eser, bir kişi veya bir konu hakkındaki incelemeler bu grupta yer alır. Makale niteliğini taşıyan yazılar bir araya getirildiğinde "makālât" veya "mecmûa-i makālât" adını alır; Maḳālât-ı Taḳīzâde, Maḳālât-ı Kesrevî gibi. Bir araya getirilen seçme makalelere "güzîne-i makālehâ" denilir. Bazı makale mecmuaları ise içindeki makale sayısına göre adlandırılır; Bist Maḳāle-i Ḳazvînî, Bist Maḳāle-i Taḳīzâde, Çend Maḳāle-i Naṣrullāh-i Felsefî gibi. 3. Gazete ve dergilerde yayımlanan makaleler. Özellikle gazetelerin ilk sayfasında yayımlanıyorsa "sermakāle", birkaç sayı devam ediyorsa "makālât-ı müselsel" veya "silsile-i makālât" adı verilen bu tür makaleler siyasî, iktisadî, kültürel ve tarihî nitelikteki konuların

yorumlamalarını içerir. Bunlara nakd (tenkit), tebliğ (propaganda) ve âgehî (ilân) gibi türler de eklenebilir. 4. Hikâye yönü ağır basan makaleler. II (VIII) ve III. (IX.) yüzyıllara kadar uzanan bu tür makaleler daha çok halk hikâyeleri tarzında manzum ve mensur olarak yazılmıştır. Merzübânnâme, Ṭûṭînâme, Baẖtiyârnâme ile Hint kökenli Kelîle ve Dimne bu türün ilk örnekleridir. 5. Edebî eserlerle ilgili eleştiri makaleleri. 6. Mizah ve eğlence yönü ağır basan makaleler. 7. Ahlâkî ve dinî konularla ilgili makaleler.

İran edebiyat, tarih ve kültürüne dair eserler için bibliyografyalar hazırlanmıştır. Bunlardan Îrec Efşâr'ın derlediği, 1915 yılından itibaren yazılan makalelerin bir bölümünü içine alan Fihristi Maḳālât-i Fârsî ile (üç cilt) Mâhyâr-i Nevâ'nın Kitâb-ı Şuʿarâ-yi Îrân (7 cilt) adlı eserleri önemlidir.

BİBLİYOGRAFYA

Mehdî Mâhavzî, Bergüzîde-i Naẓm u Nes̱r-i Fârsî yâ Fârsî u Nigâriş, Tahran 1369 ş./1990, I-II; Zebân u Nigâriş-i Fârsî, Kum 1369/1990 hş., s. 69-100; Hüseyin Rezmcû, Envâʿ-i Edebî ve Âs̱âr-ı Ân der Zebân-ı Fârsî, Meşhed 1372 hş., s. 221-223; Îrec Efşâr, "Maḳāla", EI² (İng.), VI, 91-92; Dihhudâ, Luġatnâme, XXV, 880-881.

Mehmet Kanar

MAKAM

(bk. CÂH).

MAKAM

(المقام)

Kararlı ve düzenli çabalarla kazanılan ahlâk ilkesi veya sülûkün mertebeleri anlamında bir tasavvuf terimi.

Sözlükte “ayak üstü durulacak yer, ikametgâh, mertebe, mevki” gibi anlamlara gelen makām kelimesi tasavvuf terimi olarak ahlâk ilkeleriyle sülûkün mertebelerini, velîlerin kabirlerini veya sembolik türbelerini ifade etmektedir. Kur’an’da rabbin (er-Rahmân 55/46; en-Nâziât 79/40), meleklerin (es-Saffât 37/164), Hz. İbrâhim’in makamından (el-Bakara 2/125), takvâ sahipleri için güvenli bir makamdan (ed-Duhân 44/51) ve kerîm makamdan (eş-Şuarâ 26/58; ed-Duhan 44/26) bahsedilmekte, Hz. Peygamber’in övülmüş bir makam (makām-ı mahmûd) sahibi olduğu bildirilmektedir (el-İsrâ 17/79). Övülmüş makam ifadesi ezan duasında da geçmektedir (Buhârî, “Ezân”, 8; Tirmizî, “Ṣalât”, 43; Nesâî, “Ezân”, 38).

Tasavvufta makam kavramı III. (IX.) yüzyıldan itibaren mücâhede ve sülûk kavramına bağlı olarak doğmuştur. Tasavvufî anlayışa göre nefis günah ve kötülüklerden mücâhede ve riyâzetle arındırılabilir. Günah ve kötülüklerden aşama aşama uzaklaşan sâlikin yaşadığı sevinme ve üzülme gibi bir anlık duygusal değişmelere hâl, halin sürekli ve kalıcı oluşuna makam adı verilmiştir. Makam, düzenli ve disiplinli bir gayret sayesinde halin istikrar ve süreklilik kazanmış şeklidir (bk. HAL). Bununla birlikte hallerin ancak bir kısmı makama dönüştürülebilir. Meselâ ara sıra işlediği günahlardan dolayı pişman olan bir sâlik disiplinli ve düzenli çaba ile pişmanlık duygusunu sürekli ve kalıcı duruma getirince bu hali makama dönüşmüş olur. Seyrü sülûk bir anlamda insanın, yaratılışında var olan iyi huy ve temiz duygularını kalıcı ve sürekli bir duruma getirmeye çalışmasıdır. Bu da hallerin makama dönüşmüş olması demektir. Öte yandan hal ile makam arasında bazı farklar bulunduğu kabul edilmiş, genellikle sevinme, üzüntü, rahatlık ve sıkıntı gibi duygular hal; zühd, tövbe, sabır, şükür ve takvâ gibi dinî ve ahlâkî ilkeler makam olarak adlandırılmıştır (Serrâc, s. 65; Kuşeyrî, s. 191). Hal ile makam arasındaki bir fark halin ilâhî bir lutuf olarak

görülmesi, makamın ise çalışarak bir süreç içinde kazanılmasıdır. Bazı sûfîlere göre haller de makamlar gibi kalıcı olabilir. Bunlar bir halin daha başka haller içerdiğini düşünürler (Kuşeyrî, s. 94).

Mısır'da Zünnûn el-Mısrî, Horasan'da Bâyezîd-i Bistâmî ile Şakīk-i Belhî, Bağdat'ta Serî es-Sakatî tasavvufî hal ve makamlardan bahseden ilk sûfîlerdir. Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî Maḳāmâtü'l-ḳulûb adlı eserinde kalp, fuâd, sadr ve lüb makamlarından bahsetmiştir. Ona göre sadr İslâm'ın, kalp imanın, fuâd mârifetin, lüb tevhidin kaynağıdır. Ebû Bekir el-Kettânî ise bazısı nur, bazısı zulmetten olmak üzere Allah ile kul arasında bin makamın bulunduğu kanaatindedir (Herevî, s. 49, 439). Makamlar hakkında sûfî müelliflerin

7, 9, 10, 40, 100 ve 1001 gibi farklı rakamlar verdikleri görülmektedir. İlk sûfî müelliflerden Ebû Nasr es-Serrâc tövbe, vera' takvâ, zühd, fakr, sabır, tevekkül, rızâ olmak üzere yedi makamı sıralar, daha başka makamların bulunduğuna da işaret eder (el-Lümaʿ, s. 65). Necmeddîn-i Kübrâ Uṣûl-i ʿAşere adlı eserinde on makamdan (tövbe, zühd, tevekkül, kanaat, uzlet, zikir, teveccüh, sabır, murakabe, rızâ) söz eder. Hâce Abdullah el-Herevî Menâzilü's-sâʾirîn ve Ṣad Meydân adlı eserlerinde makamları 100 olarak tesbit etmiş ve her makamı üç dereceye ayırmıştır. Meselâ ihlâs makamının birinci derecesi riyadan sakınmak, ihlâsa karşılık bir şey talep etmemek, ikinci derecesi ihlâslı iş yapmak için çabalamakla beraber yapılan işin Allah'a lâyık olmadığını görüp mahcup olmak, üçüncü derecesi ihlâslı olmak fakat ihlâsı görmemek ve ihlâslı olduğunu iddia etmemektir. Makamın derecelerine menzil, bazan hal denir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî tevekkül, yakīn, şükür, sabır, murakabe, istikamet, ihlâs, sıdk, hayâ, hürriyet, zikir, tefekkür, fütüvvet, huluk, firâset, gayret, nübüvvet, risâlet, fakr, gınâ, tahakkuk, hikmet, edep, sefer, mârifet, muhabbet, şevk, semâ, kerâmet, mûcize ve rüya gibi tasavvufun temel meselelerini birer makam olarak ele alıp incelemiştir (el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye, II, 264-486).

Sûfîler, bir makama ulaşmanın geride kalan makamla ilişkiyi kesmek anlamına gelmeyeceğine, aksine ilk kazanılan makamın hayatın sonuna kadar devam edeceğine dikkat çekmişlerdir. Meselâ tövbe hem ilk hem son makamdır. Sabır, şükür, rızâ, zühd gibi makamlar da böyledir. Bazan bir makam iki veya daha fazla makamı içerir; bazan da bir makam bütün

makamları kapsayacak kadar etkili ve belirgin olabilir (İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 149-152). Makam ve hallerin arasına kesin sınırlar konulmamış, onların bir bütün olarak yaşandığı, geliştirilip güçlendirildiği kabul edilmiştir.

Seyrü sülûkte makamların bir ölçüde sabit bir sıralaması vardır. Makamlar tövbe ile başlar, tevhidle sona erer. Mürşidler sâlikin bir makamı tam olarak gerçekleştirmeden bir sonraki makama geçmesine, meselâ tevekkül makamının hakkını tam olarak vermeden kanaat makamına, tövbe makamının hakkını vermeden inâbe makamına geçmesine izin vermemişlerdir. Çünkü makamlar tam olarak gerçekleştirilmeyip eksik bırakılırsa ilk makamlardaki kusurlar mutlaka ilerideki makamlarda kendini belli edip sülûkü engelleyecektir (İbn Haldûn, s. 585).

Her makamın belli nitelikleri, gerçekleşme şartları, hikmetleri ve hükümleri, bunlara uygun olarak gerçekleştirilen bir makamın da belli sonuçları vardır. Sâlikin makamlardan bir veya birkaçına ulaşması ölünceye kadar bu makama sahip olacağı anlamına gelmez. Kazanılan makamların kaybedilmesi mümkündür. Öte yandan şarta bağlı olan bir makam şartın ortadan kalkmasıyla sona erer. Meselâ havf ve recâ makamı cennete girene kadar devam eder, cennette havf-recâ söz konusu olmaz (İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye, II, 507).

Hücvîrî, her sâlikin ulaştığı makamlar içinde belli bir makamın niteliklerine daha fazla sahip olduğunu, bunun da onun yaratılışından geldiğini belirtir. Bu anlamda tövbe Âdem'in, zühd Nûh'un, teslim İbrâhim'in, inâbe Mûsâ'nın, hüzün Dâvûd'un, recâ Îsâ'nın, havf Yahyâ'nın, zikir Muhammed'in makamıdır (Keşfü'l-maḥcûb, s. 484). Hücvîrî'nin burada makamı "meşrep ve karakter" anlamında kullandığı görülmektedir.

Makamlar ahlâkî olgunluğa ermedeki aşamalar sayıldığı gibi Hakk'a giden yoldaki menziller olarak da görülmüştür. Ferîdüddin Attâr, Manṭıḳu'ṭ-ṭayr'da yedi makamdan (talep, aşk, mârifet, istiğnâ, tevhid, hayret, fakr / fenâ) bahsetmiş, bunları geçilmesi güç yedi vadi olarak tasvir etmiştir. İbnü'l-Arabî, el-İsrâ᾽ ile'l-maḳāmi'l-esrâ adlı eserinde mi'racda Hz. Peygamber'in ulaştığı makamı ruhun Hakk'a yükselmesi şeklinde açıklamıştır. Allah'ı sürekli olarak zikreden ve Kur'an'ın sırları üzerinde

derin düşüncelere dalan velîler bu makama erişirler. Ona göre burak Allah sevgisinin, Mescidi Aksâ Hakk'ın nurunun, duvar kalp saflığının, süt zevkî bilginin, semânın kapısını çalmak nefis mücâhedesinin, refref ilâhî aşkın, sidretü'l-müntehâ imanın simgeleridir. Bu noktaya ulaşılınca perde kalkar ve sırlar keşfolunur (el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye, II, 357).

Şah Veliyyullah ed-Dihlevî makamı "kazanılmış ahlâkî ve ruhî melekeler" olarak tanımlamıştır. Ona göre akıl, kalp ve nefis üç latife olup bunlardan her birinin halleri ve makamları vardır. Aklın temel makamı yakīndir, diğer haller ve makamlar onun şubeleridir. Kalbin makamı muhabbet, hali sekrdir; nefsin makamı tövbe, hali aşağı arzulara mağlûp olmaktır (Ḥüccetullāhi'l-bâliġa, s. 612-639). İbn Sînâ, el-İşârât ve't-tenbîhât adlı eserinin sonunda âriflerin makamlarını felsefî açıdan değerlendirmiştir. Velîlerin hakiki veya sembolik kabir ve türbelerine de makam denilir. Veysel Karanî, Cüneyd-i Bağdâdî, Bâyezîd-i Bistâmî, Yûnus Emre, Karaca Ahmed gibi ünlü velîlerin çeşitli yerlerde ziyaretgâh olan makamları vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Ezân", 8; Tirmizî, "Ṣalât", 43; Nesâî, "Ezân", 38; Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî, Maḳāmâtü'l-ḳulûb, Beyrut 1968; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 65; Sülemî, Ṭabaḳāt, Kahire 1949, s. 243, 264, 561; Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb, s. 224, 484; Herevî, Menâzil, tür.yer.; Şehâbeddin es-Sühreverdî, ʿAvârifü'l-maʿârif, Beyrut 1966, s. 469, 529; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye, Kahire 1293, II, 86, 264-486, 507; a.mlf., el-İsrâʾ ilâ maḳāmi'l-esrâ (nşr. Suâd el-Hakîm), Beyrut 1408/1988; Kâşânî, Iṣṭılâḥâtü'ṣ-ṣûfiyye, s. 87; Yahyâ b. Ahmed el-Bâharzî, Evrâdü'l-aḥbâb ve fuṣûṣü'l-âdâb (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1358 hş., s. 18, 37-42, 51; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü's-sâlikîn, Beyrut 1403/1983, I, 149-152; Kuşeyrî, er-Risâle, Kahire 1966, s. 94, 191; İbn Haldûn, Muḳaddime, Tunus 1984, s. 585; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ḥüccetullāhi'l-bâliġa, Kahire 1966, s. 606-639; el-Muʿcemü'ṣ-ṣûfî, s. 930-940; Hasan Âsî, et-Taṣavvufü'l-İslâmî, Beyrut 1414/1994, s. 346-354; A. Schimmel, İslâm'ın Mistik Boyutları (trc. Ergun Kocabıyık), İstanbul 1999, s. 108.

Süleyman Uludağ

MAKAM

(المقام)

Türk ve Arap mûsikisinin en temel özelliğini belirleyen mûsiki terimi.

Sözlükte “durulan yer, durak” mânasına gelen kelime, Türk mûsikisi tarihinde ve onun etkili olduğu coğrafyalarda kullanılan müzik sistemlerinin temelini teşkil eden bir kavramdır; geniş tarihi boyunca başka adlarla da anıldığı Doğu mûsikisine çok özel bir anlam ve kimlik kazandıran önemli bir yapılanmayı ifade eder. Bir makam mûsikisi olarak tanınan Türk mûsikisinin diğer bir temel unsuru sayılan usul bunun yanında ikinci derecede kalır. Nitekim Kur’an tilâveti, mevlid, ezan, durak, na‘t, kaside gibi dinî ve gazel gibi din dışı mûsiki formlarından çoğunun bir usulle ölçülmeksizin serbest olarak icra edildiği halde makam sisteminin dışında kalması mümkün değildir. Hint mûsikisinde raga, İran mûsikisinde destgâh adı verilen bu oluşumu ifade etmek üzere Ortaçağ döneminde edvâr kelimesi kullanılmıştır. Mûsiki nazariyesi

hakkında yazılan bu dönem eserlerinde usul ve seslerin anlatımı çizilen daireler üzerinde açıklandığından bu konuda yazılan eserlere “Kitâbü’l-Edvâr” adı verilmiştir. Safiyyüddin el-Urmevî’nin (ö. 693/1294) Arapça, Hızır b. Abdullah’ın (IX./XV. yüzyıl) Türkçe olarak kaleme aldıkları Kitâbü’l-Edvâr’larında makam yerine ed-vâr kelimesine yer verilmiştir.

Safiyyüddin’in sistemi özellikle Abdülkādir-i Merâgī (ö. 838/1435) ve onun takipçileri yoluyla sonraki yüzyıllarda birçok şerh yazılarak benimsenmiş ve bazı değişikliklerle XIX. yüzyılın ortalarına kadar devam etmiştir. Bu eserlerde de makam yerine “edvâr, âvâze (âgāze), şube, terkib” kelimeleri kullanılmıştır. “Cins” adı verilen üç küçük aralığa bölünmüş dörtlüler yan yana gelerek devirleri meydana getirir. Bu devirlerin yanında daha dar bir alan içinde yer alan ezgi örneklerine âvâze denilmiş, ezgi seyirleri başlangıç veya karar perdeleri göz önüne alınarak şubeler halinde düzenlenmiş, çeşitli cins ve âvâzeler değişik şekillerde bir araya getirilip bazı terkipler (birleşik makamlar) oluşturulmuştur. Ortaçağ’dan sonra bu ayırım terkedilerek ezgi

dizilerinin hepsi makam olarak anılmıştır.

Safiyyüddin'in Kitâbü'l-Edvâr'ında açıklanan on iki devir uşşak, nevâ, bûselik, rast, ırak, ısfahan, zîrefkend, büzürg, zengûle, râhevî, hüseynî ve hicazî; altı âvâze gevâşt, nevrûz, selmek, gerdâniye, mâye ve şehnaz; dört şube yegâh, dügâh, segâh ve çârgâhtır. Kâinatın temel unsurlarıyla da ilişkilendirilen bu ses sisteminde on sekiz perde on sekiz âleme, on iki devir on iki burca, altı âvâze altı gezegene, dört şube dört unsura karşılık gösterilmiştir. Daha sonraki dönemlerde bu sayılarda değişiklikler gözlenmiştir. Ayrıca bir sekizli içinde on yedi aralık ve ilk sesin sekizlisiyle birlikte on sekiz perdenin bulunduğu esasına dayanan ses sistemi yazılı olarak ilk defa Safiyyüddin el-Urmevî tarafından ifade edilmiştir.

XX. yüzyılın başlarında, günümüzde kullanılan Türk mûsikisi sitemini belirleyen isimlerden ilki olan Hüseyin Sadeddin Arel'in makamı, "dizide veya lahinde seslerin durakla ve güçlü ile münasebetlerinden doğan hususiyet" şeklindeki tanımı ile, "bir durakla bir güçlünün etrafında bunlara bağlı olarak toplanmış seslerin umumi durumu" şeklindeki açıklaması yine de izaha muhtaçtır. Mehmet Suphi Ezgi'nin "durak ve güçlü denilen nağmelerle (sesler) dizinin diğer sesleri arasındaki münasebet cihetinden seslerin icrası" şeklindeki tarifi de bugün kapalı ve yetersiz kalmaktadır. Türk mûsikisi sisteminin oturmasında öncülük etmiş isimlerden Rauf Yektâ Bey'in, "Makam bir oluş tarzıdır; kendisini teşkil eden çeşitli nisbetlerle ve aralıkların düzenlenmesiyle vasfını belli eden mûsiki sıkalasının hususi şeklidir" cümlesiyle ortaya koyduğu makam tarifinde de yeterli açıklık yoktur. Ancak Rauf Yektâ Bey, "bir makamın ruhu ve hayatı" diye nitelendirdiği şartlar adıyla makamın yapısında yer alan dörtlü, beşli, dizi, asma karar gibi teşkil edici unsurlarla genişlik, başlangıç, güçlü, karar perdesi, seyir ve tam karar gibi önemli unsurları zikrederek tarifine açıklık kazandırmaya çalışmıştır.

Tariflerdeki yetersizlikleri ortadan kaldırıp bir makamı tanımlamak için, başlangıcından günümüze kadar teorik ve pratik olarak zengin bir gelişme gösteren makam yapılarının içinde yer almış belli başlı unsurları kısaca tanıtmak gerekir. Dörtlü ve Beşliler. Farklı aralıkta ve aralıklarının sıralanışı ile seslerin birbirine uzaklıkları değişik, tam olarak dört veya beş sesten oluşan kalıplardır: Çârgâh dörtlüsü, rast dörtlüsü, uşşak dörtlüsü; çârgâh

beşlisi, rast beşlisi, hüseynî beşlisi gibi. Dizi. Bir dörtlü ile bir beşlinin veya bir beşli ile bir dörtlünün ardarda getirilmesinden meydana gelen sekiz sesten oluşmuş kalıplardır. Seyir. Dizide makam oluşturmak üzere belli kurallara bağlı olarak gezinmedir. Çıkıcı (durak perdesinden, durak civarından veya durağın altındaki seslerden başlayan ve tiz perdelere doğru çıkıcılık gösteren seyir), inici (tiz durak veya civarından başlayıp pest seslere doğru inicilik gösteren seyir), iniciçıkıcı (güçlü civarından başlayıp inici ve çıkıcı olarak genişleyen seyir) olmak üzere üç türlüdür. Makam seyirleri beste ve icrada son derece önemli olan ve genellikle zemin, meyan, karar adlarını taşıyan üç ana bölümde cereyan eder. Seyir çeşitleri makamların farklılaşmasında önemli bir unsur olduğundan dizileri aynı olan uşşak-bayatî-ısfahan, nevâ-tâhir, hüseynî-muhayyer gibi makamlar seyir özellikleri sebebiyle ayrı adlar almış ve değişik kimliklere sahip olmuştur. Donanım. Dizilerdeki farklı aralıklarda yer alan, o makama has olup kulakla ayırt edilebilecek çok küçük ses değişikliklerine sahip koma seslerinin gösterilmesine yarayan ve diyez, bemol adlarını alan değiştirme / ârıza işaretleri ve bunların eserin nota yazımında gösterilmesidir. Portede anahtardan hemen sonra konulan bu işaretlerden önce bemoller, sonra diyezler belirli bir sıraya göre ve ait oldukları nota çizgisi ve aralığının tam ortasından geçecek şekilde yazılır. Durak. Makam dizisinde o makama has olarak kullanabilecek en pest sese denir. Güçlü. Makamın çatısını teşkil eden, çeşnisini veren dörtlü ile beşlinin birleştiği yerdeki ortak sestir. Durak ve güçlü sesleri makamın en karakteristik perdeleridir. Kararlar. Mûsiki dilinde âdeta noktalama işaretlerinin yerini tutan ve bir müzik cümlesinin sona ereceğini / erdiğini hissettiren karakteristik sesler ve perdelerdir. Türk mûsikisi sisteminde tam karar (bir makamın en önemli perdesi olarak müziğin bitişini belirten ses), yarım karar / muvakkat karar (müzik cümlesinin biteceğini hissettirmekle beraber söylenecek bir iki söz daha olduğunu, nağmenin kısa bir süre daha devam edeceğini ifade eden perde) ve asma karar (verdiği bitiş hissi karardan daha zayıf olup her makama göre değişen birden fazla karar sesi) olmak üzere üçe ayrılır. Bir makamın oluşup tanınmasında güçlü ve durak perdeleri yanında karar perdeleri de önem taşır.

Bir makamın yüzyıllar içindeki şekillenmesinde bu unsurların birtakım kurallarla bir araya gelmesi etkili olduğundan bu bilgiler ışığında makamın derli toplu bir tarifi şu şekilde yapılabilir: “Basit makamlarda bir dörtlü ile

bir beşlinin sıralı yahut sırasız olarak, birleşik makamlarda ise birden fazla dörtlü, beşli ve dizinin kulağa en hoş gelecek şekilde birbirine eklenmesiyle oluşan dizi veya dizilerde o makamın esas perdelerini teşkil eden durak, güçlü, asma karar ve kararlarla bunların üzerinde bulunan çeşniler belirtilerek belli bir seyir çeşidine uygun nağmeler meydana getirecek şekilde gezinmektir."

Günümüzde yaygın biçimde kullanılan Arel-Ezgi nazariyatında makamlar basit, şed (göçürülmüş) ve birleşik (mürekkep) olmak üzere üçe ayrılmıştır. Sekiz sesli bir diziyle özellikleri ifade edilebilen makamlar basit, bir basit veya birleşik makamın durağından başka bir perdeye göçürülmesiyle elde edilenler şed makamlardır. Birleşik makamlar, bazıları hariç genellikle sekiz sesli bir diziyle ifade edilemeyen çok çeşnili ve çok dizili yapılardır. Ancak bu tasnifin eleştirilecek bazı yönleri vardır. Meselâ basit olarak

nitelendirilen makamlarda bile küçük birer geçki kabul edilmesi gereken asma kararların yer alması bunların da birleşik duruma geldiğini göstermektedir. Ayrıca şed sayılan mâhur gibi bazı makamların yeni göçürüldükleri perdelerde bazan seyir çeşidinin farklılıkları sebebiyle yeni çeşniler kazanmış olmaları bunların da birleşik makam çehresi aldıklarını belirtir. Bu sebeple mûsiki öğreniminde kolaylık sağlayan bu üçlü tasnifin, "Türk mûsikisinde basit makam yoktur" şeklindeki görüşle birlikte değerlendirilmesi gerekir.

Öte yandan makamlar arasında bazı yakınlıklar dikkati çekmektedir. Meselâ sûzinak makamı dizisinin birinci perdesinde (rast) sûzinak, ikinci derecesinde (dügâh) karcığar, üçüncü derecesinde (segâh) hüzzam dizileri yer almaktadır. Benzer şekilde birbirinin oluşumunda bulunan ve bu sebeple aralarında yakınlık olan diğer bazı makamlar da vardır. Ancak yine de her makam, bazan seyir bazan da kullanılan özel perdeler dolayısıyla birbirinden farklı ve orijinaldir.

Türk mûsikisinde tarih boyunca 650 civarında makam kullanılmış, bunlardan ancak yarısının örneği günümüze ulaşabilmiştir. Bugün mevcut makamlardan ise 100-120 kadarının karakteristik olduğu söylenebilir. Türk mûsikisindeki makam fazlalığının sebebi, beşerî duyguların her türlüsünü bütün nüanslarıyla ifade edebilecek makamların mevcudiyetine

bağlanabilir. Tarih içerisinde bazı makamlar isim değişikliğine uğradığı gibi günümüzde kullanılan makamların yapılarında da zamanla birtakım değişiklikler meydana gelmiş, özellikle XVIII. yüzyıl ortalarından itibaren bu yapılarda nağme anlayışındaki gelişmelere paralel biçimde zenginlikler oluşmuştur.

Türk mûsikisindeki makamı karşılamak üzere Batı müziğinde kullanılan "ton" (tonalité) ve "mod" (mode) kavramları bazı benzerlikler göstermesine rağmen makamın içerdiği mânayı ifade etmez. Çünkü Yunanca'da "tonos" kökünden gelen, "gerginlik, tel gerginliği" anlamındaki ton kelimesinin mûsiki terminolojisinde görülen çeşitli anlamlarından biri de "türlü tizlik ve pestlik derecelerindeki mûsiki seslerinden biri" olup "müzikal ses" demektir. Burada ton, Türk mûsikisinde perdenin karşılığı olarak iki ses arasındaki uzaklığı yani aralığı belirtir. Meselâ ton tam ikiliyi, "triton" büyük üçlüyü bildirir. Bu kelime ayrıca "do tonu, lâ tonu" veya "do majör tonu, lâ minör tonu" şeklinde "dizi" anlamında da kullanılabilir. Bu durumda bir akor sistemini de ifade etmiş olur. Mod kelimesi "tarz" mânasında olup Batı mûsikisindeki majör ve minör tarzlarını yani dizi şekillerini belirtir. Bu bakımdan makam kavramının ve oluşumunun majörlük ve minörlükle bir ilgisi yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

M. Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933, I, 48-49; Mahmut R. Gazimihal, Musiki Sözlüğü, İstanbul 1961, s. 149-150, 156-157, 250-251; Özkan, TMNU, s. 77; Rauf Yekta, Türk Musikisi, s. 67-68, 82-84; K. L. Signell, Makam: Modal Practice in Turkish Art Music, New York 1986; Yalçın Tura, Türk Mûsikîsinin Meseleleri, İstanbul 1988, s. 137-146, 174-181; H. Sâdeddin Arel, Türk Mûsıkîsi Nazariyatı Dersleri, Ankara 1991, s. 28-34.

İsmail Hakkı Özkan MAKĀM-ı İBRÂHİM

(مقام إبراهيم)

Kâbe’nin inşası sırasında Hz. İbrâhim’in üzerine çıkıp duvar ördüğü ve üstünde insanları hacca davet ettiği kabul edilen taş veya onun bulunduğu yer.

Bu tabir Kur’an’da iki yerde geçmektedir. Bunların birinde, Allah’a kulluk amacıyla yapılan ilk mâbedin Kâbe olduğu bildirildikten sonra orada apaçık işaretler ve İbrâhim’in makamı bulunduğu belirtilir (Âl-i İmrân 3/97). Diğerinde ise makām-ı İbrâhim’in namazgâh edinilmesi istenir (el-Bakara 2/125). Rivayete göre Hz. Ömer makām-ı İbrâhim’in özellikle namaz kılınacak bir yer olmasını dilemiş, bunun üzerine ikinci âyet nâzil olmuştur (Buhârî, “Ṣalât”, 32; Müslim, “Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 24). Resûl-i Ekrem, Vedâ haccında Kâbe’yi tavaf ettikten sonra makamın arkasında iki rek‘at namaz kılmış ve bir rivayete göre ilk rek‘atında yukarıdaki âyeti okumuştur (Buhârî, “Ṣalât”, 30). Bu ise o mekânın veya taşın Bakara sûresindeki âyette sözü edilen makām-ı İbrâhim olduğunun delili sayılmıştır. Mücâhid b. Cebr ve Katâde b. Diâme’ye göre üzerinde Hz. İbrâhim’in ayak izleri bulunan taş Âl-i İmrân’daki âyette sözü edilen açık alâmetlerdendir. Bazıları “açık alâmetler”den maksadın bundan ibaret olduğu görüşündedir (Taberî, IV, 11, 12, 14). Ancak makām-ı İbrâhim’den kastın hac sırasında durulan bütün mekânlar yani Arafat, Müzdelife ve cemreler (Mina) ya da sadece Arafat olduğunu söyleyenler de vardır (a.g.e., I, 534-536). Bir rivayete göre Hz. İbrâhim, oğluna karşılık olarak gönderilen kurbanı (es-Saffât 37/107) makām-ı İbrâhim’de kesmiştir (a.g.e., XXIII, 86).

Umumiyetle kabul edildiğine göre makām-ı İbrâhim, Kâbe’nin inşası sırasında Hz. İbrâhim’in iskele olarak kullandığı ve üzerinde davet görevini ifa ettiği taştır. Çok hafif sarı ve kırmızı karışımı beyaza yakın bir rengi olan taşın kalınlığı 20 cm. olup kenar uzunluklarından biri 38, diğerleri 36’şar santimetredir. Üstünde İbrâhim’in ayak izleri olarak kabul edilen, 1 cm. arayla iki çukurluk bulunmaktadır. Bunlardan biri 10, diğeri 9 cm. derinlikte olup tabanda 22 cm. uzunlukta, 11 cm. genişlikte iken yukarıya doğru genişleyerek 27 cm. uzunluğa ve 14 cm. genişliğe ulaşmaktadır. İbn Abbas’tan nakledildiğine göre nübüvvetten önce Kureyşliler, bir kadın kâhine giderek kendilerinden kimin ayak izinin makām-ı İbrâhim’dekine daha çok benzediğini sormuşlar, o da Kureyşliler’i kum veya yumuşak toprak üzerinde yürütmüş, sonunda henüz yirmi yaşlarında olan Hz.

Muhammed’i göstererek onun ayak izlerinin benzediğini söylemiştir (Müsned, I, 332; İbn Mâce, “Aḥkâm”, 21). Hz. Peygamber’in amcası Ebû Tâlib’in “Ḳaşîde-i Lâmiyye”sinde yemin ettiği şeyler arasında İbrâhim’in ıslak ayakla bastığı taş da yer almaktadır (İbn Hişâm, I, 272 vd.). Kaynaklarda makām-ı İbrâhim’de bulunan bazı yazılardan söz edilir. İbn İshak’ın naklettiğine göre bu yazılarda Mekke’nin kutsiyeti, rızkının üç yerden geldiği, onun saygınlığını ilk ihlâl edenin Mekke yerlileri olmayacağı yazılıdır (es-Sîre, s. 86; krş. Abdürrezzâk es-San‘ânî, V, 149).

Makām-ı İbrâhim’in seller yüzünden zaman zaman yerinden sürüklendiği ve Kâbe duvarına kadar gittiği anlaşılmaktadır. Onu günümüzde bulunduğu yere Resûl-i Ekrem’in mi yoksa Halife Ömer’in mi getirdiği konusunda farklı bilgiler vardır. Bazı rivayetlere göre Hz. İbrâhim, Resûlullah ve ilk halifeler zamanında da bugün bulunduğu yerdeydi. Hz. Ömer döneminde sel suları makām-ı İbrâhim’i Kâbe duvarının dibine kadar sürüklemiş ve halife onu tekrar eski yerine koymuştur. Taşın daha önce Kâbe’ye bitişik olduğu ve orada namaz kılanların tavafı engellediğini gören Hz. Ömer tarafından bugünkü yerine getirildiği de rivayet edilir (Bekdaş, s. 106 vd.). Mescidde yapılan imar faaliyetleri sırasında Kâbe’nin içinde muhafaza edilen makām-ı İbrâhim, 318 (930) yılında Karmatîler’in zararından korumak amacıyla Kâbe hizmetlileri tarafından saklanmış, daha sonra yerine konulmuştur.

Bu makam için ilk mahfaza Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh zamanında yapılmıştır (161/777-78). Halife Mütevekkil-Alellah, 8000 miskal altın ve 70.000 dirhem gümüşle eskisinin üzerine yeni bir mahfaza yaptırmışsa da (236/850) Mekke Valisi Ca‘fer b. Fazl ile Muhammed b. Hâtim mahfazayı sökerek para bastırmışlardır. Mehdî-Billâh’ın yaptırdığı mahfaza 255 (868-69) veya 256 yılına kadar yerinde kalmış, ardından bu haliyle demir bir kubbe içine alınmıştır. Daha sonra makām-ı İbrâhim’in etrafı dört mermer direk ve demir şebeke ile çevrilmiştir. İki direk daha ilâve edilerek üstü kornişte kavisli dirseklerle genişletilmiş, saçaklı bir çatıyla örtülmüş, üzerine gelen kısmı kübik olarak biraz yükseltilip üstüne soğan şeklinde küçük bir kubbe yapılmıştır. Memlük ve Osmanlı sultanları zaman zaman bu maksûreyi imar etmiş veya yeniletmişlerdir. Kitâbelerde Yavuz Sultan Selim ve III. Murad’ın adları da geçmekteydi. Maksûre ile Kâbe duvarı arasında 15,40 metrelik bir mesafe bulunuyordu. Suûdî idaresi zamanında

Faysal döneminde sözü edilen yapı kaldırılıp yerine halen mevcut altıgen şeklinde camekânlı yapı konulmuş, üzeri ise tamamen açılmıştır.

İki rek'atlık tavaf namazının makām-ı İbrâhim'in arkasında kılınması ve Mescidi Harâm'da cemaatle namaz kılınırken imamın bu makamda durması müstehap kabul edilmiştir. Mekke'de görülen davalarda davacılara yaptırılacak yemin Kâbe ile bu makam arasında icra edilirdi (Şâfiî, V, 288; VII, 34). Câhiliye döneminde put olarak tapınılmamış olan makām-ı İbrâhim'e müslümanların saygı göstermesi bazı müsteşriklerce iddia edildiği gibi putperestlik geleneğinin bir kalıntısı oluşundan değil, vahye dayanan üç büyük dinin hürmet ettiği Hz. İbrâhim'den bir hâtıra olması ve Kur'an'da adının geçmesinden dolayıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 24, 332; II, 14, 15, 59, 85; III, 309; Buhârî, "Ṣalât", 30, 32, "Tefsîr", 2/9, "Ḥac", 69, 72, 80; Müslim, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 24; İbn Mâce, "Aḥkâm", 21; İbn İshak, es-Sîre, s. 86; Şâfiî, el-Üm (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Beyrut 1393, V, 288; VII, 34; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahmân el-A'zamî), Beyrut 1971, V, 32, 47, 48, 49, 97, 149; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 272 vd.; Ezrakî, Aḫbâru Mekke (Melhas), II, 33 vd.; Fâkihî, Aḫbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah), Mekke 1407/1986, I, 440 vd.; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, I, 534-537; IV, 11, 12, 14; XVII, 144, 145; XXIII, 86; Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî, Firdevsü'l-aḫbâr (nşr. Ebû Hâcer Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1406/1986, IV, 384, 386; İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye, Beyrut 1989, I, 144, 147, 149, 154; II, 281; III, 306; Fâsî, Şifâʾü'l-ġarâm, Beyrut, ts. (Darü'l-kütübi'l-ilmiyye), I, 202 vd.; İbrâhim Rifat Paşa, Mirʾâtü'l-Ḥaremeyn, Kahire 1344/1925, I, 242-246; M. Tâhir el-Kürdî, et-Târîḫu'l-ḳavîm li-Mekke ve Beytillâhi'l-kerîm, Mekke 1965, IV, 10 vd.; Saîd Bekdaş, Fażlü'l-Ḥaceri'l-esved ve Maḳāmı İbrâhîm ve ẕikru târîḫihimâ, Beyrut 1996; M. J. Kister, "Maqām Ibrāhīm: A Stone With an Inscription", La Museon, XXXIV/3-4, Louvain 1971, s. 477 vd.; Muhammed b. Fehd el-Fa'r, "Naṣṣü'l-meḳūş ʿalâ aʿmideti muṣallâ Maḳāmı İbrâhîm ʿaleyhi's-selâm müʾerraḫ bi-sene 719 h. li's-

sulṭân en-Nâṣır Muḥammed b. Ḳalâvûn", Mecelletü Câmiʿati Ümmi'l-ḳurâ, IX/13, Mekke 1416/1996, s. 99 vd.

Nebi Bozkurt MAKĀM-ı MAHMÛD

(المقام المحمود)

Hz. Peygamber'in kıyamet gününde sahip olacağı mânevî konumu ifade eden bir tabir.

Sözlükte "övgüye lâyık yer, yüksek dereceli mânevî makam" anlamına gelen makām-ı mahmûd, kıyamet günü sorgulama öncesinde uzun bekleyiş sebebiyle bütün insanların sıkıntıda bulunduğu bir sırada Resûl-i Ekrem'e ilâhî rahmetin tecelli etmesi yolunda niyazda bulunması izin ve yetkisini ifade etmektedir.

Makām-ı mahmûd terkibi, namaza ilişkin bazı açıklamaların ve Resûlullah'tan teheccüd namazı kılması istenmesinin ardından, "Rabbin seni ileriki bir zamanda övgüye lâyık bir makama getirecektir" meâlindeki âyette yer almaktadır (el-İsrâ 17/78-79). Bu tabir çeşitli hadis rivayetlerinde de geçer. Bunlardan biri, Hz. Peygamber'in, ezanı duyan kimsenin okuduğu takdirde şefaatine nâil olacağını söylediği dua metnidir. Bu dua, "Ey mükemmel davetin ve sürekli duanın rabbi olan Allahım! Muhammed'e, kendisini sana yaklaştıran bir vesile ve herkesin mertebesini aşan bir üstünlük lutfet, onu vaad ettiğin makām-ı mahmûda ulaştır" anlamındadır (Buhârî, "Tefsîr", 17/11; "Eẕân", 8; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 38). Bazı rivayetlerde makām-ı mahmûd şefaatle tefsir edilmiştir (Müsned, II, 441; III, 456).

İslâm âlimleri Kur'an'da mahiyeti açıkça belirtilmeyen, hadis kaynaklarında ise farklı biçimlerde zikredilen bu tabirle ilgili çeşitli görüşler ortaya koymuşlardır. Taberî, âlimlerin çoğunun makām-ı mahmûdu Hz. Peygamber'in kıyamet günü insanlara şefaatte bulunacağı konum, bazılarının ise Resûl-i Ekrem'in arşta Allah'ın sağ yanında oturacağı makam olarak yorumladığını ve bu iki görüşten ilkinin tercih edilebileceğini belirtir (Câmiʿu'l-beyân, XV, 179-182). Mâtürîdî, sözü edilen tabirin, Resûlullah'ın sadece kendi ümmeti için değil bütün günahkârlar için şefaat etmesi yanında herkesin beğenip takdir edeceği

mânevî bir makam olarak da açıklanabileceğini ifade eder (Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, vr. 428a). Zemahşerî, Fahreddin er-Râzî ve Âlûsî de şefaat etrafında benzer yorumlar yapmışlardır. Elmalılı Muhammed Hamdi ise makām-ı mahmûdun, Hz. Peygamber'e nâfile ibadet olarak teheccüdün emredilmesi bağlamında geçmesini dikkate alarak kulun nâfile ibadetlerle Allah'a yaklaşacağını haber veren hadisle (Buhârî,

"Riḳāḳ", 38) bağlantı kurmuş ve bu tabirin Allah'a mutlak yakınlığı ifade ettiğini, Resûl-i Ekrem'in livâü'l-hamd altında yapacağı şefaatin de bununla ilgili olduğunu belirtmiştir (Hak Dini, V, 3194).

Genellikle İslâm âlimleri makām-ı mahmûdun tefsirinde şefaati esas almışlardır. Onları bu yoruma sevkeden âmil makām-ı mahmûdu şefaatle tefsir eden hadis rivayetleri olmalıdır. Âlimler, makām-ı mahmûdun sözlük mânasına bakarak bunun kıyamet gününde bütün insanlara yönelik bir şefaat olabileceği kanaatine varmış görünmektedir (konuyla ilgili hadis için bk. Buhârî, "Tefsîr", 17/5; Müslim, "Îmân", 326-329). Ancak tabirin geçtiği âyet, içinde yer aldığı diğer âyetler bağlamında incelendiği takdirde övgüye lâyık konum hakkında, Asr-ı saâdet'in Medine döneminden başlamak üzere İslâm'ın insanlık âlemine yayılıp kabul görmesi, dolayısıyla Hz. Peygamber'in ezan vasıtasıyla adının nerede ise bütün dünyaya duyurulması şeklinde bir yorum yapmak mümkün görünmektedir. Makām-ı mahmûd âyetinin yer aldığı İsrâ sûresinin hicretten az önce nâzil olduğu bilinmektedir. Ayrıca sûrede bu âyetten önce müşriklerin Resûl-i Ekrem'i yurdundan çıkarmak için uğraştıkları belirtilmiş (el-İsrâ 17/76-77), âyetten sonra da Resûlullah'a, bulunduğu yerden çıkarken ve gideceği yere girerken sadakat ve selâmet dairesinde tutulması ve ilâhî desteğe mazhar kılınması yolunda dua etmesi emredilmiştir (el-İsrâ 17/80). Buna göre makām-ı mahmûd ile, yakın bir zamanda İslâm'ın güç bulacağı ve dünyaya açılacağı, bu durumun dünya var oldukça devam edeceği gerçeğinin kastedildiğini söylemek mümkündür. Nitekim İsrâ sûresi âyetlerinin hicretle bağlantılı olarak yorumlanması Taberî'nin de tercihleri arasında yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 398; II, 441; III, 456; Dârimî, “Riḳāḳ”, 80; Buhârî, “Tefsîr”, 17/5, 11, “Ez̠ân”, 8, “Riḳāḳ”, 38; Müslim, “Îmân”, 326-329; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 38; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XV, 165-167, 179-182, 185-187; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 428a-b; Zemahşerî, el-Keşşâf, Beyrut, ts. (Dârü’l-maʻrife), II, 372; Kādî İyâz, eş-Şifâʾ, I, 289-303; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî, Beyrut 1416/1996, II, 299-301; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, Beyrut 1411/1990, XXI, 26-27; Seffârînî, Levâmiʿu’l-envâri’l-behiyye, Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-İslâmiyye), II, 278; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, XV, 140-143; Elmalılı, Hak Dini, V, 3194; Ziauddin Ahmed, “The Controversy over al-Maqām al-Mahmūd”, IS, XXI/3 (1982), s. 113-116.

İlyas Üzüm el-MAKĀMÂT

(المقامات)

Harîrî’nin (ö. 516/1122) Arap edebiyatında makāme türünde yazdığı eseri.

Müellifine izâfetle Maḳāmâtü’l-Ḥarîrî, el-Maḳāmâtü’l-Ḥarîriyye ve el-Maḳāmâtü’l-edebiyye adlarıyla da anılan eserde, toplumdaki çelişki ve çarpıklıklara dikkat çekmek maksadıyla hayalî kahraman Ebû Zeyd es-Serûcî’nin maceraları Hâris b. Hemmâm’ın dilinden akıcı bir üslûpla anlatılmıştır. Râvi olarak tanıtılan Hâris b. Hemmâm dünyayı dolaşan bir bilge, eserin kahramanı rolündeki Ebû Zeyd es-Serûcî ise dilenci kılığında kurnaz ve düzenbaz bir kişidir; güzel konuşarak insanları etkiler, amacına ulaşmak için her türlü yalanı söyler ve her hileye başvurur. Gittiği yerlerde Hâris b. Hemmâm ile karşılaşır, Hâris onu söylediği yalanlardan ve çevirdiği dolaplardan dolayı ayıplar, o da Hâris’ten kendisini bağışlamasını ister. Harîrî bu iki kişiyi karşıt davranışların birer simgesi olarak seçmiş, okuyucuya içinde yaşadığı toplumun iç yüzünü anlatmak istemiştir. Bu bakımdan eser devrinin içtimaî, siyasî, iktisadî ve fikrî durumunu belirttiği için büyük bir değer taşımaktadır.

Elli kısa hikâyeden oluşan el-Maḳāmât’ta Arap dilinin bütün incelikleri, anlatım gücü, edebî sanatları ve kelime oyunları secili bir üslûpla ortaya konmuştur. Hikmet, iyilik, doğruluk, cömertlik, alçak gönüllülük, yardım severlik, yiğitlik, beceriklilik gibi değerler eserde geniş yer tutar. Bu

değerler övülürken başarısız yöneticiler, halka kötü davranan görevliler, insana gereken önemi vermeyen yetkililer yerilir ve gülünç duruma düşürülür. Harîrî toplumun belli kesimlerindeki önde gelen kimseleri üstü kapalı bir şekilde eleştirir; onların özelliklerini, toplumla olan ilişkilerini başka bir ortamda geçiyormuş gibi gösterir. Bu kişileri yalnız görünüşleriyle değil kişisel özellikleriyle de ortaya koyup davranışlarıyla düşünceleri arasındaki bağlantıyı sergilerken psikolojik tahlillere de yer verir. Hikâyeler içine serpiştirilmiş deyimler, atasözleri ve vecizeler, Arap dili ve edebiyatı üzerinde çalışan âlimler tarafından Arapça'nın gelişim çizgisini tesbitte ipucu olarak kullanılmıştır.

Harîrî hikâyelerinde övgü, yergi, sevgi, hikmet, fazilet gibi konular içeren şiirlere yer vermiş, nesirle şiir arasında anlam ve yapı bakımından bağlantı kurmuştur. Fesahat ve belâgatın en parlak örneklerinden sayılan eser makāme çığırını açan Bedîüzzaman el-Hemedanî'yi birçok bakımdan aşmış, Arap edebiyatının en yetkili şahsiyetleri, Harîrî'den önce ve sonra makāme türünde onun gibi bir sanatkâr gelmediğini söylemişlerdir. Ziyâeddin İbnü'l-Esîr (el-Mes̱elü's-sâʾir, I, 55-57), İbnü't-Tıktakā (el-Faḫrî, s. 15) ve İbnü'l-Haşşâb (el-İstidrâkât ʿalâ Maḳāmâti'l-Ḥarîrî) gibi bazı müellifler eseri tenkit etmişlerse de Zemahşerî bir şiirle onu övmüştür.

Makāmeler kısa hikâye tarzına uyularak giriş, gelişme ve sonuç diye nitelendirilebilecek üç bölümden oluşur. Girişte genellikle Hâris b. Hemmâm'ın duygu ve gözlemleri, gelişme bölümünde Ebû Zeyd ile buluşmaları ve beraberlikleri, sonuç bölümünde ise Ebû Zeyd'in kendisini terketmesi anlatılır. Mukaddimede belirttiği gibi Harîrî'nin el-Maḳāmât'ı yazmasındaki amaçlarından biri de zamanında yaygın kültürü öğretmektir. Hemen her makāmede eğitim amaçlı birkaç mesaj bulunmakla beraber işlenen konular dilencilik, vaaz ve zâhidlik, edebî konular, içtimaî, siyasî ve ahlâkî konular olarak dört grupta toplanabilir. Harîrî eseri oluşturan elli makāmeyi onar makāmelik beş gruba, her grubun birinci makāmesini zühde, altıncı makāmesini edebiyata, beşinci ve onuncu makāmelerini de hezeliyyâta ayırmıştır.

495-504 (1102-1111) yılları arasında kaleme alındığı ileri sürülen el-Maḳāmât'ın kimin teşvikiyle ve nasıl yazıldığı, râvi ve kahramanın kimliği konusunda değişik rivayet ve kanaatler vardır (Yâkūt, XVI, 263-266).

Bunlardan birine göre Harîrî, Benî Harâm Mescidi'nde ilk defa karşılaştığı Ebû Zeyd es-Sürûcî'den etkilenerek eserde kırk sekizinci makāme olarak yer alan "Harâmiyye" makāmesini yazıp Vezir Enûşirvân b. Hâlid'e sunmuş, onun bu makāmeyi beğenmesi üzerine diğer makāmeleri kaleme almıştır. Bir başka rivayete göre ise yazdığı "Harâmiyye"yi Bağdat'a gidip Vezir Enûşirvân b. Hâlid'e takdim etmiş, Enûşirvân'ın teşvikiyle Basra'ya dönüşünde makāmeleri kırka çıkarıp yeniden vezire sunmuş, makāmeler hem vezir hem dinleyenler tarafından büyük bir kabule mazhar olmuştur. Ancak Harîrî'yi çekemeyenler eserin Mağribli birine ait olduğunu, eğer kendisine aitse birkaç makāme de burada yazmasını teklif etmişlerdir. Fakat Harîrî bir şey

yazamayıp Basra'ya dönmüş, bir süre sonra on makāme daha kaleme alıp elli makāme ile yeniden Bağdat'a gitmiştir. Tabakat kitaplarındaki bu tür bilgiler el-Maḳāmât'ın mukaddime ve hâtimesindeki bilgilere, kendi içindeki muhteva birliğine ve akışına ters düşmektedir. Zira Harîrî eserin mukaddimesinde bazı edebî toplantılarda Bedîüzzaman el-Hemedânî'nin şaheser olarak nitelendirilen el-Maḳāmât'ından söz açıldığını, adını vermediği, ancak "işareti emir, itaati ganimet bilinen" diye tanımladığı bir kişinin Hemedânî'nin açtığı çığır üzere bir makāmât yazmasını kendisine emrettiğini, kendisinin ise bu hususta mâzur görülmesini rica ettiğini, fakat onun bu ricayı kabul etmediğini ve neticede bu emre uyarak yazmaya karar verdiğini söylemektedir.

İlk defa Albertus Schultens tarafından üç makāmesi Latince açıklamalarla basılan eseri (Leiden 1731) Caussin de Perceval tam metin olarak yayımlamış (Paris 1819), ilk ilmî neşri Silvestre de Sacy tarafından yapılmıştır (Paris 1822). M. Reinaud ve Joseph Naphtali Derenbourg bu baskıyı notlarla yeniden yayımlamışlardır (I-II, Paris 1847-1853). Eser Francis Joseph Steingass tarafından İngilizce notlar ilâvesiyle Londra'da neşredilmiştir (1897-1898). el-Maḳāmât'ın İslâm dünyasında da çeşitli baskıları yapılmıştır (nşr. Mevleviyyullah Dâvûd - Mevlevî Cân Ali, I-II, Kalküta 1809-1812; Leknev 1263; Delhi 1266; Bulak 1266; Kahire 1267, 1272; Tebriz 1282; İstanbul 1288; nşr. Îsâ Sabâ, Beyrut 1965). Annemarie Schimmel de yirmi dört makāmeyi yayımlamıştır (Stuttgard 1966).

Eser üzerine otuz beş kadar şerh yazılmıştır. Bunlardan Ahmed b.

Abdülmü’min eş-Şerîşî (Şerḥu Maḳāmâti’l-Ḥarîrî, I-II, Bulak 1284; I-II, Kahire 1306; nşr. Muhammed Abdülmün‘im el-Hafâcî, I-IV, Kahire 1373/1953; nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim, I-V, Beyrut 1413/1992), el-Mutarrizî (el-Îżâḥ fî şerḥi Maḳāmâti’l-Ḥarîrî, Tahran 1270; Tebriz 1273; nşr. Hamed b. Nâsır ed-Dâhil, doktora tezi, 1402/1981, Câmiatü’l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye) ve Ebü’l-Bekā el-Ukberî’nin (Şerḥu ġarîbi’l-Maḳāmâti’l-Ḥarîriyye, nşr. Muhammed Receb Dîb, Beyrut 1992) şerhleri basılmıştır (diğerleri için bk. Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1789-1791; Gülle, s. 43-48).

el-Maḳāmât’ın başta Türkçe olmak üzere Farsça, İngilizce, Fransızca, Almanca ve İbrânîce gibi dillere tam veya kısmî tercümeleri yapılmıştır. Tâhir Selâm Muhammed Beg, Ahmed Hamdi Şirvânî (İstanbul 1290), Manastırlı Dâniş Ahmed Efendi ve Sabri Sevsevil (İstanbul 1952) tarafından tam, Antepli Münif Ahmed Paşa, Roma sefâreti imamı Hâşim Veli (İstanbul 1326) ve Amasya müftüsü Abdurrahman Kâmil Yetkin tarafından kısmî çevirisi yapılmış ve şerhedilmiştir. Batı dünyasında erken dönemlerden itibaren ele alınan Arapça kitaplardan biri olan el-Maḳāmât’ın Latince kısmî bir tercümesini ilk defa Jacobus Golius yayımlamış (Leiden 1656), daha sonra L. M. Devic eserin tamamını (Paris 1870), A. Raux bazı bölümlerini (Paris 1909) Fransızca’ya çevirmiştir. Kitabı Fr. Rucket Almanca’ya (Frankfurt 1826-1829), L. Chappolow ile (Cambridge 1767) Thomas Chenery (London 1867) İngilizce’ye tercüme etmişlerdir. Ayrıca T. Preston eserin özetini (London-Cambridge 1850), B. S. Thomas yirmi altı makāmesini İngilizce’ye tercüme ederek yayımlamışlardır (London, ts.). el-Maḳāmât, Muhammed Şemseddin (Kalküta 1263/1846), Muhammed Revâkī (Tahran 1365 hş./1986) ve Alâeddin İftihâr Cevâdî (Tahran 1363 hş./1984) tarafından Farsça’ya çevrilmiştir. İspanyol yahudilerinden şair Judah ben Şelome (Yehûdâ b. Süleyman el-Harîzî) (ö. 627/1230) eseri İbrânîce’ye tercüme etmiştir (London 1872; Tel Aviv 1951).

el-Maḳāmât, aralarında gayri müslimlerin de bulunduğu birçok edip tarafından taklit edilmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır: Ebû Tâhir el-Eşterkûnî, Zeynüddin İbnü’l-Verdî, Safiyyüddin el-Hillî, Ebü’l-Abbas Yahyâ b. Saîd b. Marî, Nâsîf el-Yâzicî, Amasya müftüsü Âkif Mustafa Efendi, Judah ben Şelome (diğer makāmât yazanlar için bk. Yûsuf Nûr Avad, s. 167-191; Gülle, s. 11-17; Âşık, II [1985], s. 55-74; İA, VIII, 199-

201).

BİBLİYOGRAFYA

Harîrî, Maḳāmât (nşr. Yûsuf Bikāî), Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Lübnânî); ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-12; a.e. (trc. Sabri Sevsevil), İstanbul 1952, tercüme edenin önsözü, s. 3-17; Ahmed b. Abdülmü'min eş-Şerîşî, Şerḥu Maḳāmâti'l-Ḥarîrî (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Beyrut 1413/1992, I-V, tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 3-19; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XVI, 261-293; Ziyâeddin İbnü'l-Esîr, el-Mes̱elü's-sâʾir (nşr. Ahmed el-Hûfî - Bedevî Tabâne), Riyad 1403/1983, I, 55-57; İbnü't-Tıktakā, el-Faḫrî, s. 15; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 507, 741-742; II, 1787-1791, 1817-1818; Osmanlı Müellifleri, I, 246, 310; II, 51-52, 299, 428; Serkîs, Muʿcem, I, 533, 748-750; Brockelmann, GAL, I, 325-329; Suppl., II, 486; a.mlf., "Makâme", İA, VIII, 197-201; Mahmûd Fehmî Hicâzî, "Maḳāmâtü'l-Ḥarîrî", Tİ, VII, 87-101; Butrus el-Bustânî, Üdebâʾü'l-ʿArab, Beyrut 1979, II, 426-437; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, III, 238-250; Yûsuf Nûr Avad, Fennü'l-maḳāmât beyne'ş-şarḳ ve'l-ġarb, Mekke 1406/1986, s. 5-14, 167-191; Şevkī Dayf, el-Fen ve meẕâhibüh, Kahire 1990, s. 292-304; Ahmed Emîn Mustafa, Fennü'l-maḳāme beyne'l-Bedîʿ ve'l-Ḥarîrî ve's-Süyûṭî, [baskı yeri yok] 1411/1991, s. 113-199; Sıtkı Gülle, el-Hariri Hayatı Arap Dili ve Edebiyatına Dair Çalışmaları (doktora tezi, 1995), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; M. Nebîh Haccâb, "Ẓâhiretü'l-Maḳāmât: Neşʾetühâ eşerühâ fi'l-âdâbi'l-ecnebiyye", Ḥavliyyâtü Külliyyeti dâri'l-ʿulûm (1968-69), Kahire 1969, s. 85-110; Mustafa es-Sâvî el-Cüveynî, "et-Taṣvîrü'l-ictimâʿî fî Maḳāmâti'l-Ḥarîrî", MMLA, XXXI (1973), s. 113-121; İnci Koçak, "el-Hariri'nin Makamat'ındaki Bazı Atasözleri ve Deyimler", DTCFD, XXX/1 (1982), s. 181-183; Nevzat Aşık, "Hicrî IV. Asırdan Sonra Makâmât Yazanlar", DÜİFD, II (1985), s. 55-74; Katia Zakharia, "Les références coraniques dans les Maqāmāt d'al-Ḥarīrī: Eléments d'une lecture sémiologique", Arabica, XXXIV/3, Leiden 1987, s. 275-286; a.mlf., "Intemperance, transgression et relàtion à la langue dans les Maqāmāt da'l-Ḥarīrī", a.e., XLI/2 (1994), s. 198-213; a.mlf., "Norme et fiction dans la genèse des Maqāmāt d'al-Ḥarīrī", BEO, XLVI (1994), s. 217-231; M.

Ebü’l-Fazl İbrâhim, “el-Ḥarîrî ve Maḳāmâtühû”, Mecelletü’l-Baḥs̱i’l-ʿilmî ve’t-türâs̱i’l-İslâmî, I, Mekke 1398, s. 115-124; Bedrettin Aytaç, “Abbasi Devrinde Nesir ve el-Hariri”, DTCFD, XXXV/1 (1991), s. 1-14; D. S. Margoliouth - [C. Pellat], “Ḥarīrī”, EI² (İng.), III, 221-222.

Hulûsi Kılıç MAKĀMÂT-ı ERBAA

(المقامات الأربعة)

Mescidi Harâm’da dört büyük Sünnî mezhebin mensuplarına ayrı cemaatler halinde namaz kıldıran imamlara ait yerleri ifade eden tâbir.

Aynı anlamda mevâkıfü’l-eimme terkibi de kullanılır. Bu uygulamanın hangi tarihte başladığı ve mezhep imamlarına ait makamların üzerinde yer alan binaların hangi dönemde inşa edildiği kesin olarak bilinmemektedir. Eyüb Sabri Paşa, 663 (1265) yılında Mekke’de Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri için birer imam tayin edildiğini, bu imamların vakit namazlarını kendileri için belirlenen yerlerde kıldırmalarına karar verildiğini ifade ederek bu makamların üzerindeki yapıların büyük ihtimalle Mısır Bahrî Memlükleri Sultanı I. Baybars döneminde (1260-1277) inşa edilmiş olabileceğini belirtir (Mir’âtü’l-Haremeyn, I, 944-945). Ancak İbn Cübeyr’in (ö. 614/1217), Mescidi Harâm’da dört büyük Sünnî mezhep mensuplarının ve Zeydîler’in ayrı cemaatler halinde vakit namazlarını kıldıklarını bildirerek bu makamlardan bahsetmesi (er-Riḥle, s. 78) ve Takıyyüddin el-Fâsî’nin 497’de (1104) Hanefî ve Mâlikî makamlarının,

540’lı (1145) yıllarda Hanbelî makamının mevcut olduğunu gösteren işaretlere rastlandığı şeklindeki ifadeleri (Şifâʾü’l-ġarâm, I, 395) dikkate alındığında bu makamların V (XI) veya VI. (XII.) yüzyıllarda ihdas edilmiş olduğu söylenebilir. Şâfiî makamı Kâbe’nin doğusunda Hacerülesved ile Rüknüşşâmî arasında makām-ı İbrâhim’in arkasında, Hanefî makamı Kâbe’nin kuzeyinde Rüknüşşâmî ile Rüknülgarbî arasında altın oluğun karşısında, Mâlikî makamı Kâbe’nin batısında Rüknülgarbî ile Rüknülyemânî arasındaydı. Hanbelî makamı ise ilk olarak tavaf alanının sınırı üzerinde Hacerülesved’in karşısında zemzem kuyusuna yakın bir yerde iken Şâfiî cemaatinin saf düzenini engellediği gerekçesiyle II. Abdülhamid döneminde 1884’te güney tarafına, Rüknülyemânî ile Hacerülesved’in arasına alınmıştır.

Memlük Sultanı el-Melikü'n-Nâsır Ferec devrinde 807 (1404-1405) yılında onarılarak yeniden yaptırılan Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî makamları iki taş sütun üzerine yapılan bir kemerden ibaretti. Şâfiî makamında iki sütun arasında herhangi bir yapı mevcut değilken Mâlikî ve Hanbelî makamlarında iki sütunun arasındaki yapının ortasında mihrap bulunuyordu. 801-802 (1399-1400) yıllarında tekrar inşa edilen Hanefî makamı ise dört taş sütun üzerine kurulmuş olup üstü kapalıydı ve öndeki iki direk arasında mermerden bir mihrap vardı.

Kâbe'nin çevresindeki bu makamlar bazı Osmanlı padişahları tarafından onarılarak yeniden yaptırıldı. Hanefî makamı Kanûnî Sultan Süleyman döneminde 947'de (1540) iki kat halinde inşa edilerek cemaatin tekbirleri daha rahat işitmesine imkân sağlamak için üst kat müezzinlere ayrıldı. Mâlikî ve Hanbelî makamları sekizgen şeklindeki dört sütun halinde tekrar yaptırılarak üzerine ahşap bir çatı ilâve edildi. Sultan Abdülaziz devrinde Hanbelî ve Mâlikî makamlarının çatıları yenilendi; Hanefî makamında yapılan onarımla batı ve doğu taraflarındaki direkler yükseltilerek mevcut iki kemer tek kemer haline getirildi.

Kaynaklarda Zeydîler'e ait ayrı bir makamın bulunduğu zikredilmemekle birlikte Mescidi Harâm'da müstakil bir cemaat teşkil ettikleri bilinen bu mezhep mensuplarına ait bir yerin olması kuvvetle muhtemeldir. Nâdir Şah'ın, Ca'feriyye'nin beşinci mezhep olarak tanınıp bu mezhep adına Harem'de bir makam inşa edilmesi için Osmanlı Devleti nezdindeki teşebbüsleri ise başarısızlıkla sonuçlanmıştır.

Makāmât-ı erbaanın bulunduğu dönemlerde ayrı ayrı oluşturulan cemaatlerde hangi mezhep imamının namaza önce başladığı konusunda farklı rivayetler ve uygulamalar söz konusudur. İbn Cübeyr akşam namazı dışındaki vakit namazlarını önce Şâfiîler'in, ardından sırasıyla Mâlikîler, Hanefîler ve Hanbelîler'in kıldığını belirtirken (er-Riḥle, s. 78-79) İbn Battûta önce Şâfiîler'in başladığını, daha sonra sırasıyla Mâlikîler, Hanbelîler ve Hanefîler'in kıldığını ifade eder (er-Riḥle, I, 397-398). Takıyyüddin el-Fâsî ilk olarak Şâfiîler'in, ardından sırasıyla Hanefîler, Mâlikîler ve Hanbelîler'in kıldığını ve 790 (1388) yılından itibaren Hanefîler'in Mâlikîler'den önce kılmaya başladığını belirtmektedir

(Şifâʾü'l-ġarâm, I, 393). Daha sonraki eserlerde ise önce Hanefîler'in, ardından sırasıyla Mâlikîler, Şâfiîler ve Hanbelîler'in kıldığı, sadece sabah namazında önce Şâfiîler'in, son olarak da Hanefîler'in namaza durduğu kaydedilmektedir. Akşam namazı, vaktin darlığı sebebiyle bütün mezhep mensupları tarafından ayrı cemaatler halinde aynı anda kılınıyordu. Ancak imam ve müezzinlerin seslerinin birbirine karışması yüzünden namazı bozacak durumların ortaya çıkması üzerine Memlük Sultanı el-Melikü'n-Nâsır Ferec'in emriyle 811 (1408) yılından itibaren akşam namazları tek cemaat halinde Şâfiî mezhebine mensup imam tarafından kıldırılmaya başlandı. Ancak bu uygulamaya Memlük Sultanı el-Melikü'l-Müeyyed Şeyh el-Mahmûdî tarafından 816'da (1413) son verilerek mezhep mensuplarının akşam namazlarını kendi imamlarının arkasında ayrı cemaatler halinde kılmalarına izin verildi. İbn Zahîre (ö. 960/1553 [?]), kendi döneminde Hanefî ve Şâfiî mezhebi mensuplarının akşam namazını aynı anda kıldıklarını, bu uygulamanın bazı karışıklıklara yol açması sebebiyle durumun Kanûnî Sultan Süleyman'a bildirilmesi üzerine 931 (1525) yılı sonlarında akşam namazına önce Hanefî imamının başlamasına karar verildiğini belirtir (İbrâhim Rifʻat Paşa, I, 251).

Fıkıh âlimleri, halkın cemaate katılma konusunda gevşeklik göstermesine engel olmak için dâimî imamı bulunan camilerde cemaatle namazın tekrarlanması mekruh sayılmıştır. Aralarında İbn Âbidîn'in de bulunduğu bazı fakihler mahalle mescidinde cemaatle kılınan namazın tekrarının mekruh, yol üstünde veya çarşıda bulunan camilerde ise câiz kabul edilmesinden hareketle, Mekke ve Medine mescidlerinin de yol üstü veya çarşı camisi hükmünde sayılması gerektiği için bu mescidlerde birden fazla cemaat oluşturulmasının câiz olacağı görüşündedir. Ayrıca bu konu, farklı mezhebe mensup bir imama uyarak kılınan namazın hükmü açısından da ele alınmış, her mezhep mensubunun kendi imamına uyması gerektiği dikkate alınarak aynı mescidde birden fazla cemaatin oluşması câiz kabul edilmiştir. Mescidi Harâm'da mezheplerin vakit namazlarını ayrı cemaatler halinde kılmaları uygulamasına Abdülazîz b. Suûd döneminde 1343 (1924-25) yılında son verilmiş ve Kâbe çevresinde bulunan mezhep imamlarına ait makamlar kaldırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Cübeyr, er-Riḥle, Beyrut 1400/1980, s. 78-79; İbn Kudâme, el-Muġnî, II, 7-12; İbn Battûta, er-Riḥle (nşr. Abdülhâdî et-Tâzî), Rabat 1417/1997, I, 397-398; Fâsî, Şifâʾü'l-ġarâm (nşr. Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, I, 391-395; İbnü'z-Ziyâ el-Mekkî, Târîḫu Mekkete'l-müşerrefe ve'l-Mescidi'l-Ḥarâm ve'l-Medîneti'ş-şerîfe ve'l-ḳabri'ş-şerîf (nşr. Alâ' İbrâhim el-Ezherî - Eymen Nasr el-Ezherî), Beyrut 1418/1997, s. 161-163; Ahmed b. Muhammed el-Mekkî, İḫbârü'l-kirâm bi-aḫbâri'l-Mescidi'l-Ḥarâm (nşr. Gulâm Mustafa), Kahire 1405/1985, s. 191-198; Ebû Saîd el-Hâdimî, el-Berîḳatü'l-Maḥmûdiyye fî şerḥi'ṭ-Ṭarîḳati'l-Muḥammediyye, İstanbul 1318, I, 128; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, I, 252-253, 265, 371; Mir'âtü'l-Haremeyn, I, 926-927, 944-945; M. Lebîb el-Betenûnî, er-Riḥletü'l-Ḥicâziyye, Kahire, ts. (Mektebetü's-sekāfeti'd-dîniyye), s. 158; İbrâhim Rifat Paşa, Mirʾâtü'l-Ḥaremeyn, Kahire 1344/1925, I, 248-252; Hüseyin Abdullah Bâselâme, Târîḫu ʿimâreti'l-Mescidi'l-Ḥarâm, Cidde 1400/1980, s. 224-240; Mv.F, XXVII, 175-177.

Salim Öğüt MAKĀMÂT-ı HAMÎDÎ

(مقامات حميدي)

Ömer b. Mahmûd el-Belhî'nin (ö. 559/1164) makāme türündeki eseri.

Kadı Ebû Bekir Hamîdüddin Ömer b. Mahmûd el-Belhî hakkında fazla bilgi yoktur. Şiirlerine ve Belh'te kādılkudât olduğuna bakılarak iyi bir öğrenim gördüğü söylenebilir. Kaynaklarda kadılıkta Kādî Şüreyh'e benzetildiğine, şiir ve nesirde zamanının Ebû İshak es-Sâbî'i ve Ebû Nüvâs'ı olarak nitelendirildiğine göre önemli bir kişi olmalıdır. Şair Evhadüddîn-i Enverî'nin Belh şehrini hicveden, başkası tarafından yazılarak kendisine atfedilmiş bir şiir yüzünden saldırıya uğradığında Hamîdî'ye sığınıp canını kurtarması, arkasından da onun hakkında parlak kasideler yazması bu görüşü desteklemektedir.

Kadı Hamîdüddin ününü, Bedîüzzaman el-Hemedânî ve Harîrî'nin Arapça makāmelerinin etkisi altında yazdığı Farsça Maḳāmât adlı eserine

borçludur. Nizâmî-i Arûzî, 551-552 (1156-1157) yıllarında kaleme aldığı Çehâr Maḳāle'sinde bu eserden bahsettiğine göre müellif 551'de (1156) yazmaya başladığı kitabını bir yıl içinde tamamlamış olmalıdır. Eser, yirmi dört konuyla ilgili yirmi üç makāme ve bir hâtimeden meydana gelmektedir.

Makāmelerde rastlanan şiirlerinden Hamîdî'nin başarılı bir şair olduğu anlaşılmaktadır. Eserini oldukça sade bir Farsça ile kaleme almakla birlikte yer yer döneminin modasına uyarak veya Bedîüzzaman el-Hemedânî ve Harîrî'nin etkisiyle tumturaklı bir dil kullanmıştır. Kitabın en eski yazma nüshaları Medine'de Ârif Hikmet Kütüphanesi ile (istinsahı 23 Şâban 668 / 17 Nisan 1270) Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Fâtih, nr. 4108; istinsahı 860/1456) bulunmaktadır. Maḳāmât-ı Ḥamîdî Tahran (1260, 1290), Tebriz (1312 hş.), İsfahan (1339 hş.), Kanpûr (1268) ve Leknev'de (1296, 1349) yayımlanmıştır. Eserdeki yedinci makāme (sikbâciyye: bir tür sirkeli yemek) Meliküşşuarâ Bahâr'ın Sebkşinâsî adlı eseri içinde neşredilmiştir (Tahran 1370 hş., s. 344-356). Maḳāmât'ın Ârif Hikmet Bey Kütüphanesi'ndeki nüshasıyla diğer altı nüshası karşılaştırılarak Rızâ İnzâbî Nejâd tarafından yeni bir neşri yapılmıştır (Tahran 1365, 1372). Hamîdî'nin Maḳāmât'ı dışında Vesîletü'l-ʿufât ilâ ekfi'l-kifât, Ḥanînü'l-müstecîr ilâ ḥażreti'l-mücîr, Ravżatü'r-rıżâ fî medḥi Ebi'r-Rıżâ, Ḳadḥu'l-muġannî fî medḥi'l-muʿannî, el-İstiġās̱e ilâ iḫvâni's̱-s̱elâs̱e, Münyetü'r-râcî fî cevheri't-tâcî adlı eserlerinin bulunduğu kaydedilmektedir (Avfî, I, 201). Mecmaʿu'l-fuṣaḥâʾ müellifi Hidâyet de Sefernâme-i Merv adlı bir mesnevisini kaydeder.

BİBLİYOGRAFYA

Hamîdî Ömer b. Mahmûd el-Belhî, Maḳāmât-ı Ḥamîdî (nşr. Rızâ İnzâbî Nejâd), Tahran 1372; Avfî, Lübâb, I, 199, 201; Hidâyet, Mecmaʿu'l-fuṣaḥâʾ, Tahran 1295 h., I, 197-198; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, II, 747; Browne, Persian Literature, II, 346; H. Ethé, Grundriss der iranischen Philologie, Strassbourg 1904, II, 228; Safâ, Edebiyyât, II, 957-960; A. Pagliaro - A. Bausani, Storia Della Letteratura

Persiana, Milano 1960, s. 806-807; DMF, I, 867; Dihhudâ, Luġatnâme, II, 808-809; XXV, 886-887; H. Massé, “Ḥamīdī”, EI² (Fr.), III, 137.

Tahsin Yazıcı MAKĀME

(المقامة)

Hayalî bir kahramanın başından geçen olayların hayalî bir hikâyeci tarafından dile getirildiği kısa hikâyeler serisinden (makāmât) meydana gelen edebî tür ve bu konuda yazılan eserlerin ortak adı.

Sözlükte “kalkmak, ayakta durmak” mânasındaki kıyâm kökünden türemiş bir isim olan makāme (çoğulu makamât), “bir araya gelmiş bir grup insan, bunların bulunduğu veya oturduğu yer” anlamına gelir. Zamanla bu yerlerde söylenen sözlere de makāme denmiştir (Lisânü’l-ʿArab, “ḳvm” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “ḳvm” md.). İslâm devletinin güçlenip genişlediği, buna paralel olarak nüfuz, servet ve refahın arttığı, israfın ve adaletsiz uygulamaların başladığı Emevîler döneminde bazı zâhidler üst düzey yöneticileriyle temas etme imkânlarını aramış, çeşitli meclislerde onlara öğüt çerçevesinde hitap etmeye başlamışlardır. Zâhidler bu konuşmaları güzel, sağlam ve etkili bir Arapça ile yapıyor, sözlerini Kur’an’dan, hadisten, Arap şiiri ve darbımesellerinden naklettikleri örneklerle süslüyorlardı. Böylece makāme Emevîler devrinde halifeler, vezirler, valiler gibi üst düzey yöneticilerinin huzurunda yapılan zühd ve takvâ hitabeleri olarak “huzurda duruş; huzur konuşması” anlamını kazanmıştır.

III. (IX.) yüzyıldan itibaren makāmenin vaaz ve hitabe özelliğini kaybetmeye, bunun yerine eğitici, öğretici, etkileyici ve eğlendirici yönü ağır basan “dilenci hitabesi” hüviyetine bürünmeye başladığı görülmektedir. Eskiden olduğu gibi içinde âyet ve hadislerden yapılmış iktibaslar bulunmakla birlikte makāme nasihat içeren konuşmalar niteliğinden çıkarak edebî bir tür haline gelmiştir. Bu türün özelliklerini, bir olay etrafında şekillenme, hayalî bir râvisi, her konudaki bilgisi ve güzel konuşmasıyla insanları kendine hayran bırakan, dilenci hüviyetinde hayalî bir kahramanı bulunma, dilin inceliklerini, özellikle dildeki garip kelimeleri öğretmeyi hedefleme, nahiv bilmecelerinden, edebî inceliklerden ve Arap atasözlerinden örnekler vermek suretiyle okuyucuların hoşça vakit geçirmelerini amaçlama biçiminde özetlemek mümkündür. Bu yeni şekliyle

makāme türünün ilk defa Bedîüzzaman el-Hemedânî (ö. 398/1008) tarafından ortaya konduğu görüşü araştırmacıların çoğu tarafından benimsenmektedir. Hemedânî'nin bu başarısında zengin bilgisi, geniş kültürü ve özel yeteneğinin yanı sıra muhteva, biçim, üslûp ve sanat yönünden mevcut edebî mirastan faydalanmış olduğunu da belirtmek gerekir. Bu arada Câhiz'in başta Ḥiyelü'l-mükeddîn'i olmak üzere el-Buḫalâ˒, Kitâbü'l-Meḥâsin ve'l-ażdâd ve Kitâbü't-Terbî˓ ve't-tedvîr gibi eserlerinde dağınık şekilde bulunan cimrilik, dilencilik, gurur ve kibir gibi sosyal sorunları alaycı, iğneleyici, nükteli bir hikâye üslûbu içinde dile getirmesini, öğrencisi İbn Kuteybe'nin ˓Uyûnü'l-aḫbâr'ında, zâhidler tarafından

halifelerin huzurunda yapılan vaaz ve nasihatlerinden söz ettiği "Maḳāmâtü'z-zühhâd" bölümünü, özellikle Ebû İshak el-Husrî'nin Zehrü'l-âdâb'ında (I, 305-306) Hemedânî'nin kendisini taklit ederek 400 makāme yazdığını söylediği İbn Düreyd'in Erba˓ûne ḥadîs̱en adlı eserini, İbnü'd-Dâye'nin yetmiş bir hikâyeyi içeren el-Mükâfe˒e ve ḥüsnü'l-˓uḳbâ'sı ile ˓Antere, Sîretü Aḥmed b. Ṭolûn, Hârûn b. Ebü'l-Ceyş, Aḫbâru Ġılmâni Benî Ṭolûn adlı kitaplarını, Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin eserlerinde yer alan zâhid, âbid, hırsız, dilenci ve edepsizlerle ilgili hikâyeleri, Ebü'l-Mutahhar el-Ezdî'nin dilenci ve asalak konusunu ele aldığı Ḥikâyetü Ebi'l-Ḳāsım el-Baġdâdî'sini, Ebû Ali et-Tenûhî'nin el-Ferec ba˓de'ş-şidde, Neşvârü'l-muḥâḍara, el-Müstecâd min fa˓alâti'l-ecvâd adlı eserlerinde ders verici ve eğlendirici nitelikteki yol kesici, hırsız, cömert-cimri hikâyelerini, Hemedânî'nin hocası İbn Fâris'in Fütyâ faḳīhi'l-˓Arab adlı eserini, ayrıca Hemedânî zamanında yaygın olan ve Sâsâniyye adı verilen, çeşitli yollarla ve söz ustalıkları ile insanlardan yardım talep eden (mükeddîn) Ahnef el-Ukberî ve Ebû Dülef el-Yenbûî gibi gezgincidilenci şairler taifesinin şiir ve kasidelerinin tesirlerini hatırlatmak gerekir. Hemedânî'nin ve onun çok başarılı bir takipçisi olan Harîrî'nin makāmelerinde hayalî bir râvi ve hayalî bir kahraman vazgeçilmeyen iki unsurdur. Râvinin görevi makāmenin konusunu teşkil eden olayı anlatmak, kahramanın görevi de olayın baş oyuncusu rolünü oynamaktır. Hemedânî'nin makāmelerinde râvi Îsâ b. Hişâm, olayların kahramanı da Ebü'l-Feth el-İskenderî'dir. Bedîüzzamân el-Hemedânî'den yaklaşık bir asır sonra gelen Harîrî makāmelerinde üslûp, amaç ve kurgu bakımından selefinin yolunu izlemiş, onun açtığı çığırı daha da geliştirmek suretiyle sürdürmüştür. Harîrî'nin makāmelerinde râvi Hâris

b. Hemmâm, kahraman da Ebû Zeyd es-Sürûcî'dir.

Hemedânî ile Harîrî'nin makāmeleri yazıldıkları dönemden itibaren büyük rağbet görmüş, çeşitli ülkelerde istinsah edilerek birçok edip tarafından taklit edilmiştir. Özellikle Harîrî'nin makāmeleri Arap belâgatı ve üslûp ustalığının sembolü sayılmış, değerini modern zamanlara kadar korumuştur (Encyclopedia of Arabic Literature, II, 508). Hemedânî'nin Maḳāmât'ını taklit edenler arasında bir makāmesi zamanımıza ulaşan Abdülazîz İbn Nübâte es-Sa'dî'yi (Ahlwardt, nr. 8536), makāmât üslûbunda kaleme alınmış ve şiir tenkidini konu edinmiş olan Resâʾilü'l-intiḳād'ın (nşr. Selâhaddin el-Müneccid, Beyrut 1404/1983) müellifi İbn Şeref el-Kayrevânî ile çoğu dilenci kurnazlıklarına dair Maḳāmât'ın (nşr. Hasan Abbas, İskenderiyye 1988) yazarı İbn Nâkıyâ'yı zikretmek mümkündür. Harîrî'nin el-Maḳāmât'ı ile klasik şeklini alan edebî makāme türü çağımıza kadar birçok yazar tarafından taklit edilip çeşitli alanlara uygulanmıştır.

VI. (XII.) yüzyılda Zemahşerî, Maḳāmât'ı ile ekleri olan Nevâbiġu'l-kelim ve Aṭvâḳu'z̠-z̠eheb'inde geleneği terkederek ahlâk ve mev'iza konusunda edebî bir zevk vermeyi amaçlamıştır. Eşterkûnî el-Maḳāmâtü'l-lüzûmiyye'sinde Harîrî'nin sıkı taklitçisi olmuş, Maarrî'den de etkilenerek lüzûm-ı mâ lâ yelzem sanatını icra etmiştir. Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin el-Maḳāmâtü'ṣ-ṣûfiyye'si tasavvuf terimlerine, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin el-Maḳāmetü'l-Cevziyye'si mev'izaya, Ahmed b. Ali el-Üsvânî'nin el-Maḳāmâtü'l-ḥâsibiyye'si toplum eleştirisine, Rükneddin el-Vehrânî'nin el-Maḳāmâtü'l-Vehrâniyye'si eğitim, övgü ve ahlâka, hıristiyan tabip Yahyâ b. Mârî'nin el-Maḳāmâtü'l-Mesîḥiyye'si bilim ve sanat konularına dairdir. Gazzâlî ile Sem'ânî de halife ve valilerin huzurunda zâhid kişilerin yaptığı nasihat konuşmalarına dair makāmat yazmışlardır. VI. (XII.) yüzyılda Endülüs ve Mağribli yazarlar dahil olmak üzere birçok âlim ve edip makāme türünde eserler vermişlerdir (Hasan Abbas, s. 9-146).

VII. (XIII.) yüzyılda şair Tilimsânî Şâbbüzzarîf Maḳāmâtü'l-ʿuşşâḳ, Feṣâḥatü'l-mesbûk fî melâḥati'l-maʿşûḳ, el-Maḳāmetü'l-Hîtiyye ve'ş-Şîrâziyye adlı eserlerinde makāme tarzını gazele uygulamış, İbnü's-Saykal el-Cezerî 672'de (1273) yazdığı el-Maḳāmâtü'z-Zeyniyye'sinde Harîrî'nin yakın takipçisi olmuş, Bedreddin İbnü'l-Muazzam on iki makāmesinde Harîrî'yi taklide çalışmış, Zahîrüddin Ali el-Kâzerûnî el-Maḳāmetü'l-

Baġdâdiyye'sinde Bağdat'ı tasvir etmiş, Tâceddin Muhammed es-Sarhadî Maḳāme fi'l-müfâẖare beyne't-tût ve'l-mişmiş'inde dut ile kayısı arasındaki üstünlük kavgasını ele almıştır.

VIII. (XIV.) yüzyılda Ahmed er-Râzî el-Maḳāmâtü'l-iṡnâ ʿaşeriyye, İbn Seyyidünnâs el-Maḳāmâtü'l-ʿaliyye, Muhammed b. İbrâhim ed-Dımaşḳī el-Maḳāmâtü'l-felsefiyye ve't-tercemâtü'ṣ-ṣûfiyye, Zeynüddin İbnü'l-Verdî en-Nebeʾ ʿani'l-vebâ (Maḳāme fi'ṭ-ṭâʿûni'l-ʿâm) adlı eserleri kaleme almışlardır. Selâhaddin es-Safedî, ʿİbretü'l-lebîb bi-maṣraʿi'l-keʾîb'inde (el-Maḳāmetü'l-Aybekiyye) platonik aşk konusunu ele almış, İbn Habîb el-Halebî el-Maḳāmât'ında hayvan tasvirlerini konu edinmiştir. Lisânüddin İbnü'l-Hatîb Miʿyârü'l-iẖtibâr fî aḥvâli'l-meʿâhid ve'd-diyâr, Ḫatratü'ṭ-ṭayf fî riḥleti'ş-şitâʾi ve'ṣ-ṣayf ve Maḳāmetü's-siyâse adını taşıyan, ülke ve beldelerin tasvir ve tanıtımı ile gezi ve siyasete dair eserlerini makāme üslûbunda yazmıştır.

IX. (XV.) yüzyılda Muhammed el-Kavvâs, Riyâżü'l-ezhâr adlı makāmâtını geleneğin aksine düz nesirle ve değişik kahramanlar halinde yazmıştır. Edip ve fakih Ömer ez-Zeccâl el-Maḳāmâtü's-Sâsâniyye, Tesrîḥu'n-niṣâl ilâ maḳātili'l-fiṣâl ve Maḳāme fî emri'l-vebâ'yı telif etmiştir. Gırnatalı şair ve edip İbnü'l-Murâbiʿ Maḳāmetü'l-ʿîd'i kaleme almıştır. X. (XVI.) yüzyılda Süyûtî makāme adını verdiği birçok eserinde ilmî meseleleri, nahiv bilmeceleri (lugaz), toplumsal konuların eleştirisi, tâziye, veba, ahlâk ve cinsel sorunları ele almıştır. İbrâhim İbnü'l-Vezîr el-Maḳāmâtü'n-naẓariyye'de ve Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî Maḳāmâtü'l-ʿârifîn'de kelâm konularını işlemiş, Ali b. Nâsır el-Hicâzî el-Maḳāmetü'l-Ġavriyye'sinde Kansu Gavri'yi övmüştür.

Edebî eserlerin kalitelerinin düştüğü XVIII-XIX. yüzyıllarda makāme tarzı yine çeşitli konulara uygulanmıştır. Abdullah b. Hüseyin es-Süveydî, Maḳāmâtü'l-emṡâli's-sâʾire'de, oğlu Ebü'l-Hayr Abdurrahman Câmiʿatü'l-emṡâl'inde makāme tarzını kullanarak atasözlerini hoş ve eğlenceli bir çerçevede irtibatlandırmışlardır. Ebû Bekir b. Muhsin el-Alevî, el-Maḳāmâtü'l-Hindiyye'sinde kahramanı olan Seyyah Ebü'z-Zafer el-Hindî'nin elli Hindistan macerasını râvisi Nâsır b. Fettâh'ın dilinden anlatmaktadır. Cemâleddin Ebü'l-Feth b. Alevân el-Kabbânî, makāmesinde Basra hâkimleri Hüseyin Paşa ile Ali Paşa Efrâsiyâb'ın İbrâhim Paşa

kumandasındaki Türk ordusuna karşı verdikleri savaşı tasvir etmiştir. Osman b. Ali el-Ömerî, el-Maḳāmâtü'd-düceyliyye ve'l-maḳāmâtü'l-ʿÖmeriyye'sinde İslâm mezhep ve fırkalarını konu edinmiş, Yûsuf el-Hifnî, Maḳāmetü'l-muḥâkeme beyne'l-müdâm ve'z-zühûr'unda yağmurla çiçekler arasında, Ahmed Berbîr el-Beyrûtî, Maḳāme fî'l-mufâḫare beyne'l-mâʾi ve'l-hevâʾ adlı eserinde

su ile hava arasındaki üstünlük yarışını ele almıştır.

Arap edebiyatındaki makāme türü diğer edebiyatlara da tesir etmiş, İranlı Kadı Ebû Bekir Hamîdüddin Ömer b. Mahmûd el-Belhî (ö. 559/1164) Harîrî'yi taklit ettiği makāmelerinde (Maḳāmât-ı Ḥamîdî) çeşitli hizip ve gruplar arasındaki üstünlük mücadelesini ele almış, Edîbü'l-Memâlik Ferâhânî (ö. 1917) Mecmûʿatü'l-Maḳāmât adıyla bir eser yazmıştır. İspanya yahudilerinden Jehuda (Yehuda) el-Harîzî (ö. 627/1230), Harîrî'nin eserini İbrânîce'ye tercüme ettiği gibi Sefer ha-Hokhmoth'ininde (Kitâbü'l-Ḥikme) elli makāme ile onu taklit etmeye çalışmıştır. Yine İspanya yahudilerinden Salamon ben Sakbîl'in (V./XI. yüzyıl) Aşer ben Yehuda'sı makāme tarzında olup insanları dine sarılmaya davet etmektedir. İspanyol yahudisi Yûsuf b. Mâir b. Sâbirâ (ö. 591/1195) Sefer Ha-Aşerom (Kitâbü't-Taʿâlîmi'l-müferriḥa) adlı eserini makāme tarzında yazmıştır. Nusaybin metropoliti Abdişo (Ebedyeşû, ö. 610/1213), Harîrî'yi taklit ederek Süryânîce dinî-ahlâkî elli manzum makāme yazıp şerhetmiştir (Beyrut 1889). İspanyalı Juan Ruis (VIII./XIV. yüzyıl) el-Ḥubbü'l-maḥmûd'unda bir kahramanın ibret alınacak maceralarını manzum makāme tarzında kaleme almış ve sosyal gerçekleri realist bir yaklaşımla anlatmıştır. İspanya'nın meşhur Picaresca ve Lazarillo hikâyelerinde de makāmelerde olduğu gibi dilencilik, dilenme kurnazlıkları, cimrilik gibi konular gerçekçi bir yaklaşım ve alaycı-nükteli bir üslûpla anlatılmıştır. İtalyan yazarı Dante Cehennem adlı eserinde, Hemedânî'nin el-Maḳāmetü'l-İblîsiyye'sinden ya doğrudan doğruya ya da Endülüslü İbn Şüheyd'in cinler âlemine seyahati ele aldığı et-Tevâbiʿ ve'z-zevâbiʿi yoluyla etkilenmiştir.

Makāme türü eserlerin telifi XIX ve XX. yüzyıllarda da yoğun biçimde devam etmiştir. Lübnanlı Nâsıf el-Yâzicî 1856 yılında neşrettiği Mecmaʿu'l-baḥreyn adlı eserinde Harîrî modelini taklit ederek makāme denemeleri yapmıştır. Yaşadığı çağın gereği olarak konuları değişmekle

birlikte makāmelerin kurgu tekniği Harîrî'ninkilerle aynıdır. Olayları anlatan râvi Süheyl b. Abbâd, kahraman ise Meymûn b. Hazzân'dır. Fâris eş-Şidyâk da 1855'te es-Sâḳ ʿale's-sâḳ fîmâ hüve'l-faryâḳ adıyla yayımladığı eseriyle makāmenin modern takipçilerinden olmuştur. Şidyâk bu kitabındaki makāmelerine tasvir, diyalog vb. yeni ifade tekniklerini ilâve etmeye çalışmışsa da makāmenin karakteristiğini oluşturan secili nesir ve garip kelimelere yer verme kurallarını terketmemiştir.

Mısır'da da makāme sanatını taklit eden birçok edip yetişmiştir. Bazı araştırmacılar Ahmed Şevkī'nin hürriyet, vatan, Süveyş Kanalı, piramitler, ölüm, meçhul asker gibi konuları ele aldığı Esvâḳu'ẕ-ẕeheb adlı eserini Harîrî'nin el-Maḳāmat'ından etkilenerek yazdığı görüşündedir. Yine Ali Mübârek'in ʿAlemü'd-dîn, İbrâhim el-Müveylihî'nin Ḥadîs̱ü Mûsâ b. ʿİsâm, oğlu Muhammed el-Müveylihî'nin Ḥadîs̱ü ʿÎsâ b. Hişâm ve Hâfız İbrâhim'in 1906 yılında yayımladığı Leyâlî Satîh'in eski makāme türünün modern uygulamaları olduğu ileri sürülmektedir (Seyyid Hamîd en-Nessâc, LXIV [1982], s. 55-60). Hasan el-Attâr, İbrâhim el-Müveylihî, Muhammed Efendi eş-Şerîf ve Ali Pâşâ Mübârek'in makāmeleri makalemsi bir eğilimi temsil eder.

Makāme türünün Batı edebiyatından Arapça'ya girmiş olan kısa hikâye niteliği taşıdığı yolunda bir kanaat ileri sürülmektedir. Hatta makāmeyi hikâyeden çok tiyatro eserine yakın görenler de vardır. Ancak sağlam temellere dayanmayan bu iddialar alanın uzmanlarınca kabul edilmemekte ve makāmenin özgün bir edebî tür olduğu görüşü benimsenmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḳvm" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "ḳvm" md.; İbn Kuteybe, ʿUyûnü'l-aḫbâr, Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî), II, 333-343; İbrâhim b. Muhammed el-Beyhakī, el-Meḥâsin ve'l-mesâvî (nşr. F. Schwally), Giessen 1902, s. 623 vd.; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, Kahire 1305, I, 286 vd.; Ebû İshak el-Husrî, Zehrü'l-âdâb (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1977, I, 305-306; Harîrî, Makāmât (trc. Sabri Sevsevil), İstanbul 1952,

tercüme edenin önsözü, s. 3-17; İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî, Sirâcü'l-mülûk, Bulak 1289, s. 32 vd.; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), XIV, 124-156; Ahlwardt, Verzeichnis, nr. 8536, 8537/1, 8550/3, 8580, 8581/2, 8594/4, 5; O. Rescher, Beiträge zur Maqāmen-Literatur, İstanbul 1914, IV, 1-285; Crussard, Etudes sur les séances de Hariri, Paris 1923, tür.yer.; Zeki Mübârek, en-Nes̱rü'l-fennî fi'l-ḳarni'r-râbiʿ, Beyrut 1352/1934, I, 241-286; Şevkī Dayf, el-Maḳāme, Kahire 1954, tür.yer.; A. Kilito, Les séances, Paris 1983, tür.yer.; Tâhir Ahmed Mekkî, el-Ḳıṣṣatü'l-ḳaṣîre, Kahire 1985, s. 43-46; Hasan Abbas, Fennü'l-maḳāme fi'l-ḳarni's-sâdis, Kahire 1986, tür.yer.; Yûsuf Nûr Avâd, Fennü'l-maḳāmât beyne'ş-şarḳ ve'l-ġarb, Mekke 1406/1986, tür.yer.; A. F. L. Beeston, "al-Hamadānī, al-Harīrī and the Maqāmāt Genre", The Cambridge History of Arabic Literature, Cambridge 1990, s. 125-135; a.mlf., "The Genesis of the Maqāmāt Genre", JAL, II (1971), s. 1-12; J. M. Landav, "Maqāma", DOL, III, 118-119; Cl. Huart, "Les séances d'Ibn Nakıyā", JA, 9. seri, XI (1908), s. 435-454; Ahmed M. el-Abbâdî, "Maḳāmetü'l-ʿîd li'l-Ezdî", Mecelletü'l-maʿhedi'l-Mıṣrî li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, II/1-2, Madrid 1954, s. 159-173; M. Nebîh Hicâb, "Ẓâhiretü'l-maḳāmât", Ḥavliyyâtü Külliyyeti dâri'l-ʿulûm, sy. 1, Kahire 1968-69, s. 85-110; G. Schoeler, "F. Granja, Maqāmas Risālas Andaluzas", Bibliotheca Orientalis, XXXVI/1-2, Leiden 1974, s. 97-98; H. Nemah, "Andolusian Maqāmāt", JAL, V (1974), s. 83-92; D. S. Richards, "The Maqāmāt of al-Hamadānī", a.e., XII (1981), s. 89-99; Seyyid Hâmid en-Nessâc, "Riḥletü'l-maḳāmeti'l-ʿArabiyye", el-Fayṣal, LXIV, Riyad 1982, s. 55-60; J. N. Mattock, "The Early History of the Maqāma", JAL, XV (1984), s. 1-18; F. Malti-Douglas, "Maqāmat and Adab", JAOS, CV/2 (1985), s. 247-258; Nevzat Âşık, "Hicrî IV. Asırdan Sonra Makāmât Yazanlar", DÜİFD, sy. 2 (1985), s. 55-74; Mahmûd Tursûne, "Fennü'l-maḳāme fi'l-Endelüs", Ḥavliyyâtü'l-Câmiʿati't-Tûnisiyye, sy. 28, Tunus 1988, s. 145-166; Hasan el-Verâglî, "el-Maḳāmetü'l-Meşriḳıyye fi'l-Endelüs", el-Menâhil, sy. 37, Rabat 1989, s. 150-166; Câbir Kumeyha, "Riyâdetü'l-maḳāmât beyne İbn Düreyd ve Bedîʿüzzamân el-Hemeẕânî", el-Menhel, LV/503, Cidde 1413/1993, s. 52, 55; K. Zakharia, "Norme et fiction dans la zenèse des Maqāmāt d'al-Harīrī", BEO, XLVI (1994), s. 217-231; D. Beaumont, "The Trickster and Rhetoric in the Maqāmāt", Edebiyāt: The Journal of Middle Eastern Literatures, V, Amsterdam 1994, s. 1-14; C. Brockelmann, "Maḳāme", İA, VII, 197-201; R. Drory, "Maqāma",

Encyclopedia of Arabic Literature (ed. J. S. Meisami - P. Starkey), London 1998, II, 507-508.

Erol Ayyıldız

MAKAS

Arapça mıkras veya mıkraz kelimesinden Türkçe'ye geçmiştir. Eskiden "kâğıthâne" adıyla anılan imalâthanelerde belli büyüklükteki tabakalar halinde imal edilen kâğıtlar kâğıtçılarda da bütün olarak satılır ve bunları satın alan ihtiyaç sahipleri tarafından istenilen boyda kesilerek parçalara ayrılırdı. Bu maksatla kullanılan kâğıt makasları, bir çırpıda ne kadar uzun bölümü kesebilirse kâğıt o nisbette ziyana uğramadan kullanılmış olurdu. Bundan dolayı kâğıt makaslarının kesici ağızları diğer makas cinslerinden daha uzun olarak yapılır ve bunlar başka işlerde kullanılmazdı. Kâğıt makaslarının kesici kolları uzunluğu dışında kâğıdı çabuk kavraması için düz değil içe dönük, oluklu olarak yapılırdı ve kıl geçmeyecek kadar birbirine intibak eden makas ağızlarını başka işte kullanılmadıkça bilemeye ihtiyaç duyulmazdı.

Keskinliklerinin yanı sıra hafif malzeme olarak taban demirinden ve tutma halkaları çoklukla sarı madenden imal edilen,

altın, gümüş yahut sarı maden kakmalı, bazan mineyle işlenmiş gövdeleriyle dikkat çeken bu makasların kullanılmadığı zaman sapının açılmaması için arası zemberekli olanlarına, hatta kapandığında kalemdan veya divit içine sığabilecek şekle girenlerine de rastlanır. Kâğıt makaslarının bir başka güzelliği de parmakların geçirildiği "tutmaç" denilen halkaların etrafına sülüs hattı ile "yâ fettâh" (ey fetheden, açan) sözünün oygu halinde işlendiği örneklerde görülür. Böylece Allah'ın isimlerinden olan "yâ fettâh" hitabı kâğıt kesmek için makası ele alışta tekrarlanmış sayılırdı. Sipariş sahibi kişinin isminin aynı şekilde sülüsle yazılıp oyulmuş olduğu makaslar da mevcuttu. Osmanlı makasları tesbit edilebildiği kadarıyla İstanbul, Sivas, Foça, Bosna ve bilhassa Prizren'de imal edilir, halkın ihtiyacını karşıladıktan başka diğer ülkelere de satılırdı. XIX. yüzyılda Batı'ya karşı gümrük duvarları kaldırıldıktan sonra bütün yerli imalât gibi makasçılık da sona ermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülaziz Bey, Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri (nşr. Kazım Arısan - Duygu Arısan Günay), İstanbul 1995, I, 202, 204; Nurettin Rüştü Büngül, Eski Eserler Ansiklopedisi, İstanbul 1939, s.158-159; Süheyl Ünver, "Türk İnce El Sanatları Tarihi Üzerine", Atatürk Konferansları I, Ankara 1964, s. 103-153; M. Uğur Derman, "Kâğıd Makasları", Âletler ve Âdetler (haz. Şevket Rado), İstanbul 1987, s. 38-39; a.mlf., "Kâğıda Dair", İslâm Düşüncesi, sy. 5, İstanbul 1968, s. 338-347; a.mlf., "The Mıstar-The Ruler and Scissors for Paper", İlgi, sy. 27, İstanbul 1979, s. 32-35; a.mlf., "Kâğıd Makasları", P Sanat Kültür Antika, sy. 10, İstanbul 1998, s. 112-115; "Makas", SA, III, 1265.

M.Uğur Derman el-MAKĀSID

(المقاصد)

Sa'deddin et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) kelâma dair eseri.

Müellif mukaddimede kitabın adını el-Maḳāṣıd, şerhinin adını da Şerḥu'l-Maḳāṣıd olarak belirlediği halde (I, 155) Keşfü'ẓ-ẓunûn'da (II, 1780) el-Maḳāṣıd fî ʿilmi'l-kelâm ismi kaydedilmiş, Yûsuf Elyân Serkîs Maḳāṣıdü'ṭ-ṭâlibîn fî uṣûli'd-dîn adını kullanmıştır (Muʿcem, I, 637-638). Eser kısa bir mukaddime ve altı bölümden meydana gelmiş olup "maksad" başlığını taşıyan bölümler "fasıl, mebhas, kısım, mesele" adı verilen bir iç sisteme sahiptir. el-Maḳāṣıd'ın temel bilgiler niteliğindeki birinci bölümü üç fasıldan oluşur. Birinci fasılda kelâm ilminin tanımı, konusu ve amacı, ikinci ve üçüncü fasıllarda ilmin ve istidlâlin tanımları, tasdik ve tasavvura ayrılışları ve diğer bazı özellikleriyle Allah'ı bilmekte istidlâlin gerekliliği gibi konular üzerinde durulmuştur. Varlık bahsinin ele alındığı ikinci bölüm de üç fasıldır. Vücûd ve adem konularının ele alındığı birinci fasılda vücûd-mâhiyet ilişkisi, vücûd mertebeleri ve ma'dûmun "şey" olup olmadığı hususları tartışılmıştır. İkinci fasılda mâhiyetin tanımı, basit ve mürekkep oluşu gibi konular işlenmiş, üçüncüsünde ise vücûb-imtinâ-imkân, kıdem-hudûs, vahdet-kesret ve illiyyet-ma'lûliyyet açısından vücûd ve mâhiyet ilişkisi ele alınmış ve bu alanda felsefecilerin görüşleri de belirtilmiştir. Kitabın arazlara ayrılan üçüncü bölümü beş fasıldan oluşmaktadır. Genel hacmin dörtte birine yaklaşan ve şerhiyle birlikte 400 sayfadan meydana

gelen bu bölümün birinci faslında kadîm-hâdis, cevher-araz şeklindeki varlık tasnifinden sonra arazların kendi başına mevcut olamayacakları, kendiliklerinden mahal değiştiremeyecekleri, cevhersiz varlık kazanamayacakları ve süreklilik niteliği taşımadıkları gibi konular ele alınmış, diğer fasıllarda arazlar nicelik (kem), nitelik (keyf), mekân (eyn) ve izâfet (nisbiyye) kategorileriyle (makūlât) bağlantılı olarak işlenmiştir. Cevherler hakkındaki dördüncü bölüm iki ana kısımdan (makāle) oluşur. İki fasıldan ibaret olan birinci kısımda cisim cevheri ferd, mürekkeb, basit, ay üstü ve ay altı âlemine ait olmak üzere cismin çeşitleri, iki fasıl halindeki ikinci kısımda mücerred varlıklar olarak takdim edilen nefis, akıl, melek, cin ve şeytan gibi konular üzerinde durulmuştur.

el-Maḳāṣıd'ın son iki bölümünü teşkil eden metin klasik kelâm kitaplarının akaid meselelerini içermekte ve eserin üçte birinden biraz fazlasını oluşturmaktadır. İlâhiyyât konularına ayrılan beşinci bölüm yedi fasıl halinde düzenlenmiş olup bu fasıllarda sırasıyla Allah'ın varlığı, tenzîhî ve sübûtî sıfatları, rü'yetullah, kulların fiilleri, irade ve hüsün-kubuh meseleleri, hidâyet, dalâlet, lutuf, tevfîk, ecel ve rızık, ayrıca Allah'ın isimleri konu edinilmiştir. Eserin dört fasıldan oluşan son bölümünde nübüvvet ve âhiret bahislerine, iman, islâm, küfür ve fısk kavramlarıyla imâmet konularına yer verilmiştir.

Ehl-i sünnet'in kelâm görüşlerini Eş'ariyye mezhebine göre ortaya koyan el-Maḳāṣıd ile bizzat müellifi tarafından yapılan şerhi kelâm ilmi tarihinde VIII. (XIV.) yüzyıldan itibaren başlayan, mütekaddimîn ve müteahhirînin görüşlerini bir araya getiren hacimli şerhler döneminin bir ürünüdür. Eserde Eş'ariyye'ye ait klasik kelâm kitaplarının istidlâl şekillerinin yanı sıra Gazzâlî'nin dolaylı olarak ve tepki niteliğinde de olsa kelâm muhtevasına çektiği felsefî konuların tesiri fazlaca görülmektedir. el-Maḳāṣıd ve şerhiyle Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî, Beyzâvî ve Adudüddin el-Îcî'ye ait eserler arasındaki muhteva benzerliği Teftâzânî'nin bu müelliflerin eserlerinden faydalandığını göstermektedir.

el-Maḳāṣıd'ın çeşitli ülkelerdeki kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunmaktadır (Brockelmann, II, 301-304; ayrıca bk. Şerḥu'l-Maḳāṣıd, neşredenin girişi, I, 110). Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi bilgisayar kayıtlarına göre çoğu Süleymaniye'de

olmak üzere yirmi civarında yazması tesbit edilmiştir. Müellifin zengin birikiminin bir özeti olarak hayatının son dönemlerinde kaleme aldığı ve Şerḥu'l-Maḳāṣıd adıyla 784 (1382) yılında Semerkant'ta tamamladığı eser kelâm ilminin önemli kaynaklarından biri haline gelmiş, özellikle Osmanlı medreselerinde Şerḥu'l-Mevâḳıf'tan sonra rağbet gören kitaplar arasında yer almıştır. el-Maḳāṣıd'ın müstakil baskısı yapılmamış, Şerḥu'l-Maḳāṣıd ile birlikte İstanbul (1277, 1305) ve Lahor'da (1981) basılmıştır. Abdurrahman Umeyre, matbu metnin yanı sıra (İstanbul 1277) Mısır'daki nüshalara dayanarak eserin ilmî neşrini gerçekleştirmiştir (Beyrut 1981, 1989).

Şerḥu'l-Maḳāṣıd üzerinde muhtelif çalışmalar yapılmıştır. Hüsamzâde Mustafa Efendi ile (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2225/1) İlyâs b. İbrâhim es-Sinobî

(Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2985, Hâlet Efendi, nr. 429, Şehid Ali Paşa, nr. 1612; Râgıb Paşa Ktp., nr. 757, 813) esere dair birer hâşiye kaleme almışlardır. Hayâlî tarafından Şerḥu'l-Maḳāṣıd'ın beşinci "maksad"ına bir hâşiye yazılmış (Ḥâşiye ʿala Şerḥi'l-Maḳāṣıd, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2829, vr. 9-29; Fâtih, nr. 2984/1; Râgıb Paşa Ktp., nr. 796), onun bu çalışması için Kul Ahmed b. Muhammed Hızır tekrar bir hâşiye kaleme almıştır (Râgıb Paşa Ktp., nr. 1456; Antalya Elmalı İlçe Halk Ktp., nr. 91/2; Edirne Selimiye Ktp., nr. 975, 976; Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp., nr. 4263; Şarkîkaraağaç Ktp., nr. 12). Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin Şerḥu'l-Maḳāṣıd'ın hüsün ve kubuh bahsine yaptığı hâşiye -Teftâzânî'nin çok zor olan bu konuyu "Maġlaṭatü ceẕri'l-eşam" diye isimlendirdiğini beyan etmesi sebebiyle (IV, 287) olsa gerektir-Süleymaniye Kütüphanesi'nde el-Ceẕrü'l-eṣam (Lâleli, nr. 2200), Murad Molla Kütüphanesi'nde (nr. 706) Ḥâşiye ʿale'l-ḥüsn ve'l-ḳubḥ adıyla kayıtlıdır. Öte yandan Muhammed b. Muhammed ed-Delcî el-Maḳāṣıd'ın metnini Maḳāṣıdü'l-Maḳāṣıd adıyla özetlemiştir (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 3116). Kâtib Çelebi, Ali el-Kārî ve Hızır Şah el-Menteşevî'nin de esere birer hâşiye yazdıklarını ve eserin bazı kimseler tarafından manzum hale getirildiğini belirtmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1780-1781).

BİBLİYOGRAFYA

Teftâzânî, Şerḥu’l-Maḳāṣıd (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 110, 155; IV, 287; Taşköprizâde, Mevzûâtü’l-ulûm, I, 632; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1780-1781; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât (Arnaût), VIII, 547-548; Serkîs, Muʿcem, I, 637-638; Brockelmann, GAL Suppl., II, 301-304; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, XII, 228-229; W. Madelung, “al-Taftāzānī”, EI² (İng.), X, 88-89; İlyas Üzüm, “Hatibzâde Muhyiddin Efendi”, DİA, XVI, 464; Adil Bebek, “Hayâlî”, a.e., XVII, 5; İlyas Çelebi, “Hüsamzâde Mustafa Efendi”, a.e., XVIII, 517.

Mustafa Sinanoğlu MAKĀSIDÜ’l-EDVÂR

(مقاصد الأدوار)

Mahmûd Çelebi’nin (XVI. yüzyıl) mûsiki nazariyatına dair eseri.

Mahmud Çelebi Abdülkādir-i Merâgī’nin torunu olup babasının adı Abdülaziz’dir. Onun Merâgī’nin kitaplarından büyük ölçüde faydalandığı anlaşılmaktadır. Farsça kaleme aldığı eserini Osmanlı Hükümdarı II. Bayezid’e (1481-1512) ithaf etmiştir. Bir mukaddime ile sekiz bölümden (fasıl) meydana gelen eserin giriş bölümünde mûsiki ilmi hakkında kısa bilgi verildikten sonra sâz-ı çînî ve ûd-i kâmil adlı mûsiki aletleri üzerinde durulmaktadır. Güzel sesin nitelikleriyle ilgili hadislerin konu edildiği mukaddimeyi savt, nağme, buut ve cem‘in tarifi, mûsiki kelimesinin anlam ve konusunun incelendiği birinci bölüm takip eder. İkinci bölümde mûsiki aletlerinden nağme ve savtın elde edilmesinin nitelikleri, seslerin tizlik ve pestlik sebepleri anlatılır. Üçüncü bölüm telli mûsiki aletlerinin kol kısmında seslerin çıkarılması için parmakla basılan belli noktaların (destân) taksim edilmesine, sesler arasındaki incelik ve kalınlık farkını gösteren buutların oranlarına ve sesler arasındaki uyumsuzluğun sebeplerine tahsis edilmiştir. Dördüncü bölümde buutların birbirine eklenmesi, ayrılması ve taksimi, dörtlü ve beşli cinslerin birleştirilmesi ele alınır. Beşinci ve altıncı bölümlerde buutların birbirine eklenmesi yoluyla devirlerin tertibi, meşhur devirler (on iki makam), altı âvâze, yirmi dört şube ve bu şubelerin telli saz perdelerinden meydana getirilme yolları, edvâr nağmelerinin birleştirilmesi, ayrılması ve aralarındaki münasebetleri üzerinde durulur. Eser, şedler

konusunun işlendiği yedinci bölüm ve îkā‘ bilgilerinin yer aldığı sekizinci bölümden sonra sâz-ı kâsât-ı çînînin ayrıntılı bir planı ile sona erer.

Bazı kütüphane kayıtlarında yanlış olarak Risâle der Mûsiḳī, Muḫtaṣar fî ʿilmi’l-mûsiḳī gibi başlıklarla geçen eserin dördü Türkiye kütüphanelerinde (Nuruosmaniye Ktp., nr. 3649, 3650; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2413 [aynı numarada kayıtlı iki eserden diğeri Safiyyüddin el-Urmevî’nin Kitâbü’l-Edvâr’ıdır; bu nüshada eserin Kanûnî Sultan Süleyman’a ithaf edildiğine dair kayıt dikkat çekicidir]; İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, nr. K 4), ikisi de yurt dışında (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Fünûn-ı Cemîle-i Fârisiyye, nr. 2; Medine Ârif Hikmet Ktp., nr. 22) olmak üzere altı nüshası tesbit edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Mahmûd b. Abdülazîz, Maḳāṣıdü’l-edvâr, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3649, 3650; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2413; İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, nr. K. 4; M. Ali Terbiyet, Dânişmendân-ı Âẕerbâycân, Tahran 1314 hş., s. 245; Nasrullah Mübeşşir et-Tırâzî, Fihristü’l-Maḫṭûṭâti’l-Fârisiyye, Kahire 1967, s. 136-137; Münzevî, Fihrist, V, 3906-3907; Murat Bardakçı, Maragalı Abdülkadir, İstanbul 1986, s. 47; M. Takī Dânişpejûh, “Ṣad u sî ve end Eşer-i Fârisî der-Mûsiḳī -2”, Hüner u Merdûm, sy. 95, Tahran 1349 hş., s. 47.

Nuri Özcan MAKĀSIDÜ’l-ELHÂN

(مقاصد الألحان)

Abdülkādir-i Merâgī’nin (ö. 838/1435) mûsiki nazariyatına dair eseri.

Türk mûsiki nazariyatçısı Abdülkādir-i Merâgī’nin Farsça kaleme aldığı mûsikiyle ilgili altı eserinden biridir. Merâgī’nin gittikçe olgunlaşarak birbirini tamamlayan bu eserleri arasında Câmiʿu’l-elḥân ve Maḳāṣıdü’l-elḥân en meşhurları olup Maḳāṣıdü’l-elḥân diğerlerinin özeti niteliğindedir. Müellif eserini 1418 yılında Timurlu Devleti’nin başşehri Herat’ta yazmış,

aynı yıl Sultan Şâhruh Mirza ve oğlu Gıyâseddin Baysungur Mirza'ya, 1423'te (veya 1421) Osmanlı Hükümdarı II. Murad'a ithaf etmiştir. Kitabın Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin oğlunun eğitimi için yazıldığı söylenmektedir.

Eser bir mukaddime ile on iki bölüm (bab) ve bir hâtimeden meydana gelmektedir. Hz. Muhammed'in güzel ses üzerine söylediği rivayet edilen hadislerinin yer aldığı mukaddime bölümünü mûsiki, savt ve nağmenin tarifleriyle cem', savt ve iki ses arasındaki tizlik ve pestlik farkının (buud) nitelikleri; mûsiki ilminin ilk ortaya çıkışı, tizlik ve pestliğin sebeplerinin incelendiği birinci bölüm takip eder. İkinci bölümde, telli müzik aletlerinin kol kısmında seslerin çıkarılması için parmakla basılan belli noktaların (destan) taksimi; buudların oranları, birbiriyle birleştirilmesi ve birbirinden ayrılması, sayıları, tasnifi; sesler arasındaki uyumsuzluğun sebepleri, üçüncü bölümde dörtlü ve beşli buudların çeşitleri ve bunların birbiriyle birleştirilmesi yoluyla devirlerin elde edilme konuları işlenir. Dördüncü bölümde meşhur devirler (on iki makam) ve bu devirlerin tabakalarının işaretleriyle telli çalgılarda akort biçimleri açıklanır. Altı âvâze ve onların telli sazlarda elde edilmesi, bu konuda Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin Safiyyüddin el-Urmevî'ye itirazları ve bu görüşlere Abdülkādir-i Merâgī'nin cevapları, yirmi dört şube ve bu şubelerin telli saz perdelerinden elde edilme usulleri, buudların birbirine benzerliği; makam, âvâze ve şubelerin birbiriyle ilgilerinin izah edildiği beş, altı ve yedinci bölümlerden sonra sekiz ve dokuzuncu bölümlerde tarîka yapma yolları ve teller üzerinde tercîler, iki oktav içerisinde dörtlü tabakalar, îkā' devirleri, altı parmağın eski kullanış yolları ve tasnife başlangıç kaideleri ele alınır. Nağmelerin etkisi, amel formunun başlangıcı ve

tasnif yapma yollarının ele alındığı onuncu bölümü, tellerde tercîât nakreleri sayılarını tesbit etme yolları ve alışılmamış akortlar gibi konuların anlatıldığı on birinci bölüm takip eder. On ikinci bölümde hânendelik eğitimi, birleşik ve ayrı terkipler, şedler ve mûsikide cem' konuları üzerinde durulur. Hâtimede ise mûsiki aletlerinin isimleri ve sınıflandırılması, mûsiki öğrenmeye yeni başlayanların uyması gereken meclis âdâbı konuları anlatıldıktan sonra eser bestekârlık üzerine kaleme alınmış şiirlerle sona erer.

Maḳāṣıdü'l-elḥân'ın onu Türkiye dışındaki kütüphanelerde (bu nüshalar

için bk. Münzevî, V, 3907-3908; Shiloah, s. 173; Bardakçı, s. 143), ikisi de Türkiye kütüphanelerinde (Nuruosmaniye Ktp., nr. 3656; TSMK, Revan Köşkü, nr. 1726) olmak üzere on iki nüshası tesbit edilmiştir. Eser, Meşhed'deki Kütüphâne-i Rızâvî'de bulunan nüshalardan biri (nr. 539) esas alınarak geniş açıklamalarla birlikte Takī Bîniş tarafından iki defa yayımlanmıştır (Tahran 1344 hş./1966, 1977).

BİBLİYOGRAFYA

Ethé, Catalogue, I, 1060-1064; M. Ali Terbiyet, Dânişmendân-ı Âẕerbâycân, Tahran 1314 hş., s. 261; B. R. D'erlanger, La musique arabe, Paris 1939, IV, 513; Abbas el-Azzâvî, el-Mûsîḳa'l-ʿArabiyye fî ʿahdi'l-Moġol ve't-Türkmân, Bağdad 1951, s. 59-60; Safâ, Edebiyyât, IV, 108; Münzevî, Fihrist, V, 3907-3908; A. Shiloah, The Theory of Music in Arabic Writings, München 1979, s. 172-174; M. Kemal Özergin, "Hâce Abdülkâdir Marâgî'nin Manzum Bir Arzıhâli", Kemal Çığ'a Armağan, İstanbul 1984, s. 133, 139; Murat Bardakçı, Maragalı Abdülkadir, İstanbul 1986, s. 142-144; M. Takī Dânişpejûh, "Mûsiḳīnâmehâ", Hüner u Merdüm, sy. 152, Tahran 1354 hş., s. 69; sy. 156 (1354 hş.), s. 59; Ehad Arpad, "Abdülkadir Merâgî", Küçük Türk-İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1974, I, 26; Öztuna, BTMA, I, 19.

Nuri Özcan MAKĀSIDÜ'l-FELÂSİFE

(مقاصد الفلاسفة)

Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) Tehâfütü'l-felâsife adlı kitabına mukaddime olarak yazdığı felsefeye dair eseri

(bk. GAZZÂLÎ). el-MAKĀSIDÜ'l-HASENE

(المقاصد الحسنة)

Şemseddin es-Sehâvî'nin (ö. 902/1497) halk arasında meşhur olan hadislere dair eseri.

Tam adı el-Maḳāṣıdü’l-ḥasene fî beyâni kes̱îrin mine’l-eḥâdîs̱i’l-müştehire (dâʾire, câriye) ʿale’l-elsine’dir. Sahih, zayıf, hatta mevzû olmakla beraber halk arasında yayılan hadislerin bir araya getirilerek değerlendirildiği en önemli kaynaklardan biri olup müellif eserini bazı âlimlerin isteği üzerine kaleme aldığını söylemektedir. Hadislerin alfabetik olarak düzenlendiği kitabın sonunda ayrıca on yedi başlık altında hadisler konularına göre topluca zikredilmiştir. Son hadis 1356 numarayı taşımakla birlikte bunlardan 191’i atıflardan ibarettir, on dört haber üzerinde ise herhangi bir değerlendirme yapılmamıştır. Her rivayet “hadis” kelimesiyle başlamaktadır. Rivayetin baş tarafından kısa bir bölüm alınarak kaynakları zikredilmiş, hadis ve râvileri hakkında müellifin veya diğer âlimlerin yaptığı değerlendirmelere yer verilmiştir. Bir hadisin senedindeki yanlış bilgiler veya hadisler değerlendirilirken yapılan hatalar tashih edilmiş, eğer bir rivayet şöhret bulduğu şekliyle değil de farklı bir metinle kaynaklarda yer almışsa bu durum belirtilmiştir. Hadislerin farklı rivayetleri zikredilerek bunların en sağlamı tercih edilmiş, bazı kaynaklarda senedsiz nakledilen rivayetler belirtilmiş, bir rivayetin tariklerini toplayan müstakil çalışmalar varsa bunların adları verilmiştir. Metin tenkidi yapılan rivayetin anlamı Kur’an âyetlerine veya mâna ve muhteva yönünden sağlam bir hadise uygunsa buna işaret edilmiş, incelenen haber hadis olmamakla beraber anlamı doğru ise bu durum belirtilmiş, asılsız rivayetler reddedilmiştir (örnekler için bk. hadis, nr. 203, 280, 536, 645). Müellif gerektiğinde hadislerin doğru anlaşılması için kelimeleri açıklamış ve çeşitli yorumlar yapmış (nr. 102, 1347), bu maksatla âyetlerden, hadislerden, sahâbe kavlinden, âlimlerin ve sûfîlerin sözlerinden, şiirlerden, hatta hikâyelerden faydalanmış, bazan hadislerin sebeb-i vürûdunu da zikretmiştir.

el-Maḳāṣıdü’l-ḥasene’de 500 kadar kaynağa gönderme yapılmış, bunlardan en çok Taberânî’nin el-Muʿcemü’l-evsaṭ ve el-Muʿcemü’l-kebîr’i ile Ebû Nuaym’in Ḥilyetü’l-evliyâʾ adlı eserine atıfta bulunulmuştur. Başta Taberânî, Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī ve Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî olmak üzere birçok hadis âliminden faydalanılmıştır. Sehâvî hadis ilmindeki geniş bilgisini eserinde büyük bir maharetle kullanmış, ancak geniş ölçüde nakillere dayanan bu çalışmada incelediği hadislerin büyük çoğunluğunda görüş zikretmemiştir. Ciddi bir emek mahsulü olan eserin çeşitli kütüphanelerde elli adet yazma nüshasının

bulunması (el-Fihrisü'ş-şâmil: el-Ḥadîs̱, III, 1551-1552; ayrıca bk. Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 266, Şehid Ali Paşa, nr. 576; Konya Yûsuf Ağa Ktp., nr. 6929) onun büyük ilgi gördüğünü ortaya koymaktadır.

Eser birçok âlim tarafından ihtisar edilmiştir. Bunlardan İbn Abdüsselâm el-Menûfî'nin ed-Dürretü'l-lâmiʿa fî beyâni kes̱îrin mine'l-eḥâdîs̱i'ş-şâʾiʿa ve İbnü'd-Deyba'ın bazı hadisler ilâvesiyle yaptığı Temyîzü'ṭ-ṭayyib mine'l-ḫabîs̱ mimmâ yedûru ʿalâ elsineti'n-nâs mine'l-ḥadîs̱ (Kahire 1324, 1347, 1353, 1382/1963; nşr. Muhammed Osman el-Huşt, Kahire 1405/1985; Beyrut 1403/1983, 1405/1985) adlı çalışmalarıyla Muhammed Abdülbâkī ez-Zürkānî'nin kitap üzerinde biri büyük, diğeri küçük (nşr. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ, Riyad 1401/1981, 1416/1995) iki muhtasarı anılabilir. Zürkānî'nin büyük muhtasarı hakkında bilgi yoktur. Kitabın, Kādılkudât Takıyyüddin tarafından Telḫîṣü'l-Maḳāṣıdi'l-ḥasene, ayrıca adları bilinmeyen iki müellif tarafından Tecrîdü'l-Maḳāṣıd ʿani'l-esânîd ve'ş-şevâhid ve Muḫtaṣar mine'l-Maḳāṣıdi'l-ḥasene fî taḫrîci eḥâdîs̱i'd-dâʾire ʿale'l-elsine adlarıyla yapılan üç muhtasarından da söz edilmiştir (el-Fihrisü'ş-şâmil, III, 1552). Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. İbrâhim el-Hâdî b. Vezîr, eser üzerinde Taḥrîrü'l-Maḳāṣıdi'l-ḥasene fî taḫrîci'l-eḥâdîs̱i'd-dâʾire ʿale'l-elsine adıyla bir çalışma yapmıştır (üç yazma nüshası için bk. a.g.e., I, 331). el-Maḳāṣıdü'l-ḥasene, halk arasında şöhret bulan hadislere dair çalışmalardan Semhûdî'nin el-Ġummâz ʿale'l-lümmâz, Aclûnî'nin Keşfü'l-ḫafâʾ

ve Muhammed el-Hût el-Beyrûtî'nin Esne'l-meṭâlib'inin temel kaynaklarındandır.

el-Maḳāṣıdü'l-ḥasene bir mecmua içinde Leknev'de (1303, Süyûtî'nin Ẕeylü'l-Leʾâli'l-maṣnûʿa ve et-Taʿaḳḳubât ʿale'l-mevżûʿât'ı ve Abdülvehhâb b. Mevlevî'nin Keşfü'l-aḥvâl fî naḳdi'r-ricâl'i ile birlikte), ayrıca Kahire'de (1375/1956, 1405) ve Beyrut'ta (nşr. Muhammed Osman el-Huşt, 1405/1985; nşr. Abdullah Muhammed Sıddîk, Kahire 1375/1956; Beyrut 1399, 1407/1987) yayımlanmıştır. Adil Yavuz, Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî ve el-Makasıdü'l-hasene adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1993, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Sehâvî, el-Maḳāṣıdü'l-ḥasene (nşr. Abdullah Muhammed Sıddîk), Beyrut 1987; İbnü'd-Deyba', Temyîzü'ṭ-ṭayyib mine'l-ḫabîs̱ fîmâ yedûru ʿalâ elsineti'n-nâs mine'l-ḥadîs̱, Beyrut 1403/1983, s. 9-10; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1779-1780; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VIII, 16; Muhammed b. Abdülbâkī ez-Zürkānî, Muḫtaṣarü'l-Maḳāṣıdi'l-ḥasene (nşr. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ), Riyad 1401/1981, neşredenin girişi, s. 29-31; Aclûnî, Keşfü'l-ḫafâʾ, I, 8; Muhammed el-Hût, Esne'l-meṭâlib fî eḥâdîs̱i muḫtelifeti'l-merâtib (nşr. Halîl el-Mîs), Beyrut 1403/1983, s. 5; Brockelmann, GAL Suppl., II, 32; M. Ebû Zehv, el-Ḥadîs̱ ve'l-muḥaddis̱ûn, Kahire 1378/1958, s. 450; Ali Rıza Karabulut, Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi'ndeki Yazmalar Kataloğu, Kayseri 1982, s. 425; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 395; el-Fihrisü'ş-şâmil: el-Ḥadîs̱ (nşr. el-Mecmau'l-melekî), Amman 1991-92, I, 331; III, 1551-1552; Muhyiddin Atıyye v.dğr., Delîlü müʾellefâti'l-ḥadîs̱, Beyrut 1997, II, 622; Meşhûr Hasan Selmân, Müʾellefâtü's-Seḫâvî, Beyrut 1998, s. 150-154.

Adil Yavuz MAKĀSIDÜ'ş-ŞERÎA

(مقاصد الشريعة)

Genelde dinin, özelde ibadetler ve hukuk alanındaki dinî hükümlerin gayeleri anlamında bir tabir.

Sözlükte “bir şeyi hedeflemek, ona yönelmek” anlamındaki kasd kökünden türeyen ve “niyet, amaç” gibi mânalarda kullanılan maksıd kelimesinin çoğulu olan makāsıd İslâmî literatürde geniş anlamıyla “din”, daha dar anlamıyla “dinî bildirime dayalı amelî hükümler” mânasındaki şerîat kelimesiyle birlikte kullanıldığında “dinin gayeleri” ya da “naslarda yer alan amelî hükümlerin gayeleri” anlamına gelmektedir. Bu kavramın daha çok İslâm hukukçularınca ele alınması ikinci mânanın öne çıkmasına sebep olmuş, hatta zamanla fıkhî hükümlerin gayelerini, yani gerek naslarda açıkça belirtilmiş gerekse ictihad yoluyla ulaşılmış dinî-hukukî düzenlemelere hâkim olan amaç unsurunu ifade eden bir tabir haline gelmiştir. Fıkıh literatürünü oluşturan değişik eser türlerinde ve özellikle

usul eserlerinde “makāsıdü’ş-şerîa, makāsıdü’ş-şâri‘, makāsıdü’t-teşrî‘, el-makāsıdü’ş-şer‘iyye” gibi tamlamalarla ifade edilen makāsıd düşüncesinin çağdaş bazı çalışmalarda “ehdâfü’ş-şerîa, rûhu’ş-şerîa” gibi tabirlerle de ele alındığı görülmektedir.

Klasik dönem İslâm âlimleri makāsıdın önemine vurgu yapan ifadeler kullanmış ve şâriin gayelerinin neler olduğu hususunu açıklığa kavuşturmaya çalışmış olmakla beraber bunun için bir tanım yapma ihtiyacı duymamışlardır. Bilindiği kadarıyla bu konuda ilk tanıma Muhammed Tâhir İbn Âşûr’un (ö. 1973) eserinde rastlanmaktadır. Ancak İbn Âşûr bu kavram için toplu bir tanım vermemiş, makāsıdı genel ve özel olmak üzere ikiye ayırıp her birini tanımlamıştır. Ona göre genel makāsıd, şâriin şer‘î hükümlerin sadece bir kısmında değil bütününde veya büyük çoğunluğunda göz önüne aldığı mâna ve hikmetlerdir. Özel makāsıd ise şâriin insanların özel hukukî tasarruflarında (her bir hukukî fiille ilgili düzenlemede) onların yararlı amaçlarını gerçekleştirmek veya genel menfaatlerini korumak için hedeflediği niteliklerdir (Maḳāṣıdü’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, s. 51, 146; açıklaması için aş. bk.). Makāsıdın terim anlamı için İbn Âşûr sonrasında kaleme alınan çalışmalarda birçok tanım verilmişse de bunları “İslâm’ın getirdiği hükümlerin gayeleri” şeklinde özetlemek mümkündür. Klasik literatürde makāsıd kavramıyla yakından ilişkisi olan birçok terim bulunmaktadır. Meselâ “hikmet (hikmeti teşrî‘), illet, sebep, mâna, münâsip vasıf” gibi terimlerin özellikle bir kısım tanımları bazan doğrudan makāsıd anlamında kullanılsa da yaygın biçimde makāsıd terimi bütün hükümleri kapsayan genel amaçlar, diğer terimler ise belirli hükümlerin özel amaçlarıyla ilgili olarak kullanılmaktadır.

Fikrî Temelleri. Kur’ân-ı Kerîm’in birçok âyetinde evrende bir nizamın bulunduğu, hiçbir şeyin boşuna yaratılmayıp bir amaca dayandığı, kâinattaki varlık ve oluşların insanın hizmetine verildiği, bu durumun evrendeki bütün varlıklar içinde özellikle insanı gāiyyet planında merkezî bir konuma getirdiği belirtilir. İslâm âlimleri bu âyetlerden, buralarda yalnızca kozmolojik bir hakikatin vurgulanmasının değil kâinatta belirli bir mevkiye yerleştirilmiş olan insanda ahlâkî şuuru uyandırmanın amaçlandığı sonucuna ulaşmış olmakla beraber (bk. GĀİYYET), kullara yönelik ilâhî emirlerin gāî ciheti bazı kelâm problemleriyle karma biçimde ele alındığından ibadetler ve hukuk alanındaki dinî bildirimlerin amaçları

konusunda farklı eğilimler ortaya çıkmıştır. Allah'ın kulları için iyi olanı yapmak ve faydalı olanı emretmek zorunluluğunun bulunup bulunmadığı (vücûbü'l-aslah) ve dinî sorumluluk bağlamında insan fiillerinin iyilik ve kötülüğünün akılla bilinip bilinemeyeceği (hüsün-kubuh) meselesinde ortaya çıkan eğilimler, makāsıd düşüncesinin temelinde yer alan ta'lîl konusuyla ilgili görüşler için de yönlendirici bir etkiye sahip olmuştur. Özetle, Mu'tezile ve Mâtürîdiyye ekollerinin yaklaşımı Allah'ın fiillerinin, dolayısıyla hükümlerinin bir gayeye yönelik (muallel) olduğunu söylemeyi mümkün kılarken Eş'ariyye'ye mensup İslâm âlimlerinin bunun teorik olarak ifade edilmesini bazı kelâmî mülâhazalarla sakıncalı bulduğu görülür (bk. HÜSÜN ve KUBUH; İLLET; TA'LÎL). Kelâm sahasındaki bu görüş ayrılığına rağmen temelde hükümlerin amaçlarını ortaya çıkarmaya yarayan ta'lîl işlemi fıkhî düşüncenin vazgeçilmez bir öğesi olduğundan fıkıh usulünde ahkâmın ta'lîl edileceği ilkesi -Zâhirîler gibi ta'lîl fikrine bütünüyle karşı çıkanlar hariç- âlimlerce genel kabul görmüş ve karşılaşılan yeni fıkhî meselelerin çözümünde ta'lîl yöntemi uygulanagelmiştir. Nitekim günümüze ulaşmış ilk usul eseri olan İmam Şâfiî'nin er-Risâle'sinden itibaren yazılan usul kitaplarının büyük çoğunluğunda ta'lîl düşüncesinin açık bir göstergesi olan kıyas bir hüküm çıkarma metodu olarak yerini almış, kıyas dışındaki ictihad türlerinde de her dönemde ta'lîle başvurulmuştur.

Makāsıd fikrinin temellerinden biri de "insanın yaratılışıyla birlikte sahip olduğu özellikleri" anlamında kullanılan "fıtrat" ile makāsıd arasındaki ilişkidir. Bu hususa büyük önem veren İzzeddin İbn Abdüsselâm'a göre Allah, insanların fıtratına genel olarak faydayı belirlemeye yarayan bilgileri yerleştirmiştir. Meselâ çok faydanın az faydaya veya az zararın çok zarara tercih edilmesi gerektiği insanların fıtratına yerleştirilen bir kuraldır. Bu sebeple zaruri faydalar konusunda filozofların görüşleriyle şer'î hükümler aynı noktada buluşmaktadır

(Ḳavâʿidü'l-aḥkâm, II, 60). Fıtrat-makāsıd ilişkisine dikkat çeken İbn Âşûr ise fıtratın Allah'ın yarattıklarında gözettiği düzen olduğuna işaret ederek bu açıdan İslâm hukukunun genel amacının insan fıtratını koruma ve bozulan yanlarını düzeltme olduğunu vurgulamıştır (Maḳāṣıdü'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, s. 56-59). İslâm'ın fıtrat dini oluşu, bu dinin insanın yaratılıştan gelen özellikleriyle uyum içinde bulunması anlamını taşır. Dolayısıyla

İslâm'ın getirdiği hükümler, insanî bir medeniyetin oluşturulması için gereken ihtiyaçları karşılamak durumunda olduğundan İslâm'ın insan fıtratına ters düşen herhangi bir hüküm içermesi düşünülemez (Allâl el-Fâsî, s. 66-67).

Terimleşmesi ve Literatürde Yerini Alması. Sahâbe döneminden itibaren İslâm âlimlerinin ictihadlarında hükümlerin gerekçeleri ve hedeflerine önem veren bir tavır ortaya koymaları, gerek usul gerekse fürû alanındaki teorik fıkıh incelemelerinde bir yandan her bir hükmün amacı, öte yandan genel olarak şeriatın amaçları üzerinde durulması ve bu konuda bir terimleşme sürecinin başlaması sonucunu beraberinde getirmiştir. Ancak fıkıh usulü eserlerinin özellikle kıyas bölümlerinde her bir hükmün gerekçesi ve amacının belirlenmesi ve bunun sonuçları konusu ayrıntılı biçimde incelenmiş ve zengin bir terminoloji meydana getirilmiş olmakla beraber (bk. İLLET; KIYAS) genel olarak dinî-hukukî düzenlemelerin amaçları konusu bu eserlerde belirli bir yer tutmamıştır. Kıyas bahislerinin yanı sıra maslahat fikrine dayalı çıkarımların, özellikle istidlâl, istislâh ve istihsan kavramlarının ele alındığı bölümler bu konudaki incelemelerin en fazla yoğunlaştığı yerler olmuştur. Makāsıd düşüncesinin terimleşme sürecinde öncü bir konuma sahip olan İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî maksûd, maksıd, makāsıd ve garaz kelimelerini "şer'î hükümlerin gayeleri" anlamında eserlerinin birçok yerinde kullanarak konunun önemini vurgulamış ve hükümlerin belirli amaçlar için konduğunu kavramayanları bu hususta basiretsiz davranmakla itham etmiştir (el-Burhân, I, 295; II, 913, 925, 961; el-Ġıyâsî, s. 72, 90, 181,183).

Cüveynî'nin öğrencisi Gazzâlî'nin de makāsıd konusundaki görüşlerini hocasının verdiği örnekleri kullanarak açıkladığı ve onun yaptığı ayırımlardan etkilendiği görülür (el-Müstaṣfâ, II, 489 vd.; Şifâʾü'l-ġalîl, s. 162 vd., 211 vd.). Ancak Gazzâlî'nin konuyu daha açık ve geniş bir şekilde işleyerek makāsıd anlayışına getirdiği yenilikler inkâr edilemez. Gazzâlî ile birlikte yeni bir aşama kaydeden makāsıd düşüncesi İzzeddin İbn Abdüsselâm'ın Ḳavâʿidü'l-aḥkâm fî meṣâliḥi'l-enâm'ı, Şehâbeddin el-Karâfî'nin el-Furûḳ'u gibi eserlerde daha geniş biçimde ele alınmış, nihayet Şâtıbî'nin bu alanın en seçkin kitabı sayılan el-Muvâfaḳāt'ında müstakil bir teoriye kavuşturulmaya çalışılmıştır.

el-Muvâfaḳāt'ı yazmadaki birinci amacının gaye meselesini işlemek olduğunu belirten Şâtıbî, klasik fıkıh usulü eserlerinde ele alınan konulara makāsıd bahsini ilâve ederek onu usul ilmiyle mezcetmiştir. Kitabının beş ana bölümünden hacmi en uzun olan ikinci bölümünü makāsıda ayırmış, diğer bölümlerde yeri geldikçe bu konuya temas etmiş ve bu yaklaşımıyla dinî-hukukî hükümlerin ele alınış biçiminde yeni bir çığır açmıştır. Onun makāsıd bahsini ele almasındaki temel hedeflerinden biri şer'î hükümlerde kesinliği sağlayacak bir delile ulaşma gayretidir. Aradığı bu kesinliği tümevarım (istikrâ) yönteminde ve bu yöntemle ulaştığı şer'î gayelerde bulan Şâtıbî, fıkıh usulü ilmine getirdiği bu yeniliğin bid'at olarak nitelendirilmesinden çekinerek eserinde izlemiş olduğu yöntemin Kur'an ve Sünnet'e, Selef'in ve daha sonraki İslâm âlimlerinin anlayışına uygun olduğunu, hatta kendisinin bu yolla Mâlikî ve Hanefî usulünü uzlaştırdığını belirtmiştir (el-Muvâfaḳāt, I, 8-17 vd.).

Şâtıbî'den sonra usul eserlerinde makāsıd konusunda önemli bir gelişme kaydedilmemiş, klasik görüşlerin tekrarıyla yetinilmiştir. Modernleşme sonrası İslâm dünyasının karşı karşıya bulunduğu problemlerin aşılması yolunda atılacak önemli bir adım olarak İslâm hukukunun ihyası ve tecdidi meselesi gündeme geldiğinde makāsıd bahsi tekrar ele alınmış, Şâtıbî'nin el-Muvâfaḳāt'ı yayımlanmış ve eser ilim adamlarının çalışmalarına ışık tutmaya başlamıştır. Tunus müftüsü ve Zeytûniyye Üniversitesi Rektörü Muhammed Tâhir İbn Âşûr, Şâtıbî'nin yolunu izleyerek Maḳāṣıdü'ş-şerî῾ati'l-İslâmiyye adıyla bu konudaki ilk müstakil eser olma özelliğini taşıyan kitabını kaleme almıştır. İbn Âşûr eserinde, özellikle Şâtıbî ile başlayan makāsıd teorisini geliştirme çabalarını bir adım daha ileriye götürerek makāsıdın fıkıh usulünden bağımsız bir ilim dalı haline getirilmesi gerektiğini savunmuştur.

Temel Kavram ve Meseleler. Makāsıd konusuna temas edilen eserlerde İslâm'ın getirdiği hükümlerin nihaî gayesinin insanların maslahatlarını gerçekleştirmek, yani yararlı sonuçların elde edilmesini ve zararlı olanların giderilmesini sağlamak olduğu ve bu noktada İslâm âlimleri arasında görüş birliğinin bulunduğu ifade edilir. Bu husustaki bütün delillerin tümevarım yoluyla incelenmesi sonucunda kesin olarak şer'î hükümlerin belirli faydaların gerçekleştirilmesini hedeflediği tezine ulaşılır (Şâtıbî, II, 79-82). Nitekim, "Allah bozgunculuğu sevmez" (el-Bakara 2/205); "Birbirinizin

mallarını haksız yollarla yemeyin” (en-Nisâ 4/29); “Allah sizin için kolaylık diler, zorluk dilemez” (el-Bakara 2/185); “Allah adaleti, iyiliği ve akrabaya yardım etmeyi emreder” (en-Nahl 16/90) gibi âyetler ve “Din kolaylıktır” (Buhârî, “Îmân”, 29); “Zarar vermek ve zararla karşılık vermek yoktur” (İbn Mâce, “Aḥkâm”, 17) gibi hadislerde dinî bildirime dayalı hükümlerin ana gayesinin insanların faydasını gözetmek ve onlardan zararı savmak olduğu belirtilmektedir. Bu bağlamda maslahat, insanla ilgili dünyevî ve uhrevî bütün faydalı sonuçları ifade eden bir kavram olarak kullanılır. Bu açıdan makāsıd ile mesâlih arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktadır. Hatta makāsıd mesâlihi kuşattığı için her iki kavram birbirinin yerine kullanılmıştır. İslâm âlimlerince zikredilen diğer genel hukukî gayeler ise maslahat kavramı kapsamında sayılmakta ve onun gerçekleşmesine vasıta olarak görülmektedir (bk. MASLAHAT).

Gazzâlî, şer‘î-amelî hükümlerde söz konusu olan maslahatın, mutlak anlamda bir faydanın sağlanması veya bir zararın önlenmesinin ötesinde hukukun konmasındaki temel gayenin (maksûdü’ş-şer‘) korunması olduğunu vurgularken (el-Müstaṣfâ, II, 481-482) Şâtıbî, hükümlerde maslahatın tesbitinin sadece dünyevî faydaların teminine yönelen nefsî isteklere göre değil dünya hayatının âhiret hayatı için yaşandığı gerçeği göz önünde bulundurularak yapılması gerektiğini söyler ve şer‘î hükümlerin insanları nefsî isteklerinden uzaklaştırarak Allah’a kul olmalarını sağlamak için konulmuş olduğunu ifade eder (el-Muvafaḳāt, II, 63-65).

İslâm teşrîinin ana gayeleri, korunması hedeflenen yararların önem derecesi açısından üç kademeli bir tasnife tâbi tutulmuştur. Temelini Cüveynî’nin attığı bu taksim talebesi Gazzâlî tarafından

“zarûriyyât, hâciyât, tahsîniyyât” şeklinde adlandırılarak literatürdeki yerini almıştır. Zarûriyyât, en üst düzeydeki yararları, yani toplumun varlığı ve dirlik düzenliği için vazgeçilmez temel hak ve değerleri ifade eder. Bunlar genel makāsıd kısmına dahil olan hayat (can), nesil (nesep, ırz), akıl, mal ve dinin korunması şeklinde özetlenir ve literatürde “zarûriyyât-ı hamse, makāsıd-ı hamse, külliyyât-ı hams” gibi adlarla anılır. Bazı âlimler tarafından zarûriyyâtın bu beş temel esasla sınırlı olduğu ifade edilmiş (Seyfeddin el-Âmidî, IV, 394), ancak diğer bazıları adalet (İbn Rüşd, II, 475-476; İzzeddin İbn Abdüsselâm, I, 156), Allah’a kulluk (İzzeddin İbn

Abdüsselâm, I, 135; Şâtıbî, II, 289), erdemli bir toplum oluşturma (İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Ġıyâs̱î, s. 181; İbn Rüşd, II, 475), eşitlik (M. Tâhir İbn Âşûr, s. 126), yeryüzünün imarı (Allâl el-Fâsî, s. 41), hürriyet (M. Tâhir İbn Âşûr, s. 130), sosyal düzenin ve güvenliğin sağlanması (Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, I, 130-131; M. Tâhir İbn Âşûr, s. 139) gibi özellikle yaşadıkları zamanların yükselen değerlerini göz önünde bulundurarak yeni amaçlar belirlemişse de zikredilen bu gayelerin esas itibariyle beş temel esasın korunması kapsamına dahil olabileceği görülmektedir. Hâciyât, zaruret derecesinde olmamakla birlikte ferdî ve içtimaî hayatın düzenli biçimde yürümesini sağlayan, karşılanmaması zorluk, huzursuzluk ve sıkıntıya sebebiyet veren faydalardır. Satım, kira vb. akidlerin meşrû kılınması, bu tür faydaların sağlanması için konmuş hükümlerin örneklerini oluşturur. Tahsîniyyât da ahlâkî erdemlerin geliştirilmesi, görgü kurallarına uyulması vb. yollarla sağlanan, zaruret ve ihtiyaç derecesine ulaşmamakla birlikte hayatı kolaylaştıran ve güzelleştiren faydaları ifade eder. Temizlikle ilgili hükümler, yeme içme âdâbı, zararlı ve dinen necis nesnelerin satım sözleşmesine konu edilmesinin yasaklanması, bu tür faydanın sağlanması amacını taşıyan hükümlere örnek gösterilir. Ayrıca Gazzâlî, her kısma ait tamamlayıcı nitelikte faydalar bulunduğuna da işaret etmiştir (el-Müstaṣfâ, II, 481; Şifâʾü'l-ġalîl, s. 161-162, 208).

Taʿlîlin önemli bir türü olan hikmetle taʿlîl meselesi de gayeyi esas alan ictihadın ve makāsıd teorisinin önemli konularından birini oluşturur. Maslahat ve makāsıd anlamlarını içeren hikmetle taʿlîl, özellikle hikmetin belirlenmesindeki sübjektifliğin hukukî istikrarı zedeleyeceği endişesiyle usulcülerin çoğunluğu tarafından câiz görülmemişse de Gazzâlî ve Âmidî gibi usulcüler, sınırları belli ve açık bir vasıf olması durumunda hikmetle taʿlîlin kabul edilebileceğini savunmuşlardır (Şifâʾü'l-ġalîl, s. 615 vd.; el-İḥkâm, III, 186). Usulcülerin bu farklı yaklaşımına rağmen uygulamada İslâm hukukçuları, naslar ve makāsıdı beraberce değerlendirerek istislâh ya da istihsan gibi adlar altında aslında hikmetle taʿlîl esasına dayanan birçok ictihad örneği ortaya koymuşlardır. Diğer taraftan kıyasın temel unsuru olan illeti belirleme yollarının en önemlisi olan münasebet, hüküm ve illet arasındaki uygunluğun araştırılmasını ifade eder. Dolayısıyla illetin hükmün hikmetini, yani bu hükmün konmasında gözetilen amacı ve sağlamak istediği yararı gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceğinin araştırılması da makāsıd düşüncesi açısından büyük önem taşımaktadır.

Makāsıdın ayrı bir bilim dalı sayılacak derecede önem kazanması genel makāsıd anlamının öne çıkmasıyla olmuştur. Zira belirli hükümlerle ilgili özel amaçları ifade etmek için illet veya hikmet gibi terimler yeterli olmaktaysa da geniş anlamıyla makāsıdı başka bir terim ifade edememektedir. Bundan dolayı özellikle çağdaş İslâm hukuku literatüründe makāsıdü'ş-şerîa tabiriyle daha çok hukukun genel amaçları kastedilmektedir. İbn Âşûr'un, "şer'î hükümlerin sadece bir kısmında değil bütününde veya büyük çoğunluğunda göz önüne alınan mâna ve hikmetler" şeklinde tanıttığı bu tür amaçların temel karakteristiği ve belli başlıları hakkında gerek bu müellifin gerekse başka çağdaş müelliflerin eserlerinde geniş açıklamalar vardır. Yukarıda belirtilen anlamıyla maslahat fikrinde birleşen bu amaçlar Allah'a kulluğun, adaletin ve toplumsal düzenin sağlanması, eşitlik ve hürriyet, erdemli bir toplum oluşturma, yeryüzünün imarı, itidal ve kolaylık, uygulanabilirlik gibi başlıklar altında incelenir.

Bununla birlikte genel amaçların tesbiti kadar özel amaçların tesbiti de büyük önem taşımaktadır. Hukukun belli bir dalıyla veya her bir hukukî müesseseyle ilgili olarak gerçekleşmesi istenen bu gayelere rehin akdinde teminatın sağlanması, nikâh akdinde aile düzeninin tesisi, boşanmanın meşrû kılınmasında sürekli zararın önlenmesi örnek verilebilir (M. Tâhir İbn Âşûr, s. 146). Hukukun değişik alanlarıyla ilgili özel amaçların bağımsız olarak tesbit edilmesi, bir taraftan genel amaçların tesbitini kolaylaştırırken diğer taraftan belirli alanlarda yapılacak olan cüz'î ictihad faaliyetlerinin sağlıklı ve doğru bir şekilde yapılmasını temin edecektir. Alâeddin Muhammed b. Abdurrahman el-Buhârî'nin, Şâtıbî'nin bir usul konusu olarak ele aldığı makāsıd ilkesini dinî hükümlerin tek tek amaçlarını açıklamak suretiyle meseleler üzerinde uyguladığı Meḥâsinü'l-İslâm ve şerâʾiʿu'l-İslâm adlı eseri bu alanda oldukça önemlidir. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî de Ḥüccetullāhi'l-bâliġa'yı kendi ifadesine göre şer'î hükümlerin hikmetlerini ortaya koymak amacıyla kaleme almıştır. "İlmü esrâri'd-dîn" adını verdiği bu ilim ona göre, dinin doğru anlaşılması ve uygulanması için hikmetlerin bilinmesi şart olduğundan şer'î ilimlerin en üstünüdür (Ḥüccetullāhi'l-bâliġa, I, 3).

Makāsıdı belirleyebilmek için Cüveynî, Gazzâlî ve İbn Abdüsselâm'ın tümevarım yöntemine atıfta bulundukları görülmekle beraber bu konuyu

özel olarak inceleyen ilk müellifin Şâtıbî olduğu söylenebilir. Özellikle Şâtıbî ve İbn Âşûr'un açıklamalarından hareketle makāsıdı belirlemek için önerilen başlıca yöntemleri şöylece ifade etmek mümkündür: Açık, kati veya katiye yakın nasların delâletlerini esas almak, bir amacı açıkça belirten nasları tesbit etmek, illetlerin ve diğer delillerin birleştiği ortak noktaları tümevarım yoluyla belirlemek, tâli gayeleri aslî gayelere tâbi kılmak, şâriin hüküm koymadığı durumları dikkatle inceleyip bundaki amacı tesbit etmeye çalışmak.

Önemi ve İşlevi. İslâm dini ve hukukunun ana kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'in doğru biçimde anlaşılarak yorumlanmasında, bu kaynaklardan hüküm çıkarılmasında ve çelişkili gibi görünen deliller arasında yapılacak tercih işleminde olduğu gibi, hakkında nas bulunmayan konulardaki hukukî boşluğu doldurmaya yönelik istislâh ve istihsan benzeri ictihad faaliyetlerinde de naslarda gözetilen amaçların dikkate alınmasının gerekliliği, bütün bu ictihad faaliyetleri için hayatî önemi haiz olan makāsıdü'ş-şerîanın İslâm kültür ve hukukunun en önemli kavramları içinde yer alması sonucunu doğurmuştur. Cüveynî ve Gazzâlî gibi usulcüler tarafından ictihadın şartları arasında sayılan, şâriin gayelerinin tam olarak anlaşılması, Şâtıbî tarafından önemi daha da vurgulanarak ictihad faaliyetinin vazgeçilmez şartı sayılmıştır. Şâtıbî'ye göre fıkıh âlimlerinin düştükleri hatalar,

daha çok ictihad ettikleri konuda şâriin gayelerini gözden kaçırmaları neticesinde meydana gelmektedir. Bu sebeple şâriin hükümleri vazetmedeki gayeleri bilinmeden fıkıh bir bütün olarak kavranamaz ve bu durumda cüz'î deliller parçacı bir yaklaşımla temel esaslara ters düşecek biçimde yorumlanabilir. Nitekim geçmişte bu yaklaşımın nasların yanlış yorumlanmasına sebep olduğu ve Hâricîlik, Zâhirîlik gibi aşırı akımların doğmasına yol açtığı görülmüştür (el-Muvâfaḳāt, V, 43, 135, 142).

Makāsıdü'ş-şerîa temel alınarak yapılan sayısız ictihad örneklerine bütün mezheplere ait fürû kitaplarında rastlanıldığı gibi, şer'î hükümlerin ilgili delillerden çıkarılması yöntemlerini belirleyen kurallar bütünü mahiyetindeki fıkıh usûlünün hemen bütün konularında da makāsıd düşüncesinin tesirleri görülmektedir. Meselâ mütevâtir olmayan nasların, başka bir deyişle haber-i vâhid derecesinde olan hadislerin kabulü

konusunda Hz. Ömer ve Âişe gibi bazı sahâbîler makāsıdı bir kriter olarak kullanmışlar, İmam Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik de bazı hadisleri genel kurallara ters düştükleri gerekçesiyle hüccet olarak kabul etmemişlerdir.

İslâm hukukçularına göre hukukun nihaî gayesini teşkil eden maslahat düşüncesini temel alan bir ictihad metodu olan istislâh özellikle uygulamada genel kabul görmüştür. Yine genel kuraldan istisna niteliğindeki istihsanda istisnanın temel gerekçelerinden biri maslahat düşüncesi olduğu gibi, özellikle muâmelât konularında ve akidlerin tefsirinde önemli bir rol oynayan örfün bir delil olarak kabul edilmesinin ve “Zorluk kolaylığı getirir”; “Zarar giderilir”; “Eşyada aslolan ibâhadır”; “Faydaların mubah, zararların haram olması asıldır” gibi genel fıkıh kurallarının temelinde insanların yararlarının gözetilmesi amacı bulunmaktadır.

Makāsıdın dikkate alınması ilkesi sahâbe, tâbiîn ve onları izleyen dönemlerdeki ictihad faaliyetlerinin temelini oluşturmuş ve İslâm hukuk doktrinlerince de genel kabul görmüş olmakla beraber İslâm hukukçularının çoğunluğu tarafından, nasların lafzî mânalarının iptaline sebep olacağı korkusu ve hükümlerin gayelerinin belirlenmesinin taşıdığı izâfîliğin yol açacağı belirsizliğin hukukî istikrarsızlık ve kargaşa doğuracağı endişesiyle, meseleye ilişkin özel deliller (özellikle naslar) dikkate alınmaksızın doğrudan şâriin amaçlarına göre hüküm verilmesi câiz görülmemiştir. Makāsıd fikrinin en hararetli savunucularından Şâtıbî’ye göre de bütün delillere bakılarak dinin, hayatın, neslin, malın ve aklın korunmasının kesinlikle gerekli olduğu tesbit edilse bile hükmü bilinmeyen konuların sadece bu esaslara göre değerlendirilmesi yeterli olmaz, yine de tafsilî delillere bakmak icap eder. Aksi takdirde nasların lafzî mânalarının tamamen ortadan kaldırılmasına yol açılmış olur. Akıl, sözü edilen zaruri faydaların korunmasının hangi yönlerden olacağını tam anlamıyla doğru bir biçimde tesbit edemez; ettiği takdirde de bu tesbit belirli konularla ve belirli zaman ve mekân koşullarıyla sınırlı kalacaktır. Halbuki şâri‘ zaruri, hâcî ve tahsînî faydaların ayrıntılarında, nas bulunmadan aklın tek başına idrak edemeyeceği faydalar tesbit etmiştir (el-Muvâfaḳāt, III, 176-180). Makāsıd fikrine karşı bu ihtiyatlı tavrın temelinde, maslahata gereğinden fazla önem atfedenler tarafından istismar edilerek nasların zâhirî mânalarının tamamen iptaline kapı açılmasının önüne geçme çabası yatmaktadır. Bu sebeple

klasik dönem İslâm âlimleri, gösterdikleri ihtiyata bağlı olarak anlamı ve sübûtu kesin olan Kur'an ve Sünnet naslarını ve üzerinde ilk dönemden itibaren bütün İslâm âlimlerinin icmâ ettikleri hususları (zarûrât-ı dîniyye) makāsıd konusunda sınırlayıcı ölçüler kabul etmişlerdir.

Günümüzde İslâm hukukunun tecdidi ve güncelleştirilmesine yönelik çabalarla birlikte İslâm hukuk düşüncesinin anahtar kavramlarından biri haline gelen makāsıdü'ş-şerîa tabiri halen önemini muhafaza etmekte olup bilhassa geçmişte Necmeddin et-Tûfî'nin savunduğu, şâriin gayesi olan maslahatın nasla çeliştiği zaman nassa tercih edileceği anlayışı etrafında tartışmalar yoğunlaşmıştır. Makāsıd konusuna büyük önem verilmeye başlanmış olmasına paralel olarak bu sahada birçok makale ve eser kaleme alınmıştır (bunların bir kısmı için bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḳṣd" ve "ġrḍ" md.leri; Buhârî, "Îmân", 29; İbn Mâce, "Aḥkâm", 17; İbn Hazm, el-İḥkâm (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire, ts. (Matbaatü'l-âsıme), s. 1110-1138; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1399, I, 295; II, 913, 923-958, 961, 1338; a.mlf., el-Ġıyâs̱î (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Katar 1401, s. 72, 90, 181, 183, 478-479; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl, İstanbul 1984, I, 338-342; II, 78, 202-203; Gazzâlî, İḥyâʾ, Beyrut 1992, I, 109; IV, 26, 27; a.mlf., el-Menḫûl (nşr. M. Hasan Heyto), Dımaşk 1400/1980, s. 341, 364-367; a.mlf., el-Müstaṣfâ, Medine, ts., II, 478-489 vd., 502-506; a.mlf., Şifâʾü'l-ġalîl, Bağdad 1971, s. 80-97, 161-162 vd., 203-245, 614-615 vd.; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, Kahire 1981, II, 169, 475-476; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Ulvânî), Riyad 1401/1981, V, 220-222; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm, Beyrut, ts., III, 186; IV, 376-380, 394; İzzeddin İbn Abdüsselâm, Ḳavâʿidü'l-aḥkâm, Beyrut 1980; Karâfî, el-Furûḳ, Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), I, 2-3; a.mlf., Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣûl (nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd), Kahire 1414/1993, s. 391, 446-449; Tûfî, Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravża, Beyrut 1990, III, 211-216; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt (nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân), Huber

1417/1997, I-VI, tür.yer.; İbn Emîru Hac, et-Taḳrîr ve’t-taḥbîr, Beyrut 1403/1983, III, 143, 222, 231; Emîr Pâdişah, Teysîrü’t-Taḥrîr, Beyrut 1983, III, 306; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ḥüccetullāhi’l-bâliġa (nşr. Seyyid Sâbık), Kahire-Bağdad, ts. (el-Mektebetü’l-Müsennâ), I, 3, 129-131; Bahrülulûm el-Leknevî, Fevâtiḥu’r-raḥamût (Gazzâlî, el-Müstaṣfâ içinde), Beyrut, ts., II, 320; Mustafa Zeyd, el-Maṣlaḥa fi’t-teşrîʿi’l-İslâmî ve Necmüddîn eṭ-Ṭûfî, Kahire 1964, s. 194 vd.; M. Khalid Masud, Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Shatibi’s Life and Thought, Karaçi 1977, s. 288-291, 324-326; M. Tâhir İbn Âşûr, Maḳāṣıdü’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Tunus 1978; M. Mustafa Şelebî, Taʿlîlü’l-aḥkâm, Beyrut 1981, s. 292-300, 362-379; Muhammed el-Ukle, el-İslâm maḳāṣıdühû ve ḫaṣâʾiṣuh, Amman 1984; M. Hasan Ebû Yahyâ, Ehdâfü’t-teşrîʿi’l-İslâmî, Amman 1985; Saîd Ramazan el-Bûtî, Ḍavâbiṭü’l-maṣlaḥa fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Beyrut 1986; Abdullah en-Nâsır, el-Maḳṣûd min şerʿi’l-ḥükm (yüksek lisans tezi, 1986), Câmiatü’l-Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye; Ömer el-Cîdî, et-Teşrîʿu’l-İslâmî: Uṣûlühû ve maḳāṣıdüh, Fas 1987; Fehmî Muhammed Ulvân, el-Ḳıyemü’ż-żarûriyye ve maḳāṣıdü’t-teşrîʿi’l-İslâmî, Kahire 1989; Zekiyyüddin Şa‘bân, İslâm Hukuk İlminin Esasları (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 1990, s. 350-355; Mehmet Erdoğan, İslâm Hukukunda Ahkamın Değişmesi, İstanbul 1990, s. 86-89; M. Takī Müderrisî, et-Teşrîʿu’l-İslâmî: Menâhicühû ve maḳāṣıdüh, Beyrut 1991; Hammâdî el-Ubeydî, eş-Şâṭıbî ve maḳāṣıdü’ş-şerîʿa, Beyrut 1992; Osman el-Merşed, el-Maḳāṣıd fî aḥkâmi’ş-şâriʿ (doktora tezi, 1992), Mekke Câmiatü Ümmi’l-kurâ; Ahmed Muhammed er-Refâyia, Ehemmiyetü maḳāṣıdi’ş-şerîʿa fi’l-ictihâd (yüksek lisans tezi, 1992), el-Câmiatü’l-Ürdüniyye; Ahmed er-Reysûnî, Naẓariyyetü’l-maḳāṣıd ʿinde’l-İmâm eş-Şâṭıbî, Riyad 1992; a.mlf., el-Fikrü’l-maḳāṣıdî: Ḳavâʿidühû ve fevâʾidüh, Kazablanka 1999; Bin Zigaybe İzzeddin, el-Maḳāṣıdü’l-ʿâmme li’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye (doktora tezi, 1992), Câmiatü’z-Zeytûne; Fazlurrahman, İslâm (trc. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın), Ankara 1992, s. 52-55, 92-94, 140-163; a.mlf., Ana Konularıyla Kuran (trc. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbaşoğlu), Ankara 1993; Allâl el-Fâsî, Maḳāṣıdü’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye ve mekârimühâ, Beyrut 1993; Abdülmecîd es-Sagīr, el-Fikrü’l-uṣûlî ve işkâliyyetü’s-sulṭati’l-ʿilmiyye fi’l-İslâm: Ḳırâʾe fî neşʾeti ʿilmi’l-uṣûl ve maḳāṣıdi’ş-şerîʿa,

Beyrut 1994, s. 347-570; Yûsuf Hâmid el-Âlim, el-Maḳāṣıdülʿâmme li'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Riyad 1415/1994; İsmâil el-Hasenî, Naẓariyyetü'l-maḳāṣıd ʿinde'l-İmâm Muḥammed eṭ-Ṭâhir b. ʿÂşûr, Maryland 1416/1995; Ertuğrul Boynukalın, İslâm Hukukunda Gaye Problemi (doktora tezi, 1998), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Nûreddin el-Hâdimî, el-İctihâdü'l-maḳāṣıdî: Ḥücciyyetüh, ḍavâbiṭüh, mecâlâtüh, Katar 1998; Abdurrahman İbrâhim Zeyd el-Kîlânî, Ḳavâʿidü'l-maḳāṣıd ʿinde'l-İmâm eş-Şâṭıbî, Amman 1421/2000; a.mlf., "Ḳavâʿidü'l-maḳāṣıd: Ḥaḳīḳatühâ ve mekânetühâ fi't-teşrîʿ", İslâmiyyetü'l-maʿrife, V/18, Selangor 1420/1999, s. 9-51; Yûsuf Ahmed Bedevî, Maḳāṣıdü'ş-şerîʿa ʿinde İbn Teymiyye, Amman 2000; Halîfe Bâ Bekr Hasan, Felsefetü maḳāṣıdi't-teşrîʿ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kahire, ts.; Muhammed ez-Zühaylî, "Maḳāṣıdü'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye", Mecelletü Külliyyeti'ş-şerîʿa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, VI/6, Mekke 1402-1403, s. 301-334; İbrahim Kâfi Dönmez, "Mevḳıfü'ş-şeyḫ eṭ-Ṭâhir İbn ʿÂşûr min maḳāṣıdi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye" (Tunus Üniversitesi Zeytûne Fakültesi'nde 14-16 Aralık 1985'te yapılan Tâhir b. Âşûr Konferansı'nda sunulmuş tebliğ), İSAM Ktp., nr. 15623; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "Şeriatın Tümel (Küllî) Maksatları: Yeni Bir Okuma" (trc. Mustafa Ünver), İslâmî Araştırmalar Dergisi, VIII/2, Ankara 1995, s. 139-143; Ferhat Koca, "İslâm Hukukunda Maslahat-ı Mürsele ve Necmeddin et-Tûfî'nin Bu Konudaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi", a.e., I/1, İstanbul 1996, s. 95-123; a.mlf., "Hikmet", DİA, XVII, 514-518; İdrîs Hammâdî, "el-Müctemaʿ fî ḍavʾi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye el-maḳāṣıd ve'l-vesâʾil", Fikr ve naḳd, I/5, Rabat 1998, s. 113-126; Ahmet Yaman, "İslâm Hukuk İlmi Açısından Makâsıd İctihadının ya da Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine", Marife, II/1, Konya 2002, s. 25-51; Ali Bardakoğlu, "İstihsân", DİA, XXIII, 339-347; Şükrü Özen, "İstislâh", a.e., XXIII, 383-388.

Ertuğrul Boynukalın

MAKBER

(مقبر)

Abdülhak Hâmid Tarhan'ın (ö. 1937) karısının ölümü üzerine yazdığı manzum eser.

Abdülhak Hâmid, 1883 Ekiminde baş-şehbender olarak tayin edildiği Bombay'a giderken eşi Fatma Hanım'ı da beraberinde götürmüştü. Vereme yakalanmış olan Fatma Hanım'ın sağlığı burada daha da bozulunca İstanbul'a dönmek için bindikleri gemide hastalığın ilerlemesi üzerine o sırada Beyrut'ta vali olan ağabeyi Abdülhak Nasûhî'nin evine inerler. Fatma Hanım burada ölür (21 Nisan 1885) ve buraya defnedilir. Makber, Hâmid'in Beyrut'ta kaldığı kırk gün içinde yazdığı uzun ve tek bir şiirden ibaret eseridir (Abdülhak Hâmid'in Hâtıraları, s. 166-169).

Makber, daha sonraları "Makber Mukaddimesi" olarak da bilinen ve eserin kendisi kadar ünlü olan "Birkaç Perişan Söz" başlıklı mensur bir giriş ve Fatma Hanım'ın Beyrut'taki mezarının kitâbe yazısıyla başlar. Asıl şiir ise esas itibariyle mersiye kategorisine girmekle beraber gerek form gerekse muhtevasıyla divan mersiyelerinden ayrılır. Aruzun "mef'ûlü mefâilün feûlün" kalıbıyla yazılan eser, "aabbaacb" kafiye düzeninde her biri sekizer mısralık 294 kıtadan (2352 mısra) kurulmuş tam bir poem karakteri gösterir. Klasik mersiyeler arasında bu hacimde bir manzume olmadığı gibi nazım şekli de ilk defa Abdülhak Hâmid tarafından denenmiştir.

Muhteva olarak Makber iki ana tema üzerine kurulmuştur. Biri Hâmid'in Fatma Hanım için anlattıkları, diğeri ölüm etrafında gelişen duygu ve düşünceleridir. Bütün şiirde her iki tema ve bunların açılımları belirli bir şemaya bağlı olmayarak değişik kıtalara dağılmış durumdadır. Makber'de klasik mersiyeye, nisbeten daha yakın olan tema Fatma Hanım'la ilgili kıtalardadır. Sevilen kişinin ardından onun yaşayışı, faziletleri ve kaybından doğan üzüntüleri dile getiren mersiyelere mukabil Makber'de de Fatma Hanım'ın şahsiyeti, özellikleri ve hayatından hâtıra parçaları zikredilir. Ancak klasik mersiyelerde daha çok toplumun değer yargıları ve gelenek

ölçü olduğundan ölen kişinin şahsiyetiyle ilgili hususlara pek az yaklaşılabildiği halde Makber'de Fatma Hanım hem hayat hikâyesinin bazı parçaları hem de Hâmid'in ve çevresinin onunla ilgili duyguları dile getirilir. Eski mersiyelerde ölüler mâşerî bir karakterde ve soyut kalırken Fatma Hanım gerçek şahsiyetiyle somut bir varlık olarak görünmektedir. Burada yaşı, ailesi, evliliği, isimleri zikredilerek çocukları, sevdiği şeyler, şairle beraber gezileri, günlük hayatları, nihayet hastalığı ve ölümüyle epey ayrıntılı bir portre çizilmiştir. Fatma Hanım'ın hayalinin görünmesi veya onun tekrar hayata dönmesi tasavvuru gibi duyguları işleyen kıtalar da aynı kategoride düşünüldüğünde bu tema bütün eserin üçte birinden fazla bir hacmi doldurmaktadır.

Makber'in asıl önemli ve eski mersiyelerde bulunmayan özelliğini ölümle ilgili tema ile buna bağlı metafizik ve mistik fikirler, isyan, tereddüt, şüphe, tövbe ve iman gibi duygu ve düşünceler oluşturur. Makber'de gelenekten ayrılış ölümü, ölümün sebeplerini ve kaderi sorgulamakla başlar. Geleneksel mersiyelerde bu dünyanın fâniliği, ölümün her canlı için tabii olduğu, netice olarak kaderin tevekkülle kabulü esastır. Ölümün vakitsiz ve kalanlar için ıstırap verici oluşundan dolayı biraz da müphem olan bir varlığa, feleğe sitem edilmekle, hatta daha ileri gidilirse nihayet yine feleğe olumsuz sıfatlar ve suçlamalarla yetinilmektedir. Hâmid'de tevekkülün yerini öteyi kurcalama, tereddüt ve şüphe alır; sitem ise kadere ve Tanrı'yadır. Bu sitemin motifi, Türk edebiyatının Batılılaşma döneminde Ziyâ Paşa'nın "Terciibend"iyle başlayıp Mehmed Âkif'e kadar örnekleri görülen Tanrı'ya (lâyüs'ele) soru sormadır. Makber'in birçok kıtasında bu sorulara rastlanır: "Yâ bir kulu sevmiyor musun sen / Yâ böyle ölüm değil mi erken"; "Mir'âtı mıyım celâlinin ben / Yâ aksi miyim cemâlinin ben ... Noksânı mıyım kemâlinin ben"; "Bildik seni muktezâ-yı hilkat / Yâ rab bu mudur safâ-yı hilkat" "Lâkin o zaman dönüp derim ben / Dünyâyı ben istedim mi senden".

Makber'in otuz kadar kıtasında tekrarlanan ve cevapsız kalan bu gibi sorular karşısında Hâmid teselliyi yine Tanrı'ya sığınmakta bulur. Bu sığınmanın en önemli motifi varlığın ve ölümün sırlarına aklın yetersizliğidir: "Bedbaht o hakîkat anlaşılmaz / Şânın bu cihanda lâyıkın bu"; "Ne akl bilir onu ne vicdan / Tahdîd çıkar ne dense noksan / Biz hükmedelim ne zu'mdur bu / Hiç mahkemeye gelir mi Yezdan". Hâmid'de

metafizik problemleri ele alan ve özellikle Makber üzerinde derinleşen Rıza Tevfik'e göre onu şüphe ve inkârdan imana döndüren agnostik kanaatleri olmuştur.

Geleneğin dışına çıkan bütün bu aykırılıklar, inanan bir insanda felâket karşısında yaşadığı krizin bir tezahürü olmaktan ileri gitmez. Şiirdeki bu tereddüt,

şüphe ve isyan çığlıkları arasında Abdülhak Hâmid yer yer itaatli bir tavırla inancını ikrar eder: "Sen Hâlıkımızsın ettik îman / Bir sende bulur bu ye's pâyan / Sen varken olur mu âhiret yok / Yok şüphe ki sende mağfiret çok"; "Eb'âd-ı semâ-yı neylerim ben / Olmazsam eğer sana mukarreb". Buna benzer dua, münâcât ve teslimiyet ifadeleri eserde otuza yakın kıtada yer almıştır. Şiirin "Allah'a yakınsın ey Muhammed" mısraıyla başlayan sonlarına yakın kıtalar ise bir na't izlenimi verir.

Hâmid'in eserlerinin çoğunda olduğu gibi Makber'de de ifade gücü, şiir dilindeki ustalık ve lirizm eserin bütününde aynı kuvvette değildir. Özellikle eserin son üçte birinde tahkiye ve vak'alar çoğaldıkça lirizm kaybolur. En lirik parçalar ise tabiat tasvirlerinde bir çeşit panteizme ulaştığı, ölüm karşısında aczini dile getirdiği, isyan ve teslimiyet duygularıyla kendi inancını sorguladığı mısralardadır.

Makber, ilk yayımlanışından itibaren tenkitçi ve araştırmacıların dikkatini çekmiş, olumlu ve olumsuz pek çok görüş arasında Hâmid'in en güzel eseri olduğu kadar Türk edebiyatına şekil ve muhteva bakımından getirdiği yenilik üzerinde de durulmuştur (eserin değişik yıllardaki basımları üzerine veya başka vesilelerle yapılan eleştiri ve değerlendirmeler için bk. Enginün, s. 9-26).

Abdülhak Hâmid'in eserlerinde ölüm temasının başlangıcı gibi sonu da Makber'le değildir. Makber'in yayımlanışını Türk edebiyatında yeni bir devrin başlangıcı olarak kabul eden Tanpınar, Garam'daki bir hadiseye dayanarak ondaki ölüm temasının bir musallat fikir gibi çocukluk yıllarından başlayıp hayat boyu devam ettiğini söyler. Makber'le aynı yıl yayımlanan Ölü, Bunlar Odur ve Hacle adlı şiir kitapları da bütünüyle aynı tema etrafında şekillenmiştir (ayrıca bk. Ömer Faruk Akün, Makber'den

Önce Abdülhak Hâmid'de Ölüm Temi [doçentlik tezi, 1959], İÜ Ed. Fak. Genel Kitaplığı, nr. 6).

Makber Abdülhak Hâmid'in sağlığında iki defa basılmış (1885, 1922), daha sonra yeni harflerle de Sadi Irmak (1939) ve İsmail Hami Danişmend (1944) tarafından yayımlanmıştır. Son defa İnci Enginün bir giriş yazısıyla ve ilk iki basımdaki farkları da belirterek yeniden yayıma hazırlamıştır (İstanbul 1982, 1997). Makber'in ilk seksen dört kıtası Fehmi Arabaga tarafından manzum olarak Arapça'ya çevrilmiştir (Bağdat 1953).

BİBLİYOGRAFYA

Gündüz Akıncı, Abdülhak Hâmit Tarhan: Hayatı, Eserleri ve Sanatı, Ankara 1954, s. 136-153; Ahmet Hamdi Tanpınar, 19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1956), İstanbul 1967, s. 535-558; M. Kaya Bilgegil, Abdülhak Hâmid'in Şiirlerinde Ledünnî Meselelerden Allah I, İstanbul 1959, tür.yer; Mehmet Kaplan, "Makber Mukaddimesi", Edebiyatımızın İçinden, İstanbul 1978, s. 66-69; Rıza Tevfik [Bölükbaşı], Abdülhak Hâmid ve Mülâhazât-ı Felsefiyesi (haz. Abdullah Uçman), İstanbul 1984, tür.yer.; Abdülhak Hâmid'in Hatıraları (haz. İnci Enginün), İstanbul 1994, s. 166-169; İnci Enginün, "Makber, Ölü, Hacle, Bâlâdan Bir Ses, Validem Hakkında", Abdülhak Hamid Tarhan: Bütün Şiirleri II, İstanbul 1997, s. 9-26; Abdullah Uçman, "Abdülhak Hâmid - Rıza Tevfik", Vefatının 60. Yılında Abdülhak Hâmid Tarhan Sempozyumu Bildirileri (haz. İnci Enginün), İstanbul 1998, s. 32-37; Sermet Sami Uysal, "Makber ve Fatma Hanım'ın Mezarı", Türk Düşüncesi, II/11, İstanbul 1954, s. 338-342; Fevziye Abdullah [Tansel], "Makber'de Leylâ ve Mecnun ile Hüsün ve Aşk Tesirleri", Ülkü, X/59, Ankara 1938, s. 454-461; X/60 (1938), s. 541-544.

M. Orhan Okay

MAKBERETÜ’l-MA‘LÂT

(bk. CENNETÜ’l-MUALLÂ).

MAKBİLÎ

(المقبلي)

Sâlih b. Mehdî b. Alî el-Makbilî el-Kevkebânî (ö. 1108/1696-97)

Yemenli müctehid âlim.

1047 (1637) yılında Kevkebân'ın Makbil köyünde dünyaya geldi. Muhammed b. Abdullah el-Habeşî doğum yılını 1040 (1630-31), yerini de Sülâ olarak kaydeder. Ziriklî ise kendisindeki el-Ebḥâs̱ü'l-müseddede nüshasında, müellifin bu eseri 1097'de (1686) ve elli dokuz yaşında iken yazdığını belirttiğini, dolayısıyla 1038'de (1629) doğmuş olması gerektiğini söyler. Makbilî Sülâ'da yetişti; burada, Şibâm, Kevkebân ve 1077'de (1666-67) gittiği San'a'da Muhammed b. İbrâhim b. Mufaddal, Ahmed b. Abdülhâdî el-Misverî, Mehdî b. Abdülhâdî el-Hasûse, Hasan b. Ahmed el-Haymî ve İmam Mütevekkil-Alellah İsmâil b. Kāsım gibi âlimlerden ders okudu. Arap dili ve edebiyatı, fıkıh ve usulü, kelâm, hadis ve tefsir konularında yetişerek adını duyurdu. Taklide karşı olması ve taklid taraftarlarını şiddetle eleştirmesi yüzünden San'a ulemâsıyla arasında tartışmalar çıktı ve İmam Mütevekkil-Alellah ile arası açıldı. Bunun üzerine 1080 (1669) yılında Mekke'ye göç etti. Burada faydalandığı hocalar içinde İbrâhim el-Kürdî'nin adı geçmektedir. Yöneticilerle iyi ilişkiler kurmakla birlikte taklid konusundaki sert tavrı ve Mekke ulemâsından bazılarını eleştirmesi sebebiyle burada da şimşekleri üzerine çekti. Ulemânın kendisini zındıklıkla suçlayarak Osmanlı sultanına şikâyet ettiği, sultanın gönderdiği bir âlimin yaptığı araştırma sonunda olumlu bir kanaatle döndüğü kaydedilir. Şevkânî Dağıstanlı bazı âlimlerin ondan faydalanıp izinden gittiklerini ve bir kısım kitaplarını naklettiklerini belirtir. Talebeleri arasında müctehid âlimlerden Abdülkādir b. Ali el-Bedrî'nin adı geçmektedir. Makbilî Mekke'de vefat etti.

Islahatçı kimliğiyle tanınan Makbilî İslâm dininden başka mezhebi bulunmadığını (el-ʿAlemü'ş-şâmiḫ, s. 10), İslâm'dan ve Hz. Peygamber'e intisaptan başka bir şeye razı olamayacağını (a.g.e., s. 22) söyler. Belli bir

mezhebe taassupla bağlanmayı, mezhebi merkez kabul edip Kitap ve Sünnet'i ikinci derecede görmeyi şiddetle eleştirir (a.g.e., s. 48-49, 146-147, 153, 193, 198, 203-204, 226 vd.). İctihad kapısının kapandığını söyleyenleri, Kitap ve Sünnet'i anlama yolunu kapatarak bunları delil olmaktan çıkarmakla itham eder (a.g.e., s. 203-204, 225). Müteahhirîn devri ulemâsı içinde kendisi gibi düşünen ve belli bir mezhebe bağlılığı reddeden bir kimseyi ne gördüğünü ne de duyduğunu söyleyen Makbilî (a.g.e., s. 147) çeşitli alanlarda tanınmış birçok âlime ağır tenkitler yöneltir ve ilmî mevkilerini kabul ettiği Fahreddin er-Râzî (a.g.e., s. 134, 145, 149, 153), Gazzâlî (a.g.e., s. 136, 170, 240, 244) ve İbn Teymiyye (a.g.e., s. 87, 109) yanında Buhârî (a.g.e., s. 142), Ahmed b. Hanbel (a.g.e., s. 198) ve Ebû Hanîfe'yi de (a.g.e., s. 243) eleştirmekten geri durmaz. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'yi "sapık ve saptıran" diye niteleyerek ağır şekilde tenkit eder (a.g.e., s. 101, 158, 159, 161, 170, 191, 216, 241, 285 vd.). Makbilî, XIX ve XX. yüzyıllarda İslâm dünyasında görülen ıslahçı söylemin önemli habercilerinden biri olarak dikkat çeker.

Eserleri. 1. el-ʿAlemü'ş-şâmiḫ fî îs̱âri'l-ḥaḳ ʿale'l-âbâ ve'l-meşâyiḫ. Başta kelâm olmak üzere fıkıh, usul, hadis ve tasavvuf konularındaki görüşlerini dile getirdiği bu eserinde hemen bütün itikadî ve amelî mezhepleri ve çeşitli alanlarda meşhur olan âlimleri ağır şekilde tenkit etmiştir. Mekke ulemâsından Muhammed b. Abdürresûl el-Berzencî'nin yönelttiği eleştiriler üzerine de ona cevap

olarak ve bu esere zeyil mahiyetinde el-Ervâḥu'n-nevâfiḫ li-âs̱ârı îs̱âri'l-âbâ ve'l-meşâyiḫ'i kaleme almıştır. Her iki eser birlikte yayımlanmıştır (Kahire 1328; Beyrut 1405/1985). 2. el-Menâr fi'l-muḫtâr min cevâhiri'l-Baḥri'z-zeḫḫâr. Mehdî-Lidinillâh Ahmed b. Yahyâ'nın Zeydî fıkhına dair eserinin hâşiyesidir (I-II, Beyrut 1408/1988). 3. Necâḥu'ṭ-ṭâlib bi-Muḫtaṣarı İbni'l-Ḥâcib. Cemâleddin İbnü'l-Hâcib'in fıkıh usulüne dair eserinin hâşiyesidir (Mektebetü'l-Haremi'l-Mekkî, nr. 1534; mikrofilm, nr. 3568, 3569). 4. el-İtḥâf li-ṭalebeti'l-Keşşâf. Zemahşerî'nin eserindeki birçok görüşünü tenkit ettiği bir eserdir (yazma nüshası için bk. Ziriklî, III, 197). 5. el-Ebḥâs̱ü'l-müseddede fî fünûnin müteʿaddide. Kelâmla ilgilidir. 6. Risâletü'l-ḳādî Ṣâliḥ el-Maḳbilî ilâ ṣâḥibi'l-Mevâhib. 7. Baḥs̱ fî ḥadîs̱i "seteftariḳu ümmetî sebʿîne fırḳa". 8. Baḥs̱ fi't-taʿabbüd bi-şerʿi men ḳablenâ (son dört eserin nüshaları için bk. Abdullah Muhammed el-Habeşî, s. 146). Makbilî'nin

Bâtınî (İsmâîlî) Hemedan halkının hukukî durumuyla ilgili bir fetvası Hüseyin Abdullah el-Amrî tarafından yayımlanmıştır (New Arabian Studies, Exeter 1994, II, 165-174).

BİBLİYOGRAFYA

Makbilî, el-ʿAlemü'ş-şâmiẖ, Beyrut 1405/1985, tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-8; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, I, 288-292, 369; Serkîs, Muʿcem, II, 1772; Hayreddin Karaman, İslâm Hukuk Tarihi, İstanbul 1975, s. 177; Ahmed Hüseyin Şerefeddin, Târîẖu'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen, [baskı yeri yok] 1400/1980 (Matâbiu'r-Riyad), s. 79-80, 107-109, 257; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), III, 197; Abdurrahman Tayyib Ba'ker, Muṣliḥu'l-Yemen Muḥammed b. İsmâʿîl el-Emîr eṣ-Ṣanʿânî, Taiz-Dımaşk 1408/1988, s. 152-154; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Meṣâdirü'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen, Beyrut 1408/1988, s. 145-146, 250; Abdullah b. Abdurrahman el-Muallimî, Muʿcemü müʾellifî maẖṭûṭâti Mektebeti'l-Ḥaremi'l-Mekkî eş-Şerîf, Riyad 1416/1996, s. 464; A. Knysh, "Ibrāhīm al-Kūrānī (d. 1101/1690), an Apologist for wahdat al-wujūd", JRAS, 3. seri, V/1 (1995), s. 46.

Ahmet Özel

MAKBUL

(المقبول)

Hadisin sahih veya hasen, râvinin de güvenilir olduğunu ifade eden terim.

Sözlükte “kabul edilmiş” mânasına gelen makbûl kelimesi hadis terimi olarak genellikle, “adâlet ve zabt sahibi râvilerin baştan sona muttasıl bir isnadla rivayet ettikleri, illetli ve şâz olmayan haberler” anlamında kullanılmaktadır. Buna göre makbul sahih lizâtihî, sahih ligayrihî, hasen lizâtihî, hasen ligayrihî hadis çeşitlerini ihtiva etmektedir. Makbul, “senedi zayıf olsa bile kendisiyle amel edilmiş ve âlimlerin kabulüne mazhar olmuş hadis” mânasında da kullanılmıştır (Aydınlı, s. 92). Buna göre makbul, kendisiyle amel edilmesi gerekli sahih ve hasen hadisleri ifade etmekle birlikte zayıf da olsa âlimlerin kabulünde sakınca görmeyerek amel ettikleri hadisleri de belirtmektedir.

Makbul terimi, hadis münekkitleri tarafından râvinin güvenilir (sika) olduğunu anlatmak üzere de kullanılmıştır. İbn Hacer el-Askalânî, onun daha önceki kaynaklarda söz konusu edilmediği halde ta‘dîlin altıncı mertebesindeki râvileri gösterdiğini söylemiştir. Askalânî bu lafzın az hadis rivayet eden, rivayetinin terkedilmesini gerektirecek derecede cerh edilmeyen ve rivayetinde tek kalmayıp mütâbii olan zayıf râvileri ifade ettiğini belirtmiştir. Ancak onun bu açıklaması, muhaddislerin kullanımına aykırı olduğu ve ileri sürdüğü şartlara kendisinin de uymadığı gerekçesiyle eleştirilmiştir (Yücel, s. 175-181).

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye fî ʿilmi’r-rivâye (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1406/1986, s. 107; İbn Hacer, Taḳrîbü’t-Tehẕîb (Avvâme), s. 74, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 27-28; a.mlf., en-Nüket ʿalâ kitâbi İbni’ṣ-

Ṣalâḥ (nşr. Rebi’ b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, I, 490; Ali el-Kārî, Şerḥu Şerḥi Nuḫbeti’l-fiker (nşr. Muhammed Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm), Beyrut, ts. (Dârü’l-Erkam), s. 209-213; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü’n-naẓar, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), s. 212; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿis̱ü’l-ḥas̱îs̱, Kahire 1377/1958, s. 92; Tecrid Tercemesi, I, 112-113, 394; Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 1987, s. 92; Ahmet Yücel, Hadis İlminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar, İstanbul 1998, s. 172-182.

Ahmet Yücel

MAKBÛL AHMED

(مقبول أحمد)

(1919-1998)

İslâm coğrafyacısı.

Bombay’da doğdu. Tam adı Seyyid Makbûl Ahmed’dir. 1945’te Bombay Üniversitesi’nden mezun olduktan sonra İngiltere’ye giderek Oxford Üniversitesi’nde çalışmalarını sürdürdü. Burada İngiliz şarkiyatçısı Hamilton Gibb’in danışmanlığında Mes‘ûdî’nin Mürûcü’z̠-z̠eheb adlı eserindeki coğrafyayla ilgili bölümlerin inceleme, neşir ve İngilizce tercümesini kapsayan çalışmasıyla yüksek lisans yaptı; İdrîsî’nin Nüzhetü’l-müştâḳ’ının Hindistan’la ilgili kısmının inceleme, neşir ve İngilizce çevirisinden meydana gelen teziyle de doktor unvanını aldı. 1951 yılında Hindistan’a dönerek Aligarh İslâm Üniversitesi’nde İslâm coğrafyasına dair çalışmalarına devam etti. Mes‘ûdî’nin eseri üzerine yaptığı çalışmayı Islamic Cultur’da yayımladı (“al-Mas’ûdî’s Contribution to Medieval Arab Geography”, XXVII [1953], s. 61-77, XXVIII [1954], s. 275-286). 1958’de Aligarh İslâm Üniversitesi’nin Mes‘ûdî’nin vefatının 1000. yılı münasebetiyle düzenlediği sempozyuma öncülük etti; burada sunulan tebliğleri A. Rahman ile birlikte neşretti (al-Mas’ūdī’s Millenary Commemoration Volume, Aligarh 1960). Bu arada birçok konferansa ve toplantıya katıldı. Müslüman coğrafyacıların eserlerinde işaret edilen önemli mevki ve limanların eski yerlerini, Mes‘ûdî ve Bîrûnî gibi âlimlerin mezarlarını araştırmak için seyahatler yaptı. Cemmû ve Keşmîr Üniversitesi ile Londra Üniversitesi’nde de ders veren Seyyid Makbûl Ahmed, 1993-1994 yıllarında Ürdün Ehlibeyt Üniversitesi’nde misafir öğretim üyesi olarak bulundu. 1998’de Hindistan’da vefat etti. Ehlibeyt Üniversitesi aynı yıl Makbûl Ahmed’in anısına bir sempozyum düzenleyerek sunulan tebliğleri yayımladı (bk. bibl).

Eserleri. 1. Indian and the Neighbouring Territories as Described by the Sharīf al-Idrīsī in his Kitāb Nuzhat al-Mushtāq fī ‘ikhtirāq al-Āfāq.

İdrîsî’nin kitabında Hindistan, Pakistan, Seylân ve diğer komşu bölgelerle ilgili bilgileri ihtiva eden eserin Arapça’sı Aligarh’ta (I, 1954), tercümesi Leiden’de (II, 1960) basılmıştır. 2. History of Arab-Islamic Geography: 9 th-16 th Century A.D. (Amman 1995). Eserin ilk bölümünde tarihe dair bir sunuşla birlikte coğrafya konusunda çalışma yapan müellifler tanıtılmakta, ikinci bölümde coğrafya

konusundaki bilgi, görüş ve nazariyelere yer verilmektedir. 3. Indo-Arab Relations; An Account of India’s Relations With the Arab World from Ancient up to Modern Times (New Delhi 1969). Nikola Ziyâde tarafından Arapça’ya çevrilmiştir (el-Alâḳātü’l-Hindiyyetü’l-ʿArabiyye, Beyrut 1974). 4. Historical Geography of Kashmir: Based on Arabic and Persian Sources from A.D. 800 to 1900 (New Delhi 1984, Raja Bano ile birlikte). 5. History of the Nawabs of Broach: Based on the Persian Manuscript Majmûa-i Dânish (New Delhi 1985). 6. Arabic Classical Account of India and China (Shimla 1989). İbn Hurdâzbih’in Kitâbü’l-Mesâlik ve’l-memâlik’inin Hindistan’la ilgili bölümüyle Süleyman et-Tâcir’in Aḫbârü’s-Sîn ve’l-Hind adlı eserinin tercümesidir. 7. India and Arab World: Proceedings of the Seminar on India and Arab World 1965 (ed. S. Maqbul Ahmad, New Delhi 1968).

Seyyid Makbûl Ahmed ayrıca birçok makale yazmış olup son yayımlananlardan “Cartography of al-Sharif al-İdrîsî” (The History of Cartography, II/1, ed. J. B. Harley ve David Woodward, Chicago 1992, s. 156-174) ve “Geodesy and Mineralogy, Geography and Cartography” (History of Civilisation of Central Asia, IV/2, ed. C. E. Bosworth - M. S. Asimov, Paris 2000, s. 205-220) adlı iki çalışması anılabilir. Bunun yanında Encyclopaedia of Islam, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Encyclopaedia of the History of Science, Technology and Medicine in Non-Western Cultures’da maddeler yazmıştır. Encyclopaedia of Islam’daki “Coğrafya” maddesiyle (F. Taeschner’in yazdığı bölümle birlikte) “Harita” maddesi Farsça’ya çevrilerek kitap halinde basılmıştır (Târîḫçe-i Coġrafyâ der Temeddün-i İslâmî, trc. M. Hasan Gencî, Tahran 1368).

BİBLİYOGRAFYA

Buḥûs̱ mühdât li’l-üstâẕ ed-duktûr seyyid Maḳbûl Aḥmed (nşr. Fâruk Ömer Fevzî - Hind Gassân Ebü’ş-Şi‘r), Amman 1420/1999, s. 7-9, 43-45; M. Isaaq Khan, “Obituary: Prof. S. Maqbool Ahmad”, Newsletter, Centre of Central Asian Studies, XVII (1998), s. 23.

Mahmûd el-Arnaût

MAKBÛLÂT

(المقبولات)

Doğruluğu söyleyenin otoritesine dayanan hüküm

(bk. BEŞ SANAT; ZANNİYYÂT).

MAKDİSÎ, Abdülganî b. Abdülvâhid

(bk. CEMMÂÎLÎ).

MAKDİSİ, George M.

(1920-2002)

Lübnan asıllı Amerikalı şarkiyatçı.

I. Dünya Savaşı'nın hemen öncesinde Lübnan'dan Amerika Birleşik Devletleri'ne göç eden bir ailenin çocuğu olarak 1920 yılında Detroit'te (Michigan) doğdu. İlk eğitimini burada ve 1930'da ailesiyle birlikte geri döndüğü, Fransız mandası altındaki Lübnan'da aldı. 1937'de tekrar Detroit'e dönerek orta öğretimini Saint Joseph's High School'da tamamladı. Bir müddet çeşitli işlerde çalıştıktan sonra II. Dünya Savaşı sırasında dört yıl Amerikan ordusunda görev yaptı. Savaşın ardından girdiği Michigan Üniversitesi'nin (Ann Arbour) tarih ve siyaset bilimleri bölümünden 1947 yılında mezun oldu. 1948'de George Town Üniversitesi School of Foreign Service'ten sosyal bilimler alanında ikinci bir lisans derecesi daha aldı. 1950 yılında A Study of the Constitutional Development of Lebanon under the French Mandate adlı teziyle aynı üniversitede yüksek lisansını tamamladı. Bir müddet Princeton Üniversitesi'nde Arap tarihi, Türkçe ve Farsça okudu. Ancak burada alanıyla ilgili doktora yapma imkânı bulamadığından Sorbonne Üniversitesi'ne gitti.

Paris'te bulunduğu yıllar Makdisi'nin fikrî oluşumuna ve bundan sonraki akademik kariyerine yön verdi. Burada Louis Massignon, M. Henri Laoust, Louis Gardet, Claude Cahen, Henri Massé, Régis Blachère, E. Lévi-Provençal ve Hamilton Alexander R. Gibb'in derslerine katıldı. Özellikle Massignon ve Laoust'un fikirleri ve eserleri onu çok etkiledi. Takıyyüddin İbn Teymiyye, Hanbelîlik ve Selefiyye'ye dair araştırmalarıyla tanınan Henri Laoust'la çalışmaya başladı. Massignon'un La passion d'al-Hallaj adlı eserinden (I-II, Paris 1922) ve Laoust'un Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taimiya adlı çalışmasından (Caire 1939) etkilenen Makdisi, Hallâc'dan övgüyle bahseden ve İbn Teymiyye'nin kendisine hayranlık duyduğu Selefiyye âlimi Ebü'l-Vefâ İbn Akīl üzerine Laoust yönetiminde tez hazırlamaya başladı. O yıllarda İbn Akīl ve İslâm düşüncesiyle ilgili eserlerin pek çoğu henüz yayımlanmadığından İstanbul,

Kahire, Şam, Halep, İskenderiye, Bursa, Konya, Kütahya ve İzmir kütüphanelerinde el yazmaları üzerinde çalıştı. Bu seyahatleri sırasında tanıştığı Dominique Sourdel ve Janine Sourdel, Georges Vajda, Nikita Eliséeff ve Georges C. Anawati gibi şarkiyatçıların fikirlerinden istifade etme imkânı buldu. Bir yandan Sorbonne Üniversitesi'nde doktora tezini hazırlarken diğer yandan 1953'te Michigan Üniversitesi'ne dönerek öğretim faaliyetine başladı. Daha sonra Harvard Üniversitesi'nde Arapça dersleri veren Makdisi 1964 yılında doktora tezini tamamladı. 1973'ten emekli olduğu 1990 yılına kadar Pennsylvania Üniversitesi'nde çalıştı.

Görev yaptığı üniversitelerin yanı sıra Collège de France, Paris IV-Sorbonne, Ecole Practique des Hautes Etudes ile Minnesota Üniversitesi'nde misafir öğretim üyesi ve yönetici olarak bulunan Makdisi Royal Asiatic Society (London), American Historical Society, American Oriental Society, Société Asiatique (Paris), Asociacion Espanola de Orientalistes (Madrid) gibi pek çok kuruluşun üyesiydi. Bir süre American Oriental Society ile Middle East Studies Association of North America'nın (MESA) başkanlığını yürüttü. Kendisine George Town Üniversitesi tarafından fahrî doktora pâyesi verildi, 1993'te Giorgio Levi Della Vida Award for Excellence ödülünü kazandı. 6 Eylül 2002'de Media'da (Pennsylvania) öldü.

Çalışmalarını İslâm düşüncesi ve kelâm, usûl-i fıkıh, fıkıh, tarih ve eğitim üzerine yoğunlaştıran Makdisi Ortaçağ Batı düşüncesiyle paralellikler kurmaya çalıştı. İbn Akīl ile Saint Thomas Aquinas arasında bağlantı kuran ve İslâmiyet ile Hıristiyanlığın entelektüel gelişimlerini mukayese eden Makdisi, İbn Akīl hakkında çalışırken

özellikle onun yaşadığı XI. yüzyıl Bağdat'ının siyasî ve içtimaî tarihiyle ilgili incelemeler yaptı. Ortaçağ İslâm dünyasında eğitim ve bu dönemin medreselerine dair gerçekleştirdiği çalışmalar, Batı'da bu alandaki ilk bilimsel araştırmalar olması bakımından önem taşımaktadır. Makdisi ayrıca Dominique ve Janine Sourdel ile birlikte İslâm, Araplar ve Bizans üzerine incelemeler yapan pek çok bilim adamının bir araya getirildiği akademik konferanslar düzenlemiş ve bildirileri yayımlamıştır.

Eserleri. A) Telifleri. 1. Ibn 'Aqil et la résurgence de l'Islam traditionaliste

au XIe siècle (Ve siècle de l'hégire) (Damas 1963). Doktora tezidir. 2. The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West (Edinburgh 1981). Ortaçağ İslâm eğitim kurumları alanında yapılmış en ayrıntılı ve özgün çalışmalardan biri olup Mahmûd Seyyid Muhammed tarafından Neşʾetü'l-külliyyât: Meʿâhidü'l-ʿilm ʿinde'l-müslimîn ve fi'l-ġarb adıyla Arapça'ya çevrilmiştir (Cidde 1994). 3. The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West: With Special Reference to Scholasticism (Edinburgh 1990). 4. Ibn ʻAqil: Religion and Culture in Classical Islam (Edinburgh 1997).

B) Neşirleri. 1. Muvaffakuddin İbn Kudâme, Kitâbü't-Tevvâbîn (Dımaşk 1961). 2. Ebü'l-Vefâ İbn Akīl, Kitâbü'l-Cedel ʿalâ ṭarîḳati'l-fuḳahâʾ (Dımaşk 1967; Fr. trc. "Le livre de la dialectique d'Ibn ʻAqil", BEO, XX [1967], s. 119-206). 3. Ebü'l-Vefâ İbn Akīl, Kitâbü'l-Fünûn (I-II, Beyrut 1970-1971). 4. Ebü'l-Vefâ İbn Akīl, Kitâbü'l-Vâżıḥ fî uṣûli'l-fıḳh (I. cilt, Kitâbü'l-Meẕheb, Beyrut 1996). Eserin Makdisi tarafından yayıma hazırlanan ve her biri farklı adlar taşıyan diğer ciltlerinin Orient-Institut der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft tarafından Bibliotheca Islamica serisinde yayımlanması öngörülmektedir. 5. Muvaffakuddin İbn Kudâme, Taḥrîmü'n-naẓar fî kütübi ehli'l-kelâm (neşir ve İngilizce tercüme, London 1962). 6. İbnü'l-Bennâ el-Bağdâdî, et-Târîḫ (Müẕekkire) (neşir ve İngilizce tercüme: "Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdād", BSOAS, XVIII *1-2 [1956], s. 9-31, 239-260; XIX*1-2 [1957], s. 13-48, 281-303, 426-443). Eser History and Politics in Eleventh-Century Baghdad içinde tekrar yayımlanmıştır (London 1991). 7. Ebü'l-Vefâ İbn Akīl, Resâʾil fi'l-Ḳurʾân ve iṡbâtü'l-ḥarf ve'ṣ-ṣavt redden ʿale'l-Eşʿariyye ("Quatre opuscules d'Ibn ʻAqıl sur le Quran", BEO, XXIV [1971], s. 55-96).

C) Derlemeleri. 1. Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb (Leiden 1965). 2. L'enseignement en Islam et en occident au moyen âge: Communications présentées pendant la session des 25-28 octobre 1976 (colloques internationaux de la Napoule, I, Paris 1977). 3. La notion d'autorité au moyen âge: Islam, Byzance, occident (colloques internationaux de la Napoule, II, session des 23-26 octobre 1978; Paris 1982). 4. Prédication et propagande au moyen âge: Islam, Byzance, occident (Penn-Paris-Dumbarton Oaks Colloquia, III, session des 20-25 octobre 1980; Paris 1983). 5. La notion de liberté au moyen âge: Islam,

Byzance, occident (Penn-Paris-Dumbarton Oaks Colloquia, IV, session des 12-15 octobre 1982; Paris 1985; son dört çalışmayı D. Sourdel ve J. Sourdel-Thomine ile birlikte yapmıştır).

Makalelerinden bazıları da şunlardır: “Nouveaux détails sur l’affaire d’Ibn ‘Aqil” (Mélanges Louis Massignon, III [Paris-Damascus 1957], s. 91-126); “The Topography of Eleventh-Century Baghdad: Materials and Notes” (Arabica, VI/2 [1959], s. 178-197; VI/3 [1959], s. 281-309); “Ash‘ari and the ‘Ash‘arites in Islamic Religious History” (St.I, XVII [1962], s. 37-80; XVIII [1963], s. 19-39); “Ibn Taimiya’s Autograph Manuscript on Istihsan: Materials for the Study of Islamic Legal Thought” (Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb [ed. G. Makdisi], Leiden 1965, s. 446-479); “The Marriage of Tughril Beg” (IJMES, I/3 [1970], s. 259-275); “The Sunni Revival” (Islamic Civilization, 950-1150 [ed. D. H. Richards], Oxford 1973, s. 155-168); “Institutionalized Learning as a SelfImage” (Islam’s Understanding of Itself [ed. R. Hovanissian - Speros Vryonis], Malibu 1983, s. 73-85); “The Juridical Theology of Shāfi‘ī. Origins and Significance of Usul al-Fiqh” (St.I, LIX [1984], s. 5-47); “Ethics in Islamic Traditionalist Doctrine” (Ethics in Islam [ed. R. Hovanissian], Malibu 1985, s. 47-63); “Magisterium and Academic Freedom in Classical Islam and Medieval Christianity” (Islamic Law and Jurisprudence [Studies in Honor of Farhat J. Ziadeh], [ed. N. Heer], Seattle 1990, s. 117-133); “Baghdad, Bologna, and Scholasticism” (Centres of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East [ed. J. W. Drijvers - A. A. MacDonald], Leiden 1995, s. 141-157); “Religion and Culture in Classical Islam and the Christian West” (Religion and Culture in Medieval Islam [ed. R. Hovanissian - G. Sabbagh], Cambridge 2000, s. 3-23). Makalelerinin bir kısmı History and Politics in Eleventh-Century Baghdad (London 1991) ve Religion, Law and Learning in Classical Islam (London 1991) adı altında kitap haline getirilen Makdisi, ayrıca Encyclopedia of Islam (New Edition) ve New Catholic Encyclopedia’da pek çok madde yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

G. Makdisi, “Unconventional Education of a Syro-Lebanese American”, Paths to the Middle East, Ten Scholars Look Back (ed. Th. Naff), Albany 1993, s. 199-230; University of Pennsylvania Almanac, XLIX/5, Philadelphia 2002 (maddenin yazımında, Shawkat M. Toorawa’nın Makdisi’nin anısına Law and Education in Islam: Studies in Memory of George Makdisi [ed. J. Lowry v.dğr.] adıyla yayımlanacak olan eser için yazdığı “Nomos kai paideia: A Bibliography of George Makdisi’s Publications” başlıklı makalesinden faydalanılmıştır).

Cengiz Tomar

MAKDİSÎ, Muhammed b. Ahmed

(محمد بن أحمد المقدسي)

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ el-Makdisî eş-Şâmî el-Beşşârî (ö. 390/1000 civarı)

Aḥsenü't-teḳāsîm adlı eseriyle tanınan İslâm coğrafyacısı.

335 (946-47) yılı civarında Beytülmukaddes (Beytülmakdis) adıyla da tanınan Kudüs'te doğdu; bu sebeple nisbesi kaynaklarda Makdisî veya Mukaddesî olarak geçer. Hayatı hakkında bilinenler, Aḥsenü't-teḳāsîm fî maʿrifeti'l-eḳālîm adlı eserinde anlattıklarından ibarettir. İlk öğrenimine Kur'an'ı ezberleyerek başladı; arkasından Arapça nahiv dersleri aldı. Daha sonra Bağdat'a giderek Kadı Ebü'l-Hüseyin el-Kazvînî gibi hocalardan Hanefî fıkhı öğrendi; bunun için kendisini Hanefî sayar. Fakat farklı mezheplere hoşgörüyle bakması ve Fâtımîler'e yakın ilgi duyması, onun bir Şiî dâîsi veya en azından Şîa sempatizanı olduğu kanaatini uyandırmaktadır. Hayatının yirmi yılından fazlasını Endülüs, Sind ve İran'ın doğusunda yer alan Sicistan bölgeleri hariç İslâm dünyasını gezerek geçirdi. Gayri müslim ülkelerini gezmediği gibi onlardan bahsetmek ihtiyacını da duymamıştır. Seyahatleri sırasında 356 (967) ve 367 (978)

yıllarında hacca gitti, Mecûsî ve hıristiyan bayramlarına katıldı, mutasavvıflarla bir arada bulundu, gazilerle birlikte savaştı ve ribâtlarda yaşadı; 390 (1000) yılı civarında da vefat etti. Hayatı boyunca dikkatle topladığı bilgileri gördükleri ve okuduklarıyla ve daima kendi gözlemlerini daha tecrübeli seyyahlarınkilerle karşılaştırarak sorguladı; ayrıca ehil bulduğu kimselere danıştı. Kırk yaşına geldiğinde doğrudan gözlem, araştırma ve kişisel deneyimlerine dayanan ünlü eserini kaleme almaya başladı.

Makdisî sosyal, ekonomik ve kültürel alanlara ilgisini yansıtan kendine özgü yaklaşımıyla erken dönem coğrafyasını günümüzde "beşerî coğrafya" denilen bilim dalına çeviren kişidir. O, coğrafyayı kendi orijinal alanından

saptırmaksızın ilâhiyat ve hukuk âlimleri için temel bir disiplin olarak görür; coğrafî problemleri tartışırken de sık sık Kur'an'a ve hadis literatürüne atıflarda bulunur. Ayrıca meslekî terminoloji veren ve bunu kitabında önsözde açıklayan ilk müslüman coğrafyacıdır. Bu terminolojide kasabalar (beled), şehirler (medine), metropoller (mısr), semtler (nahiye), yöreler (kura) ve bölgeler (iklim) bulunur. Makdisî ana kavramları adlandırmak için de özel ifadeler kullanmıştır; meselâ meşrik̩ "doğu", şark "doğuya ait"; mağrib "batı", garb "batıya ait" demektir. İklim kelimesi de hem ülke veya yöre, hem yeryüzünün batı-doğu istikametinde bölündüğü yedi enlemsel bölge anlamındadır. Bu belirgin ayırımlar özellikle İslâm dünyasının coğrafî ve yeryüzünün astronomik bölümlenmeleri söz konusu olduğunda önem taşımaktadır. Makdisî, mensubu bulunduğu Belh coğrafya ekolüne göre genel olarak yirmi kabul edilen iklim sayısını denizleri, adaları ve bunları çevreleyen bölgeleri dışarıda tutarak on dörtle sınırlamıştır (bk. İKLİM).

Erken dönem coğrafyacılarını bütünden ziyade parçaya yönelmek ve aceleci davranmakla suçlayan Makdisî'ye göre mevcut kitaplar ya tavsifî, fizikî ve matematikî coğrafyaya dairdir ya da yalnız yollar ve ülkeler üzerine olup pratik kullanım bakımından yetersiz veya müellif hâmilerinin özel ihtiyaçlarına cevap verecek tarzda dar kapsamlı çalışmalardır. Ayrıca bunlar kasabalar ve nüfuslar, dil ve lehçeler, seyahat yolları, menzil ve mesafeler, mezhep ve fırkalar, örf ve âdetler, ticaret, ölçü ve para birimleri gibi ayrıntıları içerir ve bunların çoğu söylentilerden ibarettir. Kendisinin verdiği bilgiler ise ya şahsî gözlemlerine dayanan tasvirleri ya güvenilir kaynaklardan duyduklarını veya yazılı belgelerden aldıklarını ihtiva eder. Ancak övgüye değer bulduğu amacını gerçekleştirirken kendisinin de her alanda aynı başarıyı ortaya koyamadığı görülür. Her şeyden önce matematikî coğrafyaya yeterince önem vermemesi bir eksikliktir; haritaları Belh ekolünün eleştirdiği haritalarının taklididir. Bununla birlikte öğrenmek isteyip de araştırmaya vakit bulamayanlar için ana bölümden önce hızlı referans teşkil edecek şekilde şehir listesi ve diğer özellikleri içeren bir özet sunan ilk müslüman müelliftir. Ayrıca haritalarını o kadar güzel yapmıştır ki muhtevalarında büyük farklılıklar bulunan daha sonraki dönem haritalarında dahi örnekleri kullanılmıştır. Onun metninin önceki müelliflerinkilere nisbetle daha tavsifî olmasına karşılık deniz, nehir, dağ, çöl ve yolları farklı renklerle gösterdiği haritaları daha az detaylıdır.

Makdisî’nin Büyük Okyanus teorisini benimsemesi ve haritalarında Akdeniz’in Atlas Okyanusu’nun küçük bir kısmını teşkil etmesine rağmen bazı müelliflerin Akdeniz ve Hint Okyanusu’nun Büyük Okyanus’un dışına aktığı inançlarına katılmadığı görülür.

Makdisî’nin Ortaçağ İslâm coğrafyasının en orijinal ve en önemli eserlerinden biri olan Aḥsenü’t-teḳāsîm fî maʿrifeti’l-eḳālîm’inin iki versiyonu vardır. Birincisi 375’te (985) Fars’ta (Güneybatı İran) tamamlanmıştır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2971; Leiden Bibliothek der Rijksuniversiteit, Cod. Or. nr. 2063); Michael Jan de Goeje’nin neşri (Leiden 1877) buna dayanır. İkincisi 387’de (997) yazılan ve Yâkūt el-Hamevî tarafından istinsah edilen versiyondur. Daha sonra da neşirleri yapılan eser (Gāzî Tuleymât, Dımaşk 1980; Muhammed Mahzûm, Beyrut 1987) Batı dillerindeki bazı kısmî çevirileri yanında tam olarak Farsça, Urduca ve İngilizce’ye çevrilmiştir (Aḥsenü’t-teḳāsîm, B. A. Collins’in önsözü, s. XIV; ayrıca bk. AHSENÜ’t-TEKĀSÎM).

BİBLİYOGRAFYA

Makdisî, Aḥsenü’t-teḳāsîm; a.e.: The Best Divisions for Knowledge of the Regions (trc. B. A. Collins), Reading 1994; I. J. Kratckovskij, Târîḫu’l-edebi’l-coğrâfiyyi’l-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1963, I, 208-215; A. Miquel, La géographie humaine du monde musulmane jusqu’au milieu du 11e siècle, Paris 1967-88, I-IV, bk. İndeks; a.mlf., “al-Muḳaddasī”, EI² (İng.), VII, 492-493; Adî Yûsuf Muhlis, el-Maḳdisî el-Beşşârî ḥayâtühû ve menhecüh, Necef 1393/1973; B. A. Collins, al-Muqaddasi: The Man and His Work, Michigan 1974; S. Maqbul Ahmad, A History of Arab-Islamic Geography (9th-16th century A.D.), Amman 1995, s. 87-101; Felâh Şâkir Esved, “Menhecü baḥşi’l-coğrâfî ʿinde’l-Maḳdisî”, el-Mevrid, XVI/1, Bağdad 1987, s. 59-74; Akhtar Husain Siddiqi, “Al-Muqaddasi’s Treatment of Regional Geography”, International Journal of Islamic and Arabic Studies, IV/2, Indiana 1987, s. 1-13; J. H. Kramers, “Mukaddesî”, İA, VIII, 562-563.

Marına A. Tolmacheva

MAKDİSÎ, Muhammed b. Tâhir

(bk. İBNÜ’lKAYSERÂNÎ).

MAKDİSÎ, Mutahhar b. Tâhir

(المطهّر بن طاهر المقدسي)

Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir (el-Mutahhar) el-Makdisî (ö. 355/966'dan sonra)

İslâm tarihçisi, filozof ve kelâmcı.

Muhtemelen III. (IX.) yüzyılın sonlarında doğdu. Nisbesinden Kudüs'ün yerlisi veya orada yerleşmiş bir aileye mensup olduğu anlaşılan Makdisî'nin tabakat ve

biyografi kitaplarında adına rastlanmamaktadır. Bununla birlikte önemli eseri el-Bedʾ ve't-târîḫ'teki bazı ifade ve ipuçlarından hayatı ve şahsiyeti hakkında bilgi edinmek mümkündür. Muʿtezilî görüşleriyle tanınan Meşşâî filozofu Yaʿkūb b. İshak el-Kindî'nin talebesi Ebû Zeyd el-Belhî'den ders okuyan Makdisî'nin ilgi alanının genişliğine bakılarak çeşitli sahalarda iyi bir eğitim gördüğü söylenebilir.

Eserinden onun seyahat ettiği yerlerdeki üstatlardan hadis dinleyip rivayet ettiği (I, 147, 148; II, 156, 174, 181; V, 149), bilgiyi kaynağından alma ve değerlendirme konusunda titiz olduğu, bazı din ve mezhepleri bizzat tanımak için uzun ve yorucu seyahatlere çıktığı, meselâ Ahvaz'daki bir mâbede girip Avesta'daki Tanrı kavramı hakkında Mecûsî din adamlarıyla tartıştığı (I, 62, 63), Yukarı Mısırlı Kıptîler'in Tanrı kavramını soruşturduğu (I, 64), Mâsebezân ve Mihrican Kazak'ta Hürremîler'le ilgili gözlemlerde bulunduğu (IV, 31), Fâris'te (Fars) Mecûsî bir din adamından kendi kutsal kitaplarına göre dünyanın yaşını öğrenmeye çalıştığı (II, 59-60), Basra'da bir yahudi hahamından Hz. Âdem'in yaratılışına dair bilgi edindiği (II, 81), Irâk-ı Acem sınırındaki Bilâd-ı Sâbûr'da tanrılık iddiasında bulunan bir kişiyi ve mezhebini araştırmak için sıkıntılı bir yolculuğu göze aldığı (II, 90-91), 325'te (937) Kirman'ın Şirvan şehrinde bulunduğu (II, 181) anlaşılmaktadır.

Makdisî'nin ölüm tarihi bilinmemektedir. Eserini 350 (961) yılı olaylarıyla sınırladığını söylemesine rağmen (I, 17; II, 153) Abbâsî Halifesi Mutî'-Lillâh'ın 363'te (974) kendi arzusuyla görevinden ayrıldığını belirtmesi (VI, 126) ve 390 (1000) yılında Sicistan'ın Haşbâcî yöresinde keşfedilen altın madeninden söz etmesi (IV, 78) bu bilgilerin ona ait olduğu konusunda şüphe uyandırmaktadır. Nitekim Mutî'-Lillâh ile ilgili tesbit el-Bedʾ ve't-târîḫ'in Süleymaniye Kütüphanesi nüshasında (Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 701) bulunmamaktadır. Altın madenlerine dair verdiği bilgi de başka kaynaklarca doğrulanmamaktadır. Bu durumda onun ölüm tarihi konusunda kesin bir hükme varmak mümkün görünmemektedir. Çağına göre ileri bir tarih görüşüyle dikkat çeken Makdisî tarih, coğrafya, dinler ve mezhepler tarihi, matematik, felsefe ve kelâma ilgi duyan çok yönlü bir âlimdir.

Mu'tezile'nin kelâma dair bazı kelâmî görüşlerini benimsemesi ya da delillerini kullanmasına bakarak Makdisî'nin Mu'tezilî olduğu öne sürülebilir. Ancak bu noktada belli bir mezhep veya düşünce grubuna mensubiyetin IV. (X.) yüzyıl müelliflerinin çoğunluğu için çözülmesi güç bir problem olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Makdisî'nin tarihe bakış tarzı ve bunun temeli olan kelâmî görüşlerinin oluşmasında en önemli etken Mu'tezilî düşünce sistemi ve kültür çevresidir. O, daha çok Ebü'l-Kāsım el-Belhî (Kâ'bî) ve Bağdat Mu'tezile okulundan etkilenmiş görünmektedir. İki büyük Sünnî kelâm ekolünün kurucularından biri olan Mâtürîdî'den hiç söz etmemesi, Eş'arî'yi üstü kapalı olarak eleştirmesi ve her ikisinin karşısında olan Ebû Zeyd el-Belhî'den yararlanması onun Mu'tezilî bir kimliğe sahip olduğunu gösterir. Ancak Mâtürîdiyye ile Mu'tezile arasında aklı öne çıkaran yaklaşım tarzı açısından yakınlık bulunduğunu da unutmamak gerekir. M. Şemsettin Günaltay'ın onu koyu bir Sünnî olarak tanımlamasının ilmî dayanağı yoktur.

III. (IX.) yüzyılın sonlarından itibaren geleneksel İslâm tarihçiliğinde isnat metodu şeklen kaynağa kısaca işaret etmekten ibaret kalmış, sonraki asırlarda da tarihçilerin çoğu tarafından terkedilmiştir. İsnadın terkedildiği yeni tarih anlayışının ilk temsilcileri arasında Dîneverî, Ya'kūbî, Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî ve Makdisî'nin önemli bir yeri vardır. Böylece İslâm dünyasında tarih ilmi bağımsız bir disiplin olmaya başlamış ve hızlı bir gelişme sürecine girmiştir. Makdisî de kendine has bakış açısıyla Bîrûnî ve

İbn Miskeveyh ile birlikte İbn Haldûn’a uzanan bu süreçte özgün yerini almıştır.

İmâmiyye Şîası IV. (X.) yüzyılda Mes‘ûdî gibi bir tarihçi yetiştirmiş, Mu‘tezile mensupları arasında tarih, özellikle mezhepler tarihiyle uğraşanlar bulunmakla birlikte mezhebin bakış açısını yansıtan bir tarihçi çıkmamıştı. Makdisî’nin el-Bedʾ ve’t-târîẖ’i, bu çerçevede ilk ve belki de günümüze gelebilen tek tarih kitabıdır. Onun İslâm tarihçiliği ve İslâm düşünce tarihindeki önemi genelde kelâmî, özelde Mu‘tezilî görüşlerin bir tarih yaklaşımı ve metodunu nasıl etkilediğini ortaya koyan tek müellif olmasından ileri gelmektedir. Tarih felsefesi ve tenkit zihniyeti bakımından Bîrûnî ve İbn Haldûn’un öncüsü olacak nitelikte bir kavrayışa ve birikime sahip olan Makdisî, Bîrûnî’den yarım ve İbn Haldûn’dan dört asır kadar önce tarihi akılcı ve tenkitçi bir zihniyetle değerlendirmeyi başarmıştır ve öncüsü Mes‘ûdî’den daha felsefî ve daha tenkitçi bir zihin yapısına sahiptir.

Makdisî, varlık ve hayatı felsefe-tarih ya da kelâm-tarih bütünleşmesine dayanan bir bakışla birbirine bağlamaya çalışmıştır. Bu bağlamda tarih filozofu kimliğiyle IV. (X.) yüzyılın en başarılı ismi, metodunu takip eden çıkmadığı için bu yaklaşımın tek temsilcisidir. Makdisî, genel çerçevede felsefe-tarih ilişkisini temellendirirken kelâm ağırlıklı bir felsefî birikime dayanmıştır. Bu da esas itibariyle Mu‘tezile kelâmıdır.

İslâm düşünce tarihinde din-felsefe (vahiy-akıl) uzlaştırmacılığının önemli temsilcilerinden biri olan Makdisî, Mu‘tezilî görüşleriyle tanınan ve bu geleneğin ilk temsilcileri olan Meşşâî filozof Kindî ile öğrencisi Ebû Zeyd el-Belhî gibi her fırsatta dinin belirleyici ve denetleyici özüne vurgu yapmış, vahiy ile sahih hadisin kendisi için bağlayıcı olduğunu belirtmiş, inkârcı şüphecilerle her şeye inanma meyli içindeki kıssacılar arasında bir orta yol takip etmiştir. Mûcizeleri dinden bağımsız bir akılcılıkla inkâr edenlere dinin emrinde gördüğü akla dayanarak cevap vermiş, mûcizeleri aklîleştirmeden akla uygun tabii örnekler vererek açıklamış ve mûcizeleri reddettiği için Ebû Bekir er-Râzî’yi eleştirmiştir (III, 110). Bununla birlikte tabiatın temel niteliklerinin daha iyi anlaşılması için Râzî’nin Kitâbü’l-Ḥavâs adlı eserini tavsiye etmesi (IV, 94) onun ön yargısız ve objektif olduğunu göstermektedir.

Âyet ve hadisleri, Câhiliye devri ve İslâmî dönem Arap ve Fars şiirini, siyer ve megāzî kitaplarını kaynak olarak kullanan Makdisî'yi farklı kılan seçmeci davranması ve tarihî malzemeyi eleştiriye tâbi tutmasıdır. Makdisî'nin İlkçağ felsefesi ve filozoflarıyla ilgili başlıca kaynağı Aristo'nun eserleriyle (I, 23-24, 41 vd.) Plutarkhos'un el-Ârâʾü'ṭ-ṭabîʿîyye adlı eseridir (I, 135-140; II, 17-18 vd.). Filozofların görüşlerini aslına uygun biçimde nakletme konusunda Şehristânî ve diğer bazı müslüman müelliflerden çok ileride olan Makdisî, İran dinleri ve Hint inançlarıyla ilgili olarak müslüman müelliflerin derlediği malzemeye dayanmış, ancak kendi gözlemlerini de eklemiştir. Hint inançları hakkında temel yazılı kaynağı İbn Hurdâzbih'in Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik adlı eseridir (IV, 19, 61, 95, 97). Bununla birlikte Bizans, Hint ve Çin tarihine dair bilgi yetersizliğinden yakınarak müslümanların bu alana ilgi göstermediğini belirtir (III, 208). İslâm dışı kaynakları arasında Tevrat'ın önemli bir yer tuttuğu, çeşitli Tevrat nüshaları ve tercümelerinden

yararlandığı (II, 80, 207; III, 26, 61; V, 28), yahudiler, Hürremîler, Harrânîler hakkında anonim bazı eserleri kaynak olarak kullandığı görülmektedir. Çağının kültürünü bütün renkliliği içinde kendine özgü bir seçme ve değerlendirme mantığıyla derlemeye çalışan Makdisî yazılı kaynaklarla yetinmeyip sözlü kaynakların tanıklığına da başvurmuştur.

Eserleri. Makdisî'nin günümüze ulaşan tek eseri el-Bedʾ ve't-târîÅ*tir. 355'te (966) Sâmânî vezirlerinden biri adına Büst şehrinde yazılan eser (I, 6-8; II, 152) kaynaklarda Kitâbü'l-Bedʾ, Kitâbü Bedʾi'l-ḫalḳ ve't-târîḫ, Kitâbü'l-Bedʾ ve'l-ḫilḳa, Kitâbü'l-Bedv ve't-târîḫ, Kitâbü'l-Bedvâ ve't-tevârîḫ, Târîḫ-i Maḳdisî şeklinde de anılmaktadır (nşr. Cl. Huart, I-VI, Paris 1899-1919 → I-III, Bağdat 1962, 1964, 1965). IV-VI. ciltleri Farsça'ya da tercüme edilen kitap (Tahran 1349 hş./1970) siyasî tarih kadar medeniyet ve dinler tarihi, kelâm ve İslâm felsefesi için de önemli bir kaynaktır. Makdisî'nin "ilimler ansiklopedisi" (câmiu'l-fünûn) olarak nitelediği eser (V, 5), eski Türkler'in dinî inançları ve âdetleri hakkında bilgi ihtiva ettiği için Türk tarihi bakımından da önemlidir. el-Bedʾ ve't-târîḫ'teki kayıtlardan, Makdisî'nin nazar ve cedel konularını genişçe ele alan ve yanlışlıkla Ebû Zeyd el-Belhî'ye nisbet edilen (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1440) Kitâbü'l-ʿİlm ve't-taʿlîm (I, 19), isbât-ı vâcibe dair Kitâbü'd-Diyâne ve'l-emâne (I, 70-71), düalist dinleri ele alıp çelişkilerini ortaya koyan Kitâbü'l-

Maʿdile (I, 91), Kur'an'daki kıssalara dair Kitâbü Meʿâni'l-Ḳurʾân (veya Kitâbü'l-Meʿânî; II, 23, 93; III, 15, 78 vd.), nefis ve ruh kavramlarını inceleyen Kitâbü'n-Nefs ve'r-rûḥ (II, 115) adlı kitapları bulunduğu anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Makdisî, el-Bedʾ ve't-târîḫ, I-VI; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 153; Ebû Mansûr es-Seâlibî, Kitâbü'l-Ġurer fî siyeri'l-mülûk ve aḫbârihim: Histoire des rois des perses (nşr. ve trc. H. Zotenberg), Paris 1900, s. XXI, 501; Ebü'l-Meâlî, Beyânü'l-edyân (ed. Cl. Schéfer, Chrestomathie persane içinde), Paris 1883, I, 131-171; a.e.: L'exposé des religions (trc. H. Massé, RHR, XCIV [1926] içinde), s. 17-75; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), I, 118-119; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, III, 64-86; Sirâceddin İbnü'l-Verdî, Ḫarîdetü'l-ʿacâʾib, Kahire 1300, s. 168-183; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 227; II, 1440; M. Şemseddin [Günaltay], İslâmda Tarih ve Müverrihler, İstanbul 1339-42, s. 85-91; Cl. Huart, La littérature arabe, Paris 1931, s. 282-283, 289, 298-299; a.mlf., "Le véritable auteur du Livre de la Création et de l'Histoire", JA, dokuzuncu seri, XVIII (1901), s. 16-21; a.mlf., "Le rationalisme musulmane au IVe siècle de l'hègire", RHR, L (1904), s. 200-213; a.mlf., "Un nouveau manuscrit du Livre de la Création et de l'Histoire", JA, XX (1912), s. 193-194; Adam Mez, el-Ḥaḍâretü'l-İslâmiyye (trc. M. Abdülhâdî Ebû Rîde), Beyrut, ts., I, 320-321; II, 367-372; Sezgin, GAS, I, 337; III, 387; VII, 277-278; F. Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden 1968, s. 92, 114, 115, 136; Bekir Topaloğlu, Allah'ın Varlığı: İsbât-ı Vâcib, Ankara 1974, s. 86, 108, 110, 138; Tarif Khalidi, Islamic Historiography, New York 1975, s. XIII-XIV, XVI, 6-8, 57, 59, 68-69, 83; a.mlf., "Mu'tazilite Historiography: Maqdisī's Kitāb al-Bad' wa'l-tā'rīkh", JNES, XXXV/1 (1976), s. 1-11; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriḫûn, Beyrut 1978, I, 327-328; Seyyid Hüseyin Nasr, İslâm'da Düşünce ve Hayat (trc. Fatih Tatlılıoğlu), İstanbul 1988, s. 167, 170; Süleyman Sayar, Makdîsî'nin Çeşitli Dinler ve İslâm Hakkında Verdiği Bilgiler Üzerinde Bir Araştırma (doktora tezi, 1995), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Camilla Adang, Muslim Writers on Judaism and the

Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm, Leiden 1996, s. 48-50; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 66-67; I. Goldziher, “Huart’s le Livre de la Création et de l’Histoire …”, ZDMG, LVIII (1904), s. 925-930; “al-Muṭahhar b. Ṭāhir”, EI² (İng.), VII, 762; M. Morony, “al-Badʾ va’l-taʾrīl”, EIr., III, 352-353.

Süleyman Sayar

MAKDİSÎ, Nasr b. İbrâhim

(نصر بن إبراهيم المقدسي)

Ebü'l-Feth Nasr b. İbrâhîm b. Nasr en-Nâblusî el-Makdisî ed-Dımaşkī (ö. 490/1096)

Şâfiî fakihi ve hadisçi.

407 (1016) yılında Nablus'ta doğdu. Uzunca bir süre kaldığı Kudüs'e nisbetle Makdisî olarak tanındı. İbn Ebû Hâfız (bazı yazmalarda Hâit) künyesiyle de anılır. Temel ilimleri Nablus'ta tahsil ettikten sonra yirmi yaşlarında iken ilim yolculuğuna çıkarak Gazze, Kudüs, Sûr, Diyarbekir ve Meyyâfârikīn'a gitti. Sûr'da dört yıl süreyle Ebü'l-Feth Süleym b. Eyyûb er-Râzî'nin derslerine katıldı (437-440/1045-1048). Ayrıca bu şehirlerde Muhammed b. Beyân el-Kâzerûnî gibi âlimlerden fıkıh öğrendi. Hasan b. Ali el-Ahvâzî, İbn Mâkûlâ, Ebü'l-Hasan İbnü's-Simsâr, Ebü'l-Hasan Muhammed b. Avf el-Müzenî ve Ebü'l-Kāsım Ömer b. Ahmed el-Vâsıtî'den hadis dinledi. Ebû Zer el-Herevî ve Hasan b. Muhammed b. Ahmed b. Cümey' gibi âlimlerden icâzet aldı. Kudüs'te önceleri -muhtemelen kendisine nisbetle-Nasriyye, daha sonra Gazzâlî'nin anısına Gazzâliyye olarak adlandırılan zâviyede ders verdi. Safer 471'de (Ağustos 1078) Dımaşk'a, ardından Sûr'a geçti. Râfizîler'in muhalefetine rağmen ilmi yaymaya çalıştı. 480 (1087) yılında tekrar gittiği Dımaşk'a yerleşerek fetva, tedrîs ve hadis rivayetiyle meşgul oldu. Ebû Hâmid el-Gazzâlî burada Makdisî'nin fıkıh derslerine katılmış ve münazaralarda bulunmuştur. Kendisinden hadis dinleyenler arasında Hatîb el-Bağdâdî, İbnü'lKayserânî ve Ebû Bekir İbnü'l-Arabî gibi önemli şahsiyetler bulunmaktadır. Zehebî onun rivayet ettiği hadislerde bazı yanlışların olduğunu söylemektedir (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 140). Makdisî'nin tariki (mezhep imamının görüşlerini tesbitteki yöntemi), çağdaşları İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ve Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin tarikiyle kıyaslanarak daha üstün görülmüştür (İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ, LXII, 17-18).

Zühd ve takvâsıyla tanınan Makdisî, Dımaşk'ta kaldığı süre boyunca

Nablus'taki bir arazisinin geliriyle geçinip kimseden yardım kabul etmedi. Rivayete göre Dımaşk'ta kendisini ziyarete gelen Suriye Selçuklu Meliki Tutuş'a ve oğlu Dukak'a iltifatta bulunmadı. Melik, Makdisî'ye sultanın tasarruf ettiği mallardan en helâlinin hangisi olduğunu sormuş ve "cizye gelirleri" cevabını almıştı. Daha sonra ilim ehline harcaması için kendisine bu gelirlerden bir miktar para göndermişse de Makdisî ihtiyaçları bulunmadığı gerekçesiyle bunu geri çevirmiştir. Makdisî 9 Muharrem 490 (27 Aralık 1096) tarihinde Dımaşk'ta vefat etti. Ölüm günü için Muharrem'in 10 ve 11'i de zikredilmektedir. Bâbüssagīr Kabristanı'nda Muâviye'nin kabrinin yakınına defnedilen Makdisî'nin kabri daha sonra ziyaretgâh haline geldi.

Eserleri. 1. Taḥrîmü nikâḥi'l-mütʿa (nşr. Hammâd el-Ensârî, Medine 1408/1987; Riyad 140?/198?). 2. el-Ḥücce ʿalâ ṭarîḳi'l-meḥâcce. Hadise dair olan eser üzerinde M. İbrâhim Muhammed Hârûn tarafından 1409 (1988) yılında el-Câmiatü'l-İslâmiyye'de Muḫtaṣaru Kitâbi'l-Ḥücce ʿalâ ṭarîḳi'l-meḥâcce adıyla bir doktora tezi hazırlanmıştır. 3. el-Emâlî. Yale Üniversitesi Kütüphanesi'nde bir cüzünün nüshası bulunmaktadır (Nemoy, s. 79). 4. Ḥikâyât ḥisân. Carl Brockelmann kaynaklarda adı geçmeyen bu eserin bir nüshasını kaydetmektedir (GAL Suppl., II, 913).

Makdisî'nin bunlardan başka el-İntiḫâbü'd-Dımaşḳī (on ciltten fazla), et-Tehẕîb ve't-taḳrîb, el-Kâfî ve el-Maḳṣûd adlı fıkıh eserleri yanında Erbaʿûn fi'l-ḥadîs̱, Menâḳıbü'l-İmâmi'ş-Şâfiʿî

gibi bazı risâleleri ve Süleym b. Eyyûb er-Râzî'nin el-İşâre'si üzerine bir şerhinin olduğu kaynaklarda belirtilmektedir. İbn Hacer el-Askalânî, okuduğu eserler arasında yer alan Makdisî'ye ait bir risâleyi Cüzʾ fîhi mecâlis fi'l-ʿilm ve ġayrih başlığıyla zikretmektedir (el-Muʿcemü'l-müfehres, s. 58).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), LXII, 15-18; a.mlf., Tebyînü keẕibi'l-müfterî, s. 286-287; İbnü'l-Ebbâr, el-Muʿcem, Madrid 1885, s. 199-200; Nevevî, Tehẕîb, I/2, s. 125-126; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 136-143; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 481-490, s. 345-348; Sübkî, Ṭabaḳāt, V, 351-353; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 389-390; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyyîn (nşr. Ahmed Ömer Hâşim - M. Zeynühüm M. Azb), Kahire 1413/1993, II, 491-492; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 274-276; İbn Hacer el-Askalânî, el-Muʿcemü'l-müfehres (nşr. M. Şekûr el-Meyâdînî), Beyrut 1418/1998, s. 58; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, el-Ünsü'l-celîl bi-târîḫi'l-Ḳuds ve'l-Ḫalîl, Amman 1973, I, 297-298; Musannif, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1982, s. 181-182; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 58, 98, 518; II, 1378, 1630, 1807, 1840; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, III, 395-396; İbnü'l-Havrânî, el-İşârât ilâ emâkini'z-ziyârât: Ziyârâtü'ş-Şâm (nşr. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî), Dımaşk 1401/1981, s. 57-60; Brockelmann, GAL Suppl., I, 603; II, 913; Îżâḥu'l-meknûn, I, 129; II, 274; L. Nemoy, Arabic Manuscripts in the Yale University Library, Copenhagen 1956, s. 79.

Hamdi Döndüren

MAKDİSÎ, Ziyâeddin

(bk. ZİYÂEDDİN el-MAKDİSÎ).

MAKDİŞU

(مقدشو)

Somali'nin başşehri.

Doğu Afrika'da Hint Okyanusu sahilinde Somali Cumhuriyeti'nin başşehri ve Benâdir eyaletinin merkezidir. Pîrî Reis'in Muğdiş dediği şehre mahallî Somali dilinde Muqdisho, Arapça kaynaklarda Makdeşû, İtalyanca'da Mogadiscio, Türkçe eserlerde Mogadişu (Magdişu) denilmektedir.

Makdişu'nun kuruluş tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Bazı tarihçilere göre Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân zamanında (685-705), Portekizli tarihçi Joao de Barros'a göre ise İran (Basra) körfezinden gelen yedi kardeş tarafından 887 yılında kuruldu. Ancak X. yüzyılda Arabistan'ın çeşitli bölgelerinden ve özellikle Abbâsî kuvvetleriyle Karmatîler arasında şiddetli mücadelelere sahne olan Lahsâ'dan (Ahsâ) gelen Araplar'la İran'ın Şîraz ve Nîşâbur şehirlerinden buraya göç edenler tarafından kurulduğu genellikle kabul edilmektedir. Bu önemli sahil şehri daima iç bölgelerden gelecek yerli saldırılarına ve Hint Okyanusu'ndan yönelecek deniz taarruzlarına açıktı. Makdişu'ya IV. (X.) yüzyılda yerleşen Mukrî, Cid'atî, Akabî, İsmâilî ve Afîfî gibi büyük kabileler kendi aralarında otuz dokuz küçük zümreden oluşan bir birlik tesis ettiler ve şehrin idaresi için ortak bir yönetim kurdular. Zamanla Mukrî ailesi şehirde üstünlük elde etti, Kahtânî nisbesiyle bilinen bir ulemâ sülâlesi oluşturdu ve şehri yönetecek olan kadıların ancak Kahtânîler'den seçilebileceğini diğer zümrelere kabul ettirdi. Bu ulemâ sınıfının yönettiği şehir VI. (XII.) yüzyılda önemli bir ticaret merkezi oldu. VII. (XIII.) yüzyılda Ebû Bekir b. Fahreddin burada küçük bir sultanlık kurmayı başardı ve Mukrîler'le anlaşarak şehir kadılarının onlar arasından seçileceğini bildirdi. Başşehirdeki Mescidi Cum'a ve diğer iki büyük caminin 636 (1238), 667 (1268) ve Şâban 667 (Nisan 1269) tarihli kitâbelerinden VII. (XIII.) yüzyılda buradaki refah seviyesinin oldukça yüksek olduğu anlaşılmaktadır.

1331 yılında Sultan Ebû Bekir b. Ömer zamanında Makdişu'yu ziyaret eden

İbn Battûta sultanın (şeyh) Makdişu dili konuştuğunu, ancak Arapça'yı da bildiğini, bu hânedan döneminde şehrin büyük gelişme gösterdiğini ve çok canlı bir ticaret hayatının olduğunu belirtmekte, şehir hakkında ayrıntılı bilgi vermektedir (er-Riḥle, s. 253-257). Makdişu'nun Mısır ve Arap yarımadasıyla ticarî münasebetleri oldukça gelişmişti. XIV. yüzyıldan itibaren Makdişu ülkenin kuzey pazarını elinde bulunduruyordu. XIV-XV. yüzyıllar Makdişu'nun tarihteki en müreffeh dönemini oluşturmaktadır.

Yâkūt el-Hamevî, İbn Mâcid, İdrîsî, İbn Saîd el-Mağribî, İbn Battûta ve Pîrî Reis gibi İslâm coğrafyacıları Makdişu'yu, Zenci ülkesi de denilen Hint Okyanusu sahilleriyle iç bölgelerinin kendi dönemlerindeki en büyük şehirleri arasında zikretmektedir. Yâkūt el-Hamevî ayrıca Makdişu halkının Berberî asıllı olduğunu, ancak bunların Mağrib'deki Berberîler'den farklı bir kavim olup Habeşliler'le Zenciler arasında ayrı bir ırka mensup bulunduğunu ve nüfusun tamamının başka yerlerden gelen göçmenlerden oluştuğunu kaydeder (Muʿcemü'l-büldân, V, 201). Aynı şekilde İbn Battûta, Makdişu'yu ziyareti sırasında görüştüğü Sultan Ebû Bekir b. Ömer'in Berberî asıllı olduğunu söyler (er-Riḥle, s. 254). XVI. yüzyılın başında sadece şehrin değil Habeş de denilen ülkenin isminin Makdişu olduğunu ve burada yaşayan halkın Makdişu dili konuştuğunu Pîrî Reis belirtmektedir (Kitâb-ı Bahriye, I, 165-169). Ayrıca şehirde altın bol olup buraya uğrayan Portekiz gemileri altın, sırmalı kumaşlar, fildişi, abanoz ve güzel kokulu amber alıyorlardı.

XV. yüzyılın sonuna doğru Makdişu'nun durumunu sarsan olay, Ümit Burnu üzerinden Hint Okyanusu sahillerine seferler düzenleyen Portekiz ve İspanyol donanmalarının buraya gelişidir. Her ne kadar 1499'da Hindistan'dan dönüşünde Vasco da Gama donanmasıyla Makdişu'ya bir saldırı düzenlemişse de şehri işgal edememişti. 1507'de gerçekleştirilen saldırılar da başarısızlıkla sonuçlandı. 1532'de Vasco da Gama'nın oğlu Estevāo da Gama gemi satın almak amacıyla buraya gelmişti. XVI. yüzyılda Makdişu'da yönetim Muzaffer sülâlesinin eline geçti. Bu sırada Somali asıllı göçebe Heviye kabilesi, yine Somali asıllı olup Makdişu Sultanlığı ile ittifak yapan mahallî Acurân Sultanlığı'nın topraklarını işgal ederek Makdişu'nun ekonomik açıdan geri kalmasına sebep oldu.

1585'te Emîr Ali Bey, Hint Okyanusu sahillerini iki kadırga ile dolaşarak

önce Makdişu'yu, ardından Mombasa'ya kadar diğer sahil şehirlerini Portekiz saldırılarından kurtarıp Osmanlı Devleti'ne bağladı. İki yıl sonra Portekizliler tekrar bölgeye geldilerse de Makdişu'ya saldırmadılar, Faza'da büyük bir katliam yaparak 10.000 hurma ağacını kestiler. Bunun üzerine Ali Bey beş gemiyle tekrar bölgeye gelip bu sahillerin Osmanlı hâkimiyetinde olduğunu ilân etti (1589). Fakat henüz Mombasa'da iken Portekizliler'e yenilerek esir alındı ve Lizbon'a götürüldü. XVII. yüzyılda Osmanlı deniz akınları Afrika'nın doğu sahillerinde son bulsa da Makdişu'da en az on ayrı Osmanlı padişahı adına, üzerinde tuğra bulunan ve Osmanlı topraklarında kullanılanlara benzetilen bakır paraların bastırılmasına devam edildi. Ayrıca bu dönemde Uman ve Portekiz ile ticarî münasebetler oldukça gelişmişti.

1698 yılında Uman Sultanı Seyf b. Sultân, Mombasa'yı Portekizliler'den alınca Makdişu ve diğer Somali sahil şehirleri de Umanlılar'ın eline geçti. Fakat Uman buradaki birliklerini geri çektiği zaman yeni bir idarî boşluk oluştu. 1700'de bir

İngiliz deniz filosu günlerce Makdişu önünde karaya asker çıkaramadan bekledi ve sonunda geri dönmek zorunda kaldı. Bu gelişmeler Makdişu'yu her yönden iyice zayıflattı ve şehir Hamarven ve Şangani adıyla ikiye bölündü. Somali etnik grubu yavaş yavaş eski Arap şehrine girmeye başladı. 1752'de Uman Sultanlığı adına Makdişu'dan Afrika'nın güneyindeki Cap Delgado'ya kadar olan sahiller Arap bölgesi ilân edildi ve Portekiz hâkimiyetine son verildi. Ancak Makdişu şehri bir başka Somali asıllı kabile olan Darandolle'nin eline geçti. İmam unvanı taşıyan reisleri karargâhını Şangani'de kurdu. Başlangıçtan itibaren Kahtânîler'in elindeki kadılık imtiyazlarına ise dokunulmadı.

1823 yılında Makdişu ismen Uman Sultanı Seyyid Saîd b. Sultân'a bağlandıysa da buranın idaresi yine Somali yerli reislerinin elinde kaldı. 1843'te Makdişu'ya ilk defa Umanlılar tarafından Somali asıllı bir vali tayin edildi. Vali mensubu olduğu kabilesiyle birlikte ülkenin iç kesimlerine çekildiği için görevinden ayrıldı. Bû Saîdî hânedanından Zengibar Sultanı Bergaş b. Saîd Makdişu'yu 1871'de doğrudan idaresine aldı. 1905 yılına kadar buraya tayin edilen valiler sayesinde Makdişu Zengibar'a bağlı kaldıysa da 1889'da dönemin sultanı Halîfe b. Bergaş tarafından limanı İtalya'ya kiraya verildi. Ardından Barave, Merka ve Vanşeyh şehirleriyle

beraber Makdişu 1892 yılında 160.000 rupi karşılığında aynı ülke tarafından kiralandı ve buraları İtalyan himayesindeki kıyılar olarak ilân edildi. Yayılmacı bir politika izleyen İtalyanlar gözlerini Habeşistan'a diktiklerinden 1897'de Somali-Habeşistan sınırını çizmek için bir antlaşma yapmaya teşebbüs ettiler. Bu amaçla Makdişu Limanı'nın bulunduğu Benâdir'de düzenleme yapıldı. Zengibar Sultanlığı, İtalya'nın Benâdir bölgesindeki hâkimiyetini 1902'de kabul etti. Zengibar Sultanı Seyyid Ali b. Hamûd 1905'te Makdişu'yu, 1906'da Somali sahilinde Zengibar'a ait bulunan bütün toprakları İtalya'ya sattı. 1911 yılında İtalya Somali'yi sömürge ilân ederek Makdişu'yu başşehir yaptı.

1938'de İtalya'nın Etiyopya ile yaptığı savaş esnasında 50.000 kişinin yaşadığı şehirde nüfusun % 40'ını İtalyanlar oluşturuyordu. II. Dünya Savaşı sırasında İtalya'nın Somali sömürgesi İngilizler tarafından işgal edildiyse de şehrin idaresi geçici olarak tekrar İtalya'ya bırakıldı.

1990'lı yıllardaki iç savaş esnasında Makdişu büyük ölçüde tahrip edildi. 1991'den itibaren iç savaşın merkezinde yer alan şehrin kuzeyi Ali Mehdî'nin, güneyi General Muhammed Ferah Aydid'in idaresine geçti. 1991 yılı Ocak ayında devlet başkanı Siyad Barre'nin Makdişu'yu terketmesinin ardından Mayıs ayında ülkenin kuzeybatısı Somaliland adıyla Makdişu merkezli idareden ayrılarak müstakil devlet olduğunu ilân etti. Bunu takip eden yıllarda Amerika Birleşik Devletleri'nin öncülüğünde Birleşmiş Milletler, Somali'de devam eden açlığı önlemek ve barışı yeniden tesis etmek amacıyla 1993'te "Restore Hope" ve 1994'te "Unosom" adı verilen iki başarısız müdahalede bulundu. Somali, 1998 yılı Temmuz ayında kuzeydoğusundaki Puntland eyaletinin merkezden ayrı müstakil bir devlet olduğunu ilân etmesiyle iyice parçalandı. Bilhassa başşehir Makdişu'nun idarî boşluğa düştüğü bu dönemde çeşitli Arap ülkelerinin desteğiyle dinî cemiyetler geçici emniyeti sağlayıp eğitim ve sağlık hizmetlerini gönüllüler vasıtasıyla yürüttüler. Yaklaşık on yıl boyunca iç savaşın ve her türlü yıkımın sürdüğü Makdişu'da havayolu ve Maan Limanı uluslararası ulaşıma açık tutularak dış dünya ile bağlantısı muhafaza edildi. Dinî cemiyetler, iş adamları ve gönüllü kuruluşlar 2000 yılı Mart ayında Cibuti'nin Arta şehrinde düzenlenen barış konferansına 2800 delege göndererek 245 üyeli geçici millet meclisinin açılmasına karar verdiler. Bu kararlar kısa zamanda hayata geçirildi ve Makdişu'da nüfusun çoğunluğuna

sahip Hâviye kabilesine mensup Abdülkāsım Salâd Hasan 2000 yılı Ağustos ayında devlet başkanlığına seçildi.

Tarih boyunca başşehir Makdişu Somali’nin en büyük şehri, başlıca limanı ve birinci derecede ticarî merkezi oldu. Buradaki limandan yurt dışına başta canlı hayvan, muz ve deri ihracatı iç savaş dönemine kadar devam etti. Şehirdeki iktisadî faaliyet balık ve et gibi gıda sektöründe, deri sanayii, marangozluk ve tekstil alanlarında yoğunlaştı. Şehrin etrafına Benâdir bölgesinin ziraî ürünlerini işlemek üzere fabrikalar açıldı.

Makdişu’nun en önemli tarihî eserleri, kitâbesinde Hacı b. Muhammed b. Abdullah adıyla 27 Şâban 667 (1 Mayıs 1269) tarihi yer alan Mescidü Fahreddin, Kululah b. Muhammed b. Abdülazîz adı yazılı, XIII. yüzyıla ait olan ve cuma camisi olarak bilinen Mescidü’ş-Şeyh Abdülazîz ve Hüsrev b. Muhammed eş-Şîrâzî adıyla 667 (1268-69) tarihi kayıtlı Erbaa Rükûn Camii’dir. XIX. yüzyılda Zengibar sultanı tarafından inşa edilen Garesa Sarayı millî müzeye dönüştürüldü. Müze tarafından hazırlanan katalogda bilhassa Makdişu’da bulunan, çoğu XIII-XIV. yüzyıllara ait mezar taşı kitâbeleri ve diğer eserlere ait kitâbeler bulunmaktadır. 1954’te eğitime başlayan Somali Millî Üniversitesi dışında endüstri ve eczacı-doktor yetiştiren yüksek okullar bulunmaktaydı.

Tarih boyunca ülkenin İslâmlaşma’sında kuzeyde Zeyla‘ın, iç bölgelerde Harar’ın merkezî konumunu güneyde Makdişu’nun temsil ettiği görülür. Bölgedeki tarikatlardan Rifâiyye yaygındır. Şeyh Sûfî adıyla bilinen Abdurrahman b. Abdullah eş-Şâşî,

Kutbü’l-Benâdir ismiyle meşhurdur ve Makdişu’daki kabri önemli ziyaretgâhlardan biridir. 26 Aralık 1964 tarihinde VI. Dünya İslâm Kongresi Makdişu’da toplanmıştır.

Sömürge döneminde resmî dairelerin ve Avrupalılar’ın oturduğu mahallelerin inşa edildiği Makdişu, günümüzde birbirini dikey olarak kesen düz çizgi halindeki yollarıyla modern bir şehir görünümündedir. Yalnız iki ayrı semt halindeki (kıyıda Şingani ve kıyıdan içeride bulunan Amaruini semtleri) sömürge öncesi dönemden kalan eski kesim şehrin Avrupaî görünüşlü kesimiyle tezat teşkil ederek Arap kültürünün izlerini taşır.

Makdişu 2003 yılına ait tahminlere göre 1.030.876 nüfusa ulaşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), V, 201; İbn Battûta, er-Riḥle, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 253-257; Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye (nşr. Ertuğrul Zekâi Ökte v.dğr.), İstanbul 1988, I, 165-169; J. de Barros, Extractos da Asia, Lisbon 1778, tür.yer.; L. M. Devic, Le pays des zendjs ou la côte d'orientale d'Afrique, Paris 1883, s. 60-64, 151-154; E. Cerulli, "Kitâbü'z-Zünûc", Somalia, Roma 1957, I, 233-292; a.mlf., "Makdişu", İA, VII, 203-205; a.mlf. - [G.S.P. Freeman-Grenville], "Maḳdis̲h̲ū", EI² (Fr.), VI, 126-127; J. S. Trimingham, Islam in East Africa, London 1962, s. 3, 5, 6, 10, 12-14, 30, 156; N. Tchittick, Kilwa an Islamic Trading City on the East African Coast, London 1974, s. 14-15, 237-238; J. Cuoq, Les musulmans en Afrique, Paris 1975, s. 404-417; J. Jolly, Histoire du continent africain, Paris 1989, I, 89, 104, 126; W. Michler, Somali, Bir Halk Ölüyor (trc. İrfan Öksüz), İstanbul 1993, s. 26-32, 88; J. de Vere Allen, Swahili Origins, London 1993, s. 117; C. Coquery-Vidrovitch, Histoire des villes d'Afrique noire des origines à la colonisation, Paris 1993, s. 141; M. Horton, "East Africa", The Mosque (ed. M. Frishman - H. Khan), London 1994, s. 200, 205; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğunun Güney Siyaseti: Habeş Eyâleti, Ankara 1996, s. 3, 161; G. S. P. Freeman-Grenville - B. G. Martin, "A Preliminary Handlist of the Arabic Inscriptions of the Eastern African Coast", JRAS, sy. 2 (1973), s. 102-107.

Ahmet Kavas

MAKEDONYA

Balkan yarımadasında bir ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. EDEBİYAT ve MİMARİ

Avrupa'nın güneydoğusunda kabaca elips biçiminde bir ülke olan Makedonya Arnavutluk, Kosova, Sırbistan, Bulgaristan ve Yunanistan ile komşudur. Yerel resmî adı Republika Makedonija (Makedonya Cumhuriyeti), uzlaşılarak benimsenmiş adı (konvensiyonel ad) Stara Jugoslovenska Republika Makedonija (Eski Yugoslav Cumhuriyeti Makedonya-The Former Yugoslav Republic of Macedonia [F.Y.R.O.M]) olan ülkenin yüzölçümü 25.333 km², nüfusu 2.046.209'dur (2001). Yerli müslüman etnik grupların itirazlarına uğrayan resmî istatistiklere göre bu nüfusun % 66,6'sı Makedon, % 22,7'si Arnavut, % 4'ü Türk, % 2,2'si Çingene, % 2,1'i Sırp ve % 2,4'ü diğer etnik gruplardır. Tek meclisli, çok partili cumhuriyetle yönetilen Makedonya'nın başşehri Üsküp (Skopje, 444.750), diğer önemli şehirleri Manastır (Bitola, 77.712), Kumanova (64.191), Pirlepe (Prilep, 64.168) ve Kalkandelen'dir (Tetovo, 50.376).

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Dağlık bir ülke olan Makedonya, çok yaşlı araziyle kaplı olmasına rağmen yakın jeolojik dönemdeki tektonik hareketler (kırılmalar ve yükselmeler) sonucunda gençleşmiş bir arazi görünümü kazanmıştır (1963 Üsküp depremi bu son derece kırıklı = faylı yapının bir göstergesidir). Ülkenin en yüksek noktası 2753 metreye ulaşan Golem Korab zirvesidir. Başlıca çukur alanlar ise Üsküp, Manastır ve güneydoğudaki Ustrumca (Strumica) havzalarıdır.

Ülkede hâkim olan iklim tipi soğuk kışlar ve sıcak, kurak yazlarla dikkati

çeken karasal iklimdir. Doğal bitki örtüsü olarak dağlık kesimlerde sık orman örtüsü bulunur. Çukur alanlarda yaz mevsiminde bozkır görünüşü hâkimdir.

Makedonya'da en önemli akarsu başşehir Üsküp'ten geçerek ülkeyi ikiye bölen Vardar nehridir. Yunanistan'a geçtikten sonra Ege denizine ulaşan bu akarsu ülkenin âdeta simgesi haline gelmiştir. Meselâ tarihî Makedonya bölgesini günümüzde Bulgaristan (Bulgaristan Makedonyası) ve Yunanistan (Yunanistan Makedonyası) sınırları içinde kalan kesimlerinden ayırabilmek için buraya coğrafyada Vardar Makedonyası da denilmektedir. Ülkenin sahip olduğu irili ufaklı göller arasında sınırları üzerinde bulunan üç tanesi önemlidir. Bunlar Makedonya-Arnavutluk sınırı üzerinde Ohri, Makedonya-Yunanistan sınırı üzerinde Doyran ve bir kısmı Makedonya, bir kısmı Arnavutluk, bir kısmı da Yunanistan sınırları içinde yer alan Prespa gölüdür.

Topraklarının dörtte birinden azı (% 23,6) ekilebilir olup 2001 istatistiklerine göre millî gelirin % 10'u tarıma, % 32'si endüstriye, % 58'i hizmetler sektörüne dayanır. Tarım ülkenin az engebeli kesimleriyle çukur alanlarında çeşitlilik kazanır. Pirinç, tütün ve buğday ekiminin yanında çeşitli meyveler (üzüm ve özellikle karaerik) yetiştirilir. Yugoslavya Federasyonu döneminde dev boyutlu sanayi kuruluşları (demir çelik, nikel vb.) yapıldıysa da bunların kuruluş yerleri iyi seçilemediğinden ülke ekonomisine fazla yararlı olamadı. Metal sanayii dışında başlıca sanayi kolları tekstil, ağaç ürünleri ve tütün endüstrisiyle ilgilidir. Ülkedeki başlıca yer altı zenginlikleri krom, çinko, manganez, tungsten ve demirdir.

Makedonya Cumhuriyeti'ndeki nüfusun % 67'si Makedon Ortodoks, % 30'u müslüman ve % 3'ü diğer mezhep veya kiliselere mensuptur. Müslüman kaynakları müslümanların % 45'i bulduğunu ve resmî istatistiklerin doğru olmadığını iddia etmektedir. Slavlar, milâttan sonra VI. yüzyılın sonu ve VII. yüzyılda Balkanlar'a göç ettikleri zaman Bizans kilisesinin etkisi altına girmişlerdi. 863'te Ohri'ye gelen Aziz Naum (Sveti Naum) buradaki Slavlar'ı Ortodoksluğa kazandırdı. Makedonya'yı da içine alan Bulgar Devleti 870'te Hıristiyanlığı kabul edince bu din Slavlar arasında iyice yayıldı. Ohrili Aziz Kliment (Sveti Kliment Ohridski) Ohri Edebiyat Okulu'nu kurdu. Bölgedeki dinî hayatın merkezini oluşturan Ohri

1000 yıllarında başpiskoposluk haline geldi ve bu konumunu yüzyıllar boyunca korudu. Osmanlı Devleti'nin, İstanbul'un alınışından

sonra otosefal Balkan kiliselerini Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi altında birleştirmesinin ardından da varlığını sürdüren Ohri başpiskoposluğu 1767'de Osmanlı hükümeti tarafından kaldırıldı. Doğrudan Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi'ne tâbi olan bölge hıristiyanları, 28 Şubat 1870'te Bulgar ekzarhlığının kurulmasıyla büyük ölçüde patrikhâneden ayrılarak Bulgar ekzarhlığına geçti. Ekzarhlık okulları kapatılınca bölgedeki hıristiyanlar Sırp din adamlarının etkisi altına girdi. Yugoslavya içinde federal bir cumhuriyet haline gelen Makedonya'da 1958'de Ohri'de Slav Makedonları'nı içine alan ve kendini Ortaçağ'daki Ohri başpiskoposluğunun devamı olarak gören bir Makedon Ortodoks kilisesi (Makedonska Pravoslavna Crkva [MPC]) kuruldu. Günümüzde Makedonya Cumhuriyeti'ndeki Makedon Ortodokslar bu kiliseye tâbidir. Balkanlar'da Osmanlı hâkimiyetinin kuruluşuyla Arnavutlar'ın ve bir kısım Slav halkın Müslümanlığa geçişi ve Türkler'in yoğun yerleşmeleri sonucu bölgede önemli bir müslüman nüfus oluşmuştu. Osmanlı egemenliğinin sona ermesiyle müslümanların sayısında önemli bir azalma görüldü. Özellikle Doğu Makedonya'daki Türkler'in büyük bir çoğunluğu, Batı Makedonya'da ise hem Türkler'in hem Arnavutlar'ın büyük bir kısmı Türkiye'ye göç etti, bu göç halen sürmektedir. Resmî istatistiklere göre 1921'de 118.778 (% 14,9) olan Türk nüfusunun 1994 nüfus sayımında 78.019'a (% 4) düştüğü görülmektedir. Bugün Makedonya'daki müslüman varlığın çoğunluğunu batı Makedonya'daki Arnavutlar teşkil etmektedir.

Osmanlı döneminden sonra buradaki müslümanların dinî hayatıyla ilgilenen ve doğrudan Saraybosna'ya (Sarajevo) bağlı Vakufska Direkcija, sonra da Makedonya İslâm Birliği Meşihatı adı altındaki dinî kuruluş halen faaliyetini sürdürmektedir. Söz konusu kuruluşa bağlı on üç müftülük mevcuttur. Günümüzde bu meşihatın idaresinde Üsküp'te faaliyet gösteren Îsâ Bey Medresesi İmam-Hatip Lisesi ve bir İlâhiyat Fakültesi mevcuttur. 1987'den itibaren Makedonca, Arnavutça ve Türkçe olarak aylık el-Hilâl adlı bir gazete yayımlanmaktadır. Her üç dilde dinî neşriyat da kısmen yapılmaktadır.

Üsküp'te 1918-1945 yılları arasında Osmanlı usulüyle çalışan üç medrese

mevcuttu (Meddah Medresesi, Kral Aleksandar Medresesi, Îsâ Bey Medresesi). Ayrıca Üsküp'te II. Dünya Savaşı esnasında ve sonrasında faaliyet gösteren Yücel Teşkilâtı, Makedonya'daki Türkler'in millî sorunlarını dile getirmiş ve mensuplarının büyük bir kısmı komünist rejim tarafından idam edilmiştir.

Makedonya Cumhuriyeti'nde nüfusun % 70'i Makedonca, % 22,7'si Arnavutça, % 4'ü Türkçe, % 3'ü Sırpça-Hırvatça-Boşnakça konuşmaktadır. Günümüzde resmî dil olarak kullanılan Makedonca, II. Dünya Savaşı sonunda tesis edilen Makedonya Devleti ve milletinin yazı dili olarak hükümetin inisiyatifiyle oluşturulmuştur. Mayıs 1945'te Kiril alfabesi Makedonya Halk Cumhuriyeti'nin resmî alfabesi olarak kabul edilmiş, yazı dili oluşturulurken de özellikle Orta ve Batı Makedonya'da konuşulan lehçe esas alınmıştır. Makedonca'nın grameri Bulgarca'nın gramerine çok yakın olmakla birlikte kelime hazinesinin Sırpça'dan çok etkilendiği ve Bulgarca yazı diliyle önemli farklılıklar oluştuğu görülmektedir. Ancak Bulgar tarafı Makedonya Slavları'nın Bulgar ve orada konuşulan dilin Bulgarca olduğunu, Makedon milleti veya Makedonca diye bir dilin bulunmadığını iddia ederek Makedonya meselesine II. Dünya Savaşı'ndan sonra "dil kavgası" adı altında yeni bir boyut kazandırdı. Makedonya Cumhuriyeti'nin bağımsızlığını ilânı üzerine bu kavga yeniden alevlendi. Bulgar hükümetinin Makedonca'yı ayrı bir dil olarak kabul etmemesi yüzünden yaşanan gerilim, 1990'lı yılların sonuna doğru özellikle Avrupa Birliği'nin etkisiyle Bulgar hükümetinin Makedonca'yı kabul ettiğini bildirmesiyle azaldı. Fakat Bulgar kamuoyunda, okul kitaplarında ve tarih yazımında Makedonca ve Makedon milletiyle ilgili görüşlerde bir değişiklik olmadı. Günümüzde Bulgar asıllı olduğunu kabul eden Makedonlar'a ve Bulgaristan üniversitelerinde öğrenimlerini sürdüren Makedon öğrencilerin büyük bir kısmına Bulgaristan Devleti tarafından vatandaşlık verilmektedir ve olayın yeni bir boyut kazandığı görülmektedir.

II. TARİH

Eskiçağ'larda Makedonya adı verilen kesim güneyde Therme körfezi, batıda Haliakmon nehri ve kuzeyde Axios nehri arasındaki bölgeyi, doğuda Axios vadisinden Strymon nehrine kadar uzanan alanı ve Strymon'un doğusundaki Philippi ovasını kapsamaktaydı.

Yunan asıllı oldukları öne sürülen Makedonlar (Yunanca Makedones), milâttan önce 1200'lerden sonra bugünkü Selânik'e yakın Aigai civarına yerleşmeye başladı. Milâttan önce VII. yüzyıldan itibaren Argead hânedanlığına mensup bir kral tarafından yönetildi. Milâttan önce 510-479 yılları arasında Pers İmparatorluğu'na bağlandı, Persler'in çekilmesinin ardından I. Aleksander zamanında egemenlik bölgesini yaklaşık dört kat genişletti. Makedonya'nın zengin madenleri ve keresteleri sebebiyle Atina tarafından milâttan önce IV. yüzyılda gittikçe artan şekilde tehdit edilmesi sonucu çıkan savaş Makedonlar'ın galibiyetiyle sonuçlandı. Atina ile yaşanan bu çatışmalar döneminde bazı Yunanlılar, Makedonlar'ın krallık hânedanı da dahil olmak üzere Yunan asıllı değil "Barbarlar" olduklarını ileri sürdüler. Bu iddiada, siyasî çatışmalar yanında Makedon devlet ve sosyal yapısının Yunan poleislerinden çok farklı oluşu önemli bir rol oynuyordu. Ayrıca Makedon lehçesi Yunanca kökenli olmakla birlikte İlir ve Trak dillerinin etkisi altında kalmıştı ve Yunanlılar tarafından anlaşılamamaktaydı. Makedonya'nın merkezi milâttan önce V ve IV. yüzyıllardan itibaren Pella şehri oldu. II. Filip zamanında (Philippos, m.ö. 359-336) Makedonya Balkanlar'ın en büyük gücü haline gelerek Yunan şehirlerinin önemli bir kısmını hâkimiyeti altına aldı. Büyük İskender (III. Alexandros,

m.ö. 356-323) babasının fetih politikasını sürdürdü. Anadolu'ya geçti ve Hindistan'a kadar ilerledi. Büyük İskender'in milâttan önce 323'te Babylon'da ölümü üzerine Makedonya'da ve ele geçirilen bölgelerde generaller arasında büyük bir iktidar mücadelesi başladı. Bu kargaşa döneminde milâttan önce 310'da Argead hânedanının son temsilcisi de öldürüldü. Milâttan önce 276'da Büyük İskender'in subaylarından birinin torunu hâkimiyeti eline geçirerek Antigonlar hânedanlığını kurdu. Fakat Makedonlar'ın Yunan şehirleri üzerindeki egemenliği gittikçe zayıfladı. Makedonya Kralı V. Phillipp'in Roma İmparatorluğu'na karşı Hannibal ile ittifakı üzerine başlayan Makedonya savaşları (m.ö. 214-205, 200-196, 171-168) sonunda Makedonya Krallığı ortadan kaldırıldı ve Makedonya Roma'nın hâkimiyeti altına girdi.

Roma İmparatorluğu'nun idaresinde Makedonya Amphipolis, Thessalonike, Pella ve Herakleia'da merkezleri bulunan ve birbirinden ayrı yönetilen dört

bölgeye taksim edildi. Milâttan önce 150-148'de çıkan isyanlar üzerine tek bir eyalet haline getirilerek sınırları Adriyatik denizine kadar genişletildi. Yunanistan'ın korunmasında stratejik önemi büyük bir sınır eyaleti olan Makedonya'nın valisi Selânik'te oturmaktaydı. Roma'nın askerî harekâtını Tuna nehrine doğru kaydırmaya başlaması ve milâttan sonra 45-46'da Moesia adlı yeni bir sınır eyaletinin kurulmasıyla önemi azalmaya başladı. Milâttan sonra 395'te Doğu Roma (Bizans) İmparatorluğu'nda kalan Makedonya, milâttan sonra III. yüzyıldan itibaren Sarmat ve Cermen kavimlerinin akınlarına sahne oldu, Gotlar tarafından yağmalandı. VI. yüzyılın sonlarına doğru Slav kavimleri ve Avarlar Selânik önlerine kadar ilerledi ve Makedonya'da Slav kavimleri yerleşmeye başladı. Ancak VIII. yüzyılda Bizans İmparatorluğu tarafından Makedonya eyaleti tesis edilerek bölge daha sıkı bir kontrol altına alındı. IX. yüzyılda Makedonya Bulgarlar'ın yönetimine girdi. 1018'de Bulgar Krallığı'nın ortadan kaldırılmasıyla yeniden Bizans idaresine geçti. Sırp Kralı Stefan Duşan zamanında (1331-1355) Sırp Krallığı topraklarına katıldı.

Makedonya, 1389 Kosova Savaşı'nda Sırp ve müttefik güçlerinin yenilmesinden sonra Osmanlı hâkimiyeti altına girdi. Osmanlı idaresinde Makedonya ismi unutuldu. Fakat Balkanlar'da Osmanlı hâkimiyetinin sarsıntıya uğramasıyla XIX. yüzyılın başlarından itibaren Avrupa'da yeniden kullanılmaya başlandı. Özellikle 1877-1878 Osmanlı Rus Savaşı'nın ardından yeni kurulan Balkan ülkeleri arasında da yaygınlaşan bu isim, Osmanlı hükümeti tarafından ayrılıkçı bir anlam taşıdığı gerekçesiyle resmen kullanılmadı. Eski Makedonya'nın kapsadığı bölge, Osmanlı Devleti'nin merkezî idaresi altında Rumeli eyaletinin bir parçası durumundaydı. XIX. yüzyılda ise elviye-i selâsenin sınırları (Selânik, Manastır ve Kosova vilâyetleri) içinde yer alıyordu. Selânik vilâyeti hemen hemen bütünüyle eski Makedonya sınırları içinde kalmakla birlikte merkezi Üsküp şehri olan Kosova vilâyetinin yalnızca güney bölgeleri eski Makedonya sınırları içine giriyordu. Manastır vilâyeti Makedonya sınırlarının batısındaki pek çok Arnavut şehrini kapsıyordu. Makedonya ismi güneyde Ege denizi ve Aliakmon (Bistrica) nehrine, kuzeyde Şardağı, Üsküp Karadağı (Skopska Crna Gora), Kozjak ve Osogovo dağlarına, doğuda Mesta (Nestos) nehrine ve batıda Korab, Jablanica, Mokra ve Pindos dağlarına kadar uzanan bir bölgeyi tanımlamaktaydı. Bu sınırlar içinde Selânik (Thessalonike), Manastır ve Üsküp gibi vilâyet

merkezlerinin yanında Siroz (Serres), Drama, Kavala, Petrič, Menlik (Melnik), Nevrekop (Goce Delčev), Razlog, Cum'a-i Bâlâ (Blagoevgrad), Ustrumca (Strumica), Doyran, Kukuš, Gevgeli, Vodina (Edessa), Karaferya (Veroia), Katerine, Selfice (Serbia), Kozani, Kesriye (Kastoria), Florina, Ohri, Pirlepe (Prilep), Debre (Debar), Köprülü (Veles), İştip (Štip), Koçana, Kratova, Kumanova, Kalkandelen, Gostivar gibi kaza ve sancak merkezleri de bulunuyordu. XV-XVIII. yüzyıllar boyunca Osmanlı idaresi altında bazı kesimlerinin Batılı güçlerle yapılan savaşlar sebebiyle kısa süreli işgalleri dışında önemli bir siyasî ve sosyal olayla karşı karşıya kalmayan bölge XIX. yüzyıldan itibaren çalkantılı bir döneme girdi. XIX. yüzyılın sonuna gelindiğinde bölgede kalabalık bir Türk müslüman nüfusu mevcuttu. Türkler'in yanında Bulgarca konuşan Slavlar, Rumlar, Manastır ve Üsküp çizgisinin batısında kalan şehirlerde yoğunlaşan Arnavutlar, Sırplar, özellikle Selânik şehrinde nüfusun önemli bir kısmını oluşturan yahudiler, Çingeneler vb. etnik gruplar bulunmaktaydı. Bu etnik çeşitlilik dışında Makedonya'da yaşayan halk farklı din ve mezheplere mensuptu (müslümanlar, Ortodoks ve Katolik hıristiyanlar, yahudiler). Türkler yanında Arnavutlar'ın önemli bir kısmı ve Slavca konuşan bir grup halk

(Torbeşler ve Pomaklar) müslümanları, Rumlar, Bulgarlar, Sırplar ve Ulahlar'ın önemli bir kısmı Ortodoks hıristiyanları oluşturuyordu. Ortodoks hıristiyanlar İstanbul'daki Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi'ne tâbi idi. Patrikhâne XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren Rumca eğitim veren cemaat okulları açmaya başladı, özellikle Yunanistan'ın bağımsızlığından (1830) sonra bu okul sistemini Ortodokslar'ın yaşadığı bölgelerde yaygınlaştırdı. Ayrıca Rumca, XIX. yüzyılda Balkanlar'da Rum tüccarların faaliyetleri neticesinde belli başlı ticaret dili haline gelmişti. Bu durumu Bulgarlar'ın patrikhâne yoluyla Rumlaştırılması olarak algılayan bir kısım Bulgarlar, gittikçe yaygınlaşan milliyet fikirlerinin de etkisiyle yüzyılın ortalarından sonra millî bir Bulgar kilisesinin kurulmasını talep etmeye başladı. Bu da Bulgarlar'la patrikhâne ve Rumlar arasında uzun süren bir mücadelenin başlamasına sebep oldu. Neticede Rusya'nın da etkisiyle 1870'te bir ferman yayımlanarak Bulgar ekzarhlığının kurulmasına izin verildi. Bulgar nüfusunun yoğun olarak yaşadığı belli bölgeler Bulgar ekzarhlığının yönetimine verilirken fermanda başka bölgelerdeki Ortodokslar'ın üçte ikilik çoğunluğu sağladıkları takdirde Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi'nden ayrılıp Bulgar ekzarhlığına geçebilecekleri belirtiliyordu.

1870'i takip eden yıllarda patrikhâne örneğindeki gibi Bulgarca eğitim veren bir okul sistemi kuran Bulgar kilisesi Makedonya bölgesine doğru yayılmaya başladı. Bunun sonucunda Makedonya'daki Ortodoks nüfus Bulgar ekzarhlığına ve Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi'ne tâbi olanlar şeklinde ikiye ayrıldı. XX. yüzyılın başlarında diğer Ortodoks gruplar da gittikçe artan bir şekilde kendi millî kiliselerini kurma çabası içine girdi.

Makedonya Meselesi (1878-1913). 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan sonra yapılan Ayastafanos Antlaşması ile kurulan Büyük Bulgaristan, Makedonya bölgesini de büyük ölçüde içine almaktaydı. Aynı yıl imzalanan Berlin Antlaşması ile Ayastafanos Antlaşması geçerliliğini yitirirken Büyük Bulgaristan da üçe bölündü. Tuna vilâyetini içeren kısım Bulgaristan Prensliği olarak tesis edilirken güney bölgesi Doğu Rumeli adı altında özerk bir eyalet haline getirildi. Makedonya bölgesini kapsayan kısım ise reformlar yapılması şartıyla Osmanlı idaresine bırakıldı. Bulgaristan Prensliği 1885'te Doğu Rumeli vilâyetini ilhak etti. Ardından Makedonya'yı hedef aldı. Makedonya'daki Yunan etkisini kırmak ve oradaki Bulgar varlığını güçlendirmek için Bulgar ekzarhlığının aracılığıyla aktif bir kilise ve okul siyaseti izledi. Bulgar etkisi gittikçe yayılmaya başlayınca Sırp hükümeti benzeri bir siyaset uygulamaya başladı. Aynı şekilde patrikhâne ve Yunan hükümeti de karşı faaliyetlerini arttırdı. Böylece XIX. yüzyılın sonlarında Makedonya'da bir çeşit kültür savaşı yaşanmaya başlandı. Makedonya'da çoğunluğun kendi soydaşlarında olduğunu gösteren propaganda amaçlı pek çok Bulgar, Sırp ve Rum istatistikleri yayımlandı. 1900'de Makedonya nüfusunun köy köy etnik gruplara göre istatistiğini hazırlayan Bulgar ekzarhhânesi müfettişi Vasil Kınçov, Makedonya'da 1.032.533 hıristiyan ve 148.803 müslüman olmak üzere toplam 1.181.336 Bulgar'ın yaşadığını, buna karşılık 499.204 Türk'ün, 228.702 Rum'un, 128.711 Arnavut'un ve daha az miktarlarda diğer etnik grupların bulunduğunu iddia ediyordu. Rum tarafınca hazırlanan istatistiklerde ise Makedonya'daki Rumlar'ın Bulgarlar'dan daha çok olduğu, meselâ Nicolaides Cleanthes tarafından 647.384 Rum'a karşılık 427.644 Bulgar'ın yaşadığı öne sürülüyordu. Makedonya'da sayıları oldukça az olan Sırp tarafı da çoğunluk iddialarında bulunuyordu. Nitekim Spiridon Gopčević, Makedonya'da 1.540.500'ü hıristiyan ve 507.820'si müslüman olmak üzere toplam 2.048.320 Sırp bulunduğunu, diğer etnik grupların tamamının toplamının 835.100 olduğunu belirtiyordu. Bu

iddialara karşılık Osmanlı müfettiş-i umûmîsi (genel valisi) Hüseyin Hilmi Paşa 1904'te elviye-i selâsede bir nüfus sayımı yaptırdı. Fakat bu sayım vilâyet sınırlarına göre yapıldığından Makedonya'ya dahil edilmeyen, müslüman Arnavutlar'ın yoğun olarak yaşadığı Kosova ile Arnavutluk'un doğu bölgelerini de içine alıyordu. Buna göre Selânik, Manastır ve Kosova vilâyetlerinde 1.508.507 müslüman, 896.497 Bulgar, 307.000 Rum, 100.717 Sırp, 99.000 Ulah bulunmaktaydı. G. Weigand, Makedonya'daki etnik grupları büyüklüklerine göre Bulgarlar, Türkler, Rumlar, Arnavutlar, Ulahlar, yahudiler, Çingeneler, Sırplar ve diğer etnik gruplar olarak sıralamıştır. Makedonya'nın nüfusu hakkında kesin bir bilgi verilememekle beraber bu istatistiklerden de yola çıkarak nüfusun yaklaşık yarısının müslüman, diğer yarısının hıristiyan olduğu düşünülebilir. Aynı problemler günümüzde de sürmekte, kesin bilgiler verilmemektedir. Bugün de nüfusun yaklaşık yarısının müslüman olduğu ileri sürülmektedir.

1878 Ayastafanos Antlaşması ile bazı Arnavut bölgelerinin Balkan devletlerine verilmesi Arnavutlar'ın Prizren'deki Prizren Cemiyeti'nin (Lidhja e Prizrenit) tepkileriyle karşılaşırken aynı yıl imzalanan Berlin Antlaşması, Makedonya'daki Bulgarlar'ın tepkisine, Kresna ve Razlog isyanına yol açtı. Sofya'da bulunan bir grup Makedonyalı öğrenci 1893'te Makedonya'nın özerkliğini elde etmek amacıyla İç Makedon İhtilâl Örgütü'nü (Vnatrešna Makedonska Revolucionerna Organizacija [VMRO]) kurdu. 1895'te Bulgar hükümetinin de desteğiyle Yüksek Makedonya Komitesi oluşturuldu. Aynı yıl bu komite Bulgar hükümetiyle iş birliği içinde Avrupa ve Rusya kamuoyunun dikkatini Makedonya'ya çekmek amacıyla Melnik isyanını hazırladı. 1897 Osmanlı-Yunan savaşı, Osmanlı Devleti'nin galibiyetiyle bitmesine rağmen büyük devletlerin müdahalesiyle Girit'e özerklik hakları verilmişti. Böyle bir müdahalenin Makedonya için de sağlanabilmesi amacıyla ihtilâlci örgütler daha kapsamlı bir isyan hareketi hazırlamaya yöneldi. Makedonya'da iyice örgütlenen İç Makedon İhtilâl Örgütü 1898'den itibaren silâhlı çete hareketine başladı ve Makedonya'yı etkisi altına aldı. Avrupa'nın müdahalesini sağlayabilmek için 1902'de Cum'a-i Bâlâ'da bir isyan başlattı. Osmanlı kuvvetleri tarafından bastırılan bu isyanın ardından Avrupa devletlerinin talebi üzerine Osmanlı hükümeti vilâyet-i selâsede reform yapılmasını kabul etti. 1902 sonlarından itibaren söz konusu üç vilâyet bir müfettiş-i umûmî tarafından yönetilmeye başlandı. 1903 başlarında Makedonya ile en çok ilgilenen

büyük devletler Rusya ve Avusturya-Macaristan İmparatorluğu, Viyana'da kararlaştırdıkları reformların Osmanlı hükümeti tarafından kabul edilmesini ve Makedonya'da uygulanmasını istedi. Osmanlı hükümetince kabul edilen bu reform paketi İç Makedon İhtilâl Örgütü'nün beklentilerini yerine getirmekten uzaktı. Makedonya'ya daha geniş özerklik hakları sağlamak isteyen örgüt 1903 yazında meşhur İlinden isyanını başlattı. İsyancıların kısmî başarılarına rağmen İlinden isyanı Osmanlı kuvvetlerince bastırıldı. Makedonya'daki isyan ve kargaşa üzerine Rusya ve Avusturya-Macaristan imparatorları Eylül 1903'te Mürzsteg'de buluşarak yeni bir reform paketi hazırladı. Diğer

büyük devletlerin de onayladığı Mürzsteg reform paketine göre Makedonya'nın ıslâhı için buraya Avrupa'dan askerî ve sivil temsilciler gönderilecek ve bunlar müfettiş-i umûmî ile birlikte çalışacaktı. Osmanlı hükümeti, egemenlik haklarının zedelendiği gerekçesiyle önce kabul etmek istemediği bu paketi büyük devletlerin ortak baskısı sonucu onaylamak zorunda kaldı ve böylece Makedonya'da reform dönemi başlamış oldu.

Silâhlı Bulgar-Makedon örgütlerinin faaliyetleri Yunanistan'ın Makedonya'daki durumunu oldukça zayıflatmıştı. Daha aktif bir Makedonya siyaseti uygulayarak Makedonya'yı Yunanistan topraklarına katmak isteyen Yunanistan, Selânik başkonsolosu ve sözde konsolosluk memuru olarak gönderilen subaylar aracılığıyla 1904'te Makedonya'da sistematik bir Rum çete hareketi başlattı. Rum çeteleri, Bulgar-Makedon örgütlerinden zarar gören müslüman halk tarafından ve bölgedeki memurlardan yer yer destek alıyordu. Aynı yıl içinde Sırp hükümeti de Makedonya'da sistematik bir Sırp çete hareketini organize etti. Sırp ve Rum çete hareketleri, kendi içinde sağcılar ve solcular olarak ikiye bölünmüş olan İç Makedon İhtilâl Örgütü'ne karşı kısa sürede önemli başarılar elde etmeye başladı. Bulgar ekzarhlığına geçmiş pek çok köy yeniden Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi'ne döndürüldü. Ulahlar'ın patrikhâneden ayrılma talepleri 1905'te kendi kiliselerini kurma hakkını elde etmeleriyle sonuçlandı. Bunun üzerine Rum çeteleri Ulahlar'ı da hedef aldı.

1906'da Selânik'te Jön Türkler tarafından Osmanlı Hürriyet Cemiyeti kurulduğunda Makedonya'da etnik çatışmalar ve kanlı çete savaşları bütün hızıyla sürüyordu. Makedonya müslümanlarının Makedonya'daki

gelişmelere bir tepkisi olarak kurulan bu örgüt, 1907'de Paris'teki Osmanlı Terakkî ve İttihat Cemiyeti ile onun adı altında birleşerek dâhilî merkezi umûmî (Osmanlı sınırları içindeki merkez komite) haline geldi. Makedonya'da çarpışan komitelerle de bağlantıları bulunan örgüt, Selânik'teki Üçüncü Ordu'da çetelerin takibiyle görevli birçok subayı Jön Türk hareketine kazandırmayı başardı. Haziran 1908'de İngiliz ve Rus hükümdarlarının Reval'de bir araya gelerek Makedonya'daki Osmanlı hâkimiyetini ortadan kaldıracağı iddia edilen yeni bir reform paketi hazırlamaya başlamaları Jön Türkler'i, Osmanlı Devleti'nin haklarını korumakta yetersiz kaldığını iddia ettikleri II. Abdülhamid rejimine karşı isyana sevketti. Makedonya'da Enver Bey ve Niyâzi Bey gibi subaylar tarafından yürütülen isyan Jön Türk ihtilâli olarak tarihe geçti ve 24 Temmuz 1908'de Abdülhamid'in II. Meşrutiyet'i ilân etmesiyle sonuçlandı. 1908 ihtilâlinin ardından Makedonya'da yeni bir dönem başladı. Mürzsteg reform hareketine son verildi, silâhlı komiteler siyasî partilere ve meşrutiyet kulüplerine dönüştürüldü, genel seçimler yapılarak Makedonya bölgesinden Türk, Arnavut, Rum, Bulgar-Makedon, Sırp, Ulah ve yahudi mebuslar Osmanlı Meclisi Meb'ûsanı'na girdi. Ancak İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin, Makedonya'daki farklı siyasî gruplarla Makedonya meselesini Osmanlı Devleti'nin menfaatlerine uygun olarak çözmek için yaptığı pazarlıklar ve görüşmeler başarı sağlamadı. Bunda bir yandan İttihatçılar'ın katı merkeziyetçi politikaları, öte yandan Makedonya'daki parti ve örgütlerin ayrılıkçı millî mücadelelerinden vazgeçmemeleri ve komşu devletlerle iş birliği içinde olmaları önemli rol oynadı. Makedonya'daki gruplarla pazarlıklar yoluyla anlaşamayacağını gören İttihat ve Terakkî hükümeti, etnik kimliği ön plana çıkaran siyasal partileri ve her türlü silâhlı hareketi yasakladı. Bu önlem Makedonya'yı merkezî otoritenin kontrolü altına almaya yetmedi. Bunun üzerine 1910'da Arnavutluk'ta başlatılan silâh toplama hareketi Makedonya'da da sürdürüldü. Makedonya'daki siyasal örgütlerin direnci üzerine sert askerî önlemler alındı. 1908'de tam bağımsızlığını ilân eden Bulgaristan, Avrupa'da ve büyük devletler nezdinde yeniden Osmanlı hükümeti aleyhine şikâyetlere ve Makedonya'daki soydaşlarının Jön Türkler tarafından zorla Türkleştirildiği şeklinde propagandaya başladı. Osmanlı hükümetinin önlemleri karşısında Makedonya'da o zamana kadar elde etmiş oldukları nüfuzu kaybetmekten korkan Balkan devletleri, Rusya'nın da destek ve telkinleriyle 1912'de bir ittifak kurarak Osmanlı Devleti'ne savaş ilân etti

(I. Balkan Savaşı). Mayıs 1913'te imzalanan Londra Antlaşması ile sona eren savaşta Osmanlı Devleti diğer bölgeler yanında Makedonya'yı bütünüyle kaybetti. Savaş esnasında ağır katliamlara mâruz kalan Makedonya müslümanları, sonraki yıllarda Balkan devletlerinin baskılarına mâruz kalarak bölgeden kaçmaya ve göç etmeye başladı. Fakat Balkan ittifakını meydana getiren devletler Makedonya'nın paylaşımı konusunda anlaşamadılar. Yunanistan, Sırbistan ve Romanya birleşerek Bulgaristan'ı II. Balkan Savaşı'nda yenilgiye uğrattı. Ağustos 1913'te Bükreş Anlaşması ile sona eren savaşta Makedonya'nın büyük bir kısmı Yunanistan ve Sırbistan'ın eline geçti. Yunanistan merkezi Selânik olmak üzere Ege Makedonyası'na, Sırbistan Üsküp ve Manastır'ı da içine alan Vardar Makedonyası'na hâkim oluyordu, Bulgaristan'ın elinde ise yalnızca Makedonya'nın kuzeydoğusundaki Pirin Makedonyası kalmıştı.

Makedonya'yı Bulgar anavatanının bir parçası olarak gören Bulgaristan Balkan savaşlarının getirdiği sonucu kabullenmek istemedi. I. Dünya Savaşı'na Ekim 1915'te Almanya'nın müttefiki olarak girip Sırbistan'ın idaresindeki Vardar Makedonyası'nı işgal etti. Ege Makedonyası üzerinde de hak iddia etmeye başlayarak buranın doğu kesimini ele geçirdi. I. Dünya Savaşı, İtilâf devletlerinin yanında yer alan Sırbistan ve Yunanistan'ın galibiyetiyle neticelenince Bulgaristan tekrar eski sınırlarına çekilmek zorunda kaldı. Savaş sonunda yapılan Versailles Antlaşması'nda (28 Haziran 1919) Bükreş Antlaşması'nın Makedonya için getirdiği şartlar onaylandı.

I. Dünya Savaşı Sonrası. I. Dünya Savaşı'ndan itibaren Yunanistan, Sırbistan ve Bulgaristan elde ettikleri topraklardaki egemenliklerini kuvvetlendirici önlemleri arttırdı. 27 Kasım 1919'da Yunanistan ve Bulgaristan arasında gönüllü ahali değişimi anlaşması yapıldı. Ege Makedonyası'nın Yunanlaşmasındaki en önemli etkenlerden biri de 1923'te Türkiye ile Yunanistan arasında yapılan ahali mübadelesi anlaşması oldu. 1936'da Yunanistan'da bir diktatörlük kuran Ioannis Metaxas bölgedeki Slavlar'ın Rumlaştırılmasına yönelik sıkı önlemlere başvurdu.

Sırbistan'ın yönetimindeki Vardar Makedonyası Güney Sırbistan adı altında üç idarî birime (Skopje, Bitola ve Štip) ayrıldı. II. Dünya Savaşı öncesinde Makedonya yeniden karşılıklı işgal ve paylaşma planlarının hedefi haline

geldi. Savaş başladıktan sonra yeniden Almanya'nın yanında yer alan Bulgaristan, bir yandan Yunanistan'ın egemenliğindeki Ege Makedonyası'nın doğu kesimlerini (Drama, Kavala vb.), öte yandan Yugoslavya egemenliğindeki Vardar Makedonyası'nın batı bölgeleri hariç tamamını ele geçirerek Büyük Bulgaristan hayalini gerçekleştirdi. Vardar Makedonyası'nın batısı (Kalkandelen, Gostivar, Debre, Struga vb.) İtalya tarafından işgal edildi. Bulgar işgalindeki bölgede sıkı bir Bulgarlaştırma ve baskı rejimi uygulanmaya başlandı. Alman işgalindeki Selânik'te yaşayan yahudileri ise daha kötü bir kader bekliyordu. Nazi rejimi tarafından yaklaşık 46.000 yahudi Polonya'daki toplama kamplarına götürülerek yok edildi. Fakat II. Dünya Savaşı Almanlar'ın aleyhine dönünce 1944'te Sovyetler Birliği Bulgaristan'ı işgal etti. Bunun üzerine Vardar ve Ege Makedonyası'ndaki Bulgar işgali sona erdirildi. Bundan sonraki dönemde Ege Makedonyası'nda Yunan ve Pirin Makedonyası'nda Bulgar hâkimiyeti gittikçe kuvvetlendirildi. Sırbistan'ın idaresindeki Vardar Makedonyası ayrı bir gelişmeye sahne oldu. Bu bölge Yugoslavya'yı oluşturan beş kurucu cumhuriyetten biri olurken Makedonya adı yeniden bir devleti tanımlayan isim haline geldi (Narodna Republika Makedonija).

Bugünkü Makedonya. Modern Makedonya'nın doğuşu Balkanlar'da uluslaşma hareketlerinin en genç örneklerinden biridir ve gerek Balkan ülkelerinde gerekse Batı Avrupa'da halen tartışılmakta olan bir konudur. II. Dünya Savaşı esnasında Yugoslavya'nın işgaline karşı mücadele eden Yugoslavya Halk Kurtuluş Antifaşist Kurulu'nun 1943'te Jajce'de (Bosna-Hersek) gerçekleşen ikinci toplantısında Makedonya'nın Sırbistan, Hırvatistan, Slovenya, Karadağ ve Bosna Hersek'le birlikte kurulacak federal Yugoslavya devletinin altı cumhuriyetinden birini oluşturacağı kararlaştırıldı. 2 Ağustos 1944'te ilk defa toplanan Makedonya Halk Kurtuluş Antifaşist Kurulu (ASNOM), Makedonya Devleti'nin kuruluşunu ilân etti. Kurulun hedeflediği devlet tarihî Makedonya coğrafyasının tamamını kapsamaktaydı. 1944'te Nazi işgalinden kurtulan Vardar Makedonyası, Tito'nun milliyetler politikasına uygun olarak Ocak 1946'da Yugoslavya Federal Halk Cumhuriyeti'nin ilk anayasasının yapılmasıyla bu devlete eşit bir federal birim olarak katıldı. 1953'te Yugoslavya Federal Halk Cumhuriyeti'nde yeni anayasa düzenlemelerinin yapılışıyla federal cumhuriyetlerin hakları genişletildi ve 1963'teki anayasayla kurumsallaştırıldı. Georgi Dimitrov yönetimindeki Bulgaristan Halk

Cumhuriyeti 1945 ve 1946'da Makedonya halkını resmen tanıdı ve Bulgaristan yönetimindeki Pirin Makedonyası'ndan seçilen milletvekillerine parlamentoda bir Makedonya grubu kurma vb. haklar verdi. Bu dönemde Bulgaristan'ın Yugoslavya ile bir federasyona girmesi planlanıyordu. Fakat Georgi Dimitrov'un öldürülmesi (1948) ve Yugoslavya'nın Stalin Rusyası'nın etkisinden çıkmasıyla Bulgaristan'la Yugoslavya arasındaki ilişkiler 1940'ların sonunda kötüleşmeye başladı. Bulgaristan, Yugoslavya'yı Makedonya'nın tamamını ele geçirmeyi planlamakla suçlayarak Pirin Makedonyası'nda kültürel bir Makedonyalı varlığının bulunduğunu reddetti. İki ülke arasındaki gerilim 1960'larda savaşa yol açacak derecede büyüdü. Yunanistan'daki Slav Makedon halk ise Yunan hükümeti tarafından komünist komşularla ilişkileri olduğu gerekçesiyle daha sıkı kontrol altına alındı.

Yugoslav Makedonya Halk Cumhuriyeti içinde farklı etnik grupları barındırıyordu. Bu gruplar arasında evlilik gibi yollarla kaynaşmaya pek rastlanmamaktaydı. 1968'de ve 1980'lerde Makedonya'nın batı kesimlerinde çoğunluğu oluşturan Arnavutlar'la hükümet arasındaki ilişkiler gerilmeye başladı. Hükümetin Arnavutlar üzerine uyguladığı özellikle okullarla ilgili baskılar 1988'de Arnavut gösterilerine sebep oldu. "Makedon halkının ve Arnavut ve Türk azınlığın devleti" diye adlandırılan ülke 1989'da "Makedon halkının millî devleti" şekline dönüştürüldü. Sovyetler Birliği'ndeki çözülmeyle birlikte Yugoslavya'nın da dağılmaya başlaması üzerine 8 Eylül 1991'de yapılan referanduma dayanarak 17 Eylül 1991'de Makedonya Yugoslavya'dan bağımsızlığını ilân etti. Başlangıçta yaşanan sorunlara rağmen Yugoslavya Halk Ordusu (Sırp ordusu [JNA]) Makedonya'dan savaşsız olarak çekildi. Makedonya Cumhuriyeti'ni ilk tanıyan ülkelerden biri Türkiye, diğerleri ise Bulgaristan ve Arnavutluk olurken bağımsızlık yolundaki en büyük engeli Yunanistan'ın politikası oluşturdu. Yunanistan, Makedonya adının ve Büyük İskender zamanından kalma bir sembol olan Vergina güneşinin Makedonya Cumhuriyeti'nin bayrağında kullanılmasına karşı çıkıyordu. Bunu, kendi geçmişi olarak gördüğü bir tarihin sahiplenilmesi ve egemenliği altında bulunan Ege Makedonyası üzerinde hak iddiası anlamında yorumluyordu. Yunanistan'ın çabaları sonunda 1992'de Avrupa Birliği Makedonya'yı ancak ismini değiştirdiği takdirde tanıyacağını ilân etti. Yunanistan'ın da onayıyla Eski Yugoslav Cumhuriyeti Makedonya (Former Yugoslav Republic of

Macedonia [FYROM]) adıyla Nisan 1993'te Birleşmiş Milletler'e üye olan Makedonya Cumhuriyeti'nin bağımsızlığı Şubat 1994'te Amerika Birleşik Devletleri tarafından da kabul edildi. Fakat aynı ay içinde Yunanistan, Makedonya'ya karşı 1995 Eylülüne kadar devam eden bir ekonomik ambargo başlattı. Bu tarihte yapılan bir anlaşmada Makedonya Cumhuriyeti bayrağını değiştirmeyi ve anayasada bazı değişiklikler yapmayı kabul etti. İsim meselesi için bir çözüm hâlâ bulunamamış olup müzakereler devam etmektedir. Bu anlaşmayla Yunanistan Makedonya Cumhuriyeti'ni resmen tanıdı. Böylece Makedonya Cumhuriyeti için diğer uluslararası organizasyonlara katılma yolu açılmış oldu. Nisan 1996'da Yugoslavya da Makedonya'yı resmen tanıdı.

Makedonya Cumhuriyeti'nin bağımsızlığını ilân ettikten sonra karşılaştığı en büyük iç çalkantı Slav Makedonyalılar ile Arnavutlar arasındaki etnik bölünmedir. Birinci grup kendini devletin esas ve kurucu unsuru olan bir millet (narod) olarak görürken ülkenin batısında çoğunluğu oluşturan Arnavutlar, Yugoslavya dönemindeki gibi ikinci sınıf ve yalnızca bir azınlık olmak istemiyorlardı. 1992'de polisin bir Arnavut'u öldürmesi üzerine gösteriler başladı. Ardından meydana gelen çatışmaların sonunda pek çok önde gelen Arnavut, ayrılıkçı faaliyetleri gerekçesiyle tutuklandı. Şubat 1995'te Arnavut öğretim üyeleri tarafından Kalkandelen'de kurulan Arnavut Üniversitesi (Universiteti i Tetovës) hükümet tarafından yasa dışı ilân edildi. 1996 yerel seçimlerinden sonra Arnavut bayrağı yasak edildi. Ardından Gostivar'da yapılan gösterilerde bazı göstericilerin polis tarafından öldürülmesi gerginliği daha da arttırdı. 1999'da yaşanan ve yüzbinlerce Arnavut'un göç etmesine sebep olan Kosova krizi Makedonya'yı önemli ölçüde etkiledi. 2001 baharında Makedonya'nın batısında başlayan etnik kargaşa ülkenin tamamında gerilimi arttırdı. Ali Ahmeti, Fazli Veliu ve Gëzim Ostreni önderliğinde kurulan Arnavut Millî Kurtuluş Ordusu (UÇK) adlı örgüt aynı yılın ortalarında Üsküp Karadağı'ndaki Tanushë, Breza ve Malina'dan başlayarak Kumanova, Üsküp ve Kalkandelen'e kadar geniş bir bölgede faaliyet gösterdi ve Makedon birlikleriyle çatıştı. Komşu ülkelerin de karışmasıyla daha büyük bir krizin yaşanabileceği tehlikesi belirince NATO sorunu çözmek için Haziran 2001'de bir barış planı hazırlayarak taraflara sundu. Ohri'de yapılan yoğun pazarlıklar sonucu Makedonya Cumhuriyeti hükümeti Arnavut dilini, yerel yönetimin haklarının genişletilmesini, polis teşkilâtına

daha çok Arnavut'un alınmasını, Arnavutça yüksek öğretim haklarının genişletilmesini, buna karşılık Arnavutlar silâhlarını NATO birliklerine teslim etmeyi kabul ediyordu. Makedonya'da yaşanan sıcak çatışma böylece sona erdirildi. Silâhlı örgüt olan Arnavut Millî Kurtuluş Ordusu lağvedildi ve Ali Ahmeti liderliğinde siyasî partiye dönüştürüldü.

III. EDEBİYAT ve MİMARİ

1945'teki tesisinden günümüze kadar Makedonca yazılmış büyük bir literatür meydana gelmiştir. Üsküp'te kurulan Millî Tarih Enstitüsü'nde (Institut za Nacionalna Istorija [INI]) yapılan çalışmalarla Makedon milletinin tarihi yazılmaya başlanmış ve çok sayıda eser verilmiştir. Buna benzer çalışmalar, MANU olarak bilinen Makedonya İlimler Akademisi ve Makedonya Arşivi tarafından da yapılmaktadır. Üsküp okulu, kısmen tarihî gerçeklere ters düşse de antik dönemden günümüze kadar bir Makedon milletinin varlığını ve devamlılığını ortaya koymaya çalışmıştır. Bulgar, Yunan ve Makedon tarihçiliğinde Makedonya ve geçmişiyle ilgili önemli tezatlar ve tartışmalar sürmektedir.

Osmanlılar'ın son döneminde ve özellikle XX. yüzyılın başlarında Makedonya'da Türkçe neşriyat arasında Birlik, Elhan, Envâr-ı Hürriyyet, Neyyir-i Hakîkat, Hüsün ve Şiir, Hak, Hak Yolu, Hukūk-ı İbâd, Işık-Zrak, İttihâd-ı Millî, Kasatura, Kosova, Kurşun, Manastır, Mücâhede, Mücâhede-i Milliyye, Uhuvvet, Üsküp-Shkupi, Yeni Vakit-Novo Vreme gibi gazete ve dergiler mevcuttu. II. Dünya Savaşı'nın ardından komünist rejim esnasında ve günümüze kadar Birlik gazetesi, Sevinç, Sesler, Tomurcuk gibi dergiler ve Makedonya Meşihatı'na bağlı el-Hilâl gazetesi yayımını sürdürmüştür. Üsküp Üniversitesi'ne bağlı Türkoloji Kürsüsü de faaldir. Başta Üsküp olmak üzere Batı Makedonya'nın birçok kesiminde Türkçe eğitim veren sekiz yıllık ilkokullar ve liseler de vardır (Eren, XIV-XV [1969], s. 371-386, 388-392). Müslümanlara ait ders kitapları ve her üç dilde dinî neşriyat yapan Logosa isimli müessesenin son yıllardaki faaliyetleri de müslüman etnik gruplar için büyük bir önem arzetmektedir.

Osmanlı döneminde gerek Makedonya Cumhuriyeti'nin kapsadığı Vardar Makedonyası'nda gerekse Ege ve Pirin Makedonyası'nda pek çok mimari eser yapılmıştır (cami, medrese, han, hamam, kervansaray, köprü vb.; bk.

Ayverdi, bibl.). Bunların önemli bir kısmı tahrip edilmiş olmakla birlikte halen bu bölgelerde çok sayıda Osmanlı eseri ayaktadır. Söz konusu eserlerin büyük bir kısmı komünist rejimi esnasında (1945-1990) imar planları iddiasıyla yıktırılmıştır. Bunun en belirgin örneklerinden biri, Üsküp'teki Yelenkapan Camii'nin yıktırılıp yerine Üsküp Üniversitesi binalarının inşa edilmesidir. Kalkandelen ve Gostivar'daki tarihî çarşı camileri de aynı âkıbete mâruz kalmıştır. Ayrıca 1963'teki Üsküp depremi çok sayıda tarihî eserin yok olmasına sebep olmuştur.

Makedonya'da Osmanlı döneminden kalan pek çok mimari eserden bir kısmı UNESCO tarafından koruma altına alınmıştır. Camilerden en meşhurları Üsküp'teki Îsâ Bey Camii, Sultan Murad Camii, Yahyâ Paşa Camii, Alaca İshak Bey Camii, Murad Paşa Camii, Köse Kadı Camii, Mustafa Paşa Camii, Dükkâncık Camii; Üsküp yakınında Hüseyin Şah Camii, Manastır'daki İshakıye Camii, Hasan Baba Camii, Haydar Kadı Camii, Hamza Bey Camii; Kalkandelen'deki Paşa Camii, Pirlepe'deki Çarşı Camii, Ohri'deki Tekye Camii, İştip'teki Hüsameddin Paşa Camii, Köprülü'deki Fâzıl Ahmed Paşa Camii'dir. Tekkeler arasında en meşhur olanı Kalkandelen'deki Harâbâtî Baba ve Üsküp'teki Rifâî Tekkesi'dir. Üsküp'te Vardar üzerindeki taş köprü de (Vardar Köprüsü) tarihî eserler arasındadır. Ayrıca Üsküp'te galeriye dönüştürülen Dâvud Paşa Hamamı ve Suli Han da sayılabilir (bk. Kumbaradzi - Bogoević, s. 16-133).

Makedonya'da 2001 yılının Mart ayında başlayan iç savaş neticesinde elli yedi cami tahrip edilmiştir. Bunlar arasında

tarihî eser olarak bilinen Pirlepe Çarşı Camii (1475) ve Köprülü'deki Fâzıl Ahmed Paşa Camii (XVIII. yüzyıl) Makedon paramiliter güçler tarafından tamamen yakılmıştır. Savaş esnasında Manastır'daki İshakıye Camii (1506), Hasan Baba Camii (1629), Hamza Bey Camii (XVIII. yüzyıl), Kalkandelen'deki Paşa Camii (1495) ve Harâbâtî Baba Tekkesi (XVI. yüzyıl) kısmen tahrip edilmiştir (Plagët e Pavdekshmërisë, s. 26-47). 2003 yılında Üsküp Büyük Şehir Belediyesi tarafından Üsküp Taş Köprüsü'ne (Kameni Most) yapılan restorasyonda kitâbesi ve mihrabı yıktırılmış, bunun ardından müslüman aydınlar ve siyasîlerle Makedonya Devleti arasında yeni bir siyasî kriz doğmuştur. Aynı şekilde 1990'lı yılların başında Makedon milliyetçileri tarafından Manastır ve Pirlepe'deki Osmanlı

dönemine ait saat kulelerinin üzerine takılan haçlar yüzünden de kriz yaşanmış ve bu durum günümüze kadar bir çözüme kavuşturulamamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

G. Weigand, Ethnographie von Makedonien, Leipzig 1924; Blaze Koneski, Towards the Macedonian Renaissance, Skopje 1961, s. 5-42, 94-95; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri III, tür.yer.; a.e., IV, tür.yer.; A. Stojanovski, Gradovite na Makedonija od Krajot na XIV do XVII vek, Skopje 1981, s. 5-146; M. Apostolski, Macedoine (Articles d'Histoire), Skopje 1981, tür.yer.; G. Todorovski, Makedonija po Balkanskite vojni, Skopje 1981; a.mlf., Makedonskoto pra•anje i reformite vo Makedonija, Skopje 1989; J. de Jong, Der nationale Kern des makedonischen Problems. Ansaetze und Grundlagen einer makedonischen Nationalbewegung: 1890-1903, Frankfurt-Bern 1982; S.Troebst, Die bulgarisch-jugoslawische Kontroverse um Makedonien: 1967-1992, München 1983; H. Siljanov, Osvoboditelnite borbi na Makedonija, Sofia 1983, I-II; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimârisi, İstanbul 1986, tür.yer.; K. A. Vakalapoulos, Neoturkoi kai Makedonia: 1908-1912, Thessaloniki 1988; M. Bernath - K. Nehring, Historische Bücherkunde Südosteuropa, Bd. II Neuzeit: Teil I, Osmanisches Reich, Makedonian, Albanian, München 1988; M. Kiel, Studies on the Ottoman Architecture of the Balkans, Hampshire 1990, tür.yer.; D. Dakin, The Greek Struggle in Macedonia: 1873-1913, Thessaloniki 1993; L. M. Danfort, The Macedonian Conflict. Ethnic Nationalism in a Transnational World, Princeton-New Jersey 1995; Yusuf Hamza, Mladoturskata Revolucija vo Osmanskata Imperija, Skopje 1995, tür.yer.; Gül Tokay, Makedonya Sorunu, Jön Türk İhtilalinin Kökenleri: 1903-1908, İstanbul 1996; L. Kumbaradzi-Bogoević, Osmanliski Spomenici vo Skopje, Skopje 1998, s. 16-133; V. Popovski - M. Panov, Opštinite vo Republika Makedonija, Skopje 1998, tür.yer.; V. Georgieva - S. Konechni, Historical Dictionary of the Republic of Macedonia, London 1998; Muhammed Aruçi, "Üsküp'te Meddah Medresesi", Balkanlar'da İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri, İstanbul 2002, s. 181-198; Nur Urfalıoğlu, "Günümüz Makedonya'sındaki Osmanlı-Türk

Sivil Mimari Örnekleri", a.e., s. 155-166; Osman Tutal, "Osmanlı Kent Mekanında Hanlar ve Üsküp Hanları", a.e., s. 167-180; M. D. Colović, "The Clock Towers in Macedonia: A Typological and Stylistic Analysis", Proceedings of the International Symposium on Islamic Civilisation in the Balkans, İstanbul 2002, s. 37-43; Hasan Djilo, "Islamic Manuscripts in Macedonia", a.e., s. 45-48; Z. Pavlov, "Khans-Caravansaries and Bedestens as Part of the Ottoman Architectural Heritage in the Republic of Macedonia", a.e., s. 93-111; R. J. Crampton, The Balkans Since the Second World War, London 2002, tür.yer.; Plagët e Pavdekshmërisë (ed. Behixhudin Shehapi), Shkup 2002, s. 26-47; Mehmet Hacısalihoğlu, Die Jungtürken und die Mazedonische Frage: 1890-1918, München 2003; Ismail Eren, "Turska Štampa u Jugoslaviji (1866-1966)", POF, XIV-XV (1969), s. 359-395; B. Rć. v.dğr., "Makedonci", Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1962, V, 600-623; A. Uć, "Makedonija", a.e., V, 623-690; "Balgarija", Kratka Balgarska Enciklopedija, Sofia 1966, I, 321-405; "Makedonija", a.e., III, 323-324.

Mehmet Hacısalihoğlu

MA‘KIL b. SİNÂN

(معقل بن سنان)

Ebû Muhammed Ma‘kıl b. Sinân b. Muzahhir (Muzâhir) el-Eşcaî (ö. 63/683)

Harre Savaşı’nda öldürülen sahâbî.

Gatafân kabilesinin Eşca‘ koluna mensup olup Ebû Abdurrahman, Ebû Yezîd, Ebû Îsâ ve Ebû Sinân künyeleriyle de anılır. Kabilesinde ilk müslüman olanlardandır. Resûl-i Ekrem tarafından Benî Hilâl b. Âmir’e İslâm davetçisi olarak gönderilen Ma‘kıl Mekke’nin fethinde kabilesinin sancağını taşıdı; fetihten sonra bir müddet orada kaldı, ardından Medine’ye döndü. Kaynaklarda bir süre Kûfe’de kaldığı, Hz. Ömer döneminde tekrar Medine’ye gelip yerleştiği kaydedilmektedir. Emevîler devrinde Medine valisi tarafından Yezîd b. Muâviye’ye biat etmek üzere gönderilen heyette yer aldı. Emevî kumandanlarından Müslim b. Ukbe’ye kendilerine istemeyerek biat ettiklerini söyledi ve Yezîd’in başta içki olmak üzere bazı haramları işlediğini anlattı. Daha sonra Yezîd b. Muâviye’ye karşı muhalefetleri giderek büyüyen Medineliler, valiyi ve Yezîd’i görevden uzaklaştırma kararı alıp ensardan Abdullah b. Hanzale’ye biat ettiler. Fakat bu seçim ensara üstünlük sağladığı için huzursuzluğa yol açtı. Bunun üzerine Kureyş ve mevâlîsinin başına Abdullah b. Mutî‘, muhacirlerin başına Ma‘kıl b. Sinân getirildi. Yezîd b. Muâviye ile Medineliler arasındaki anlaşmazlık Harre Savaşı’na sebep oldu. Medineliler’le Emevî kuvvetleri arasında Harretülvâkım’da cereyan eden savaşta Emevî kumandan Müslim b. Ukbe galip geldi ve ertesi günü Kubâ’da Medineliler’den biat aldı. Buna karşı çıkan bazı kişilerle birlikte Ma‘kıl b. Sinân da öldürüldü. Ma‘kıl’in Nevfel b. Mûsâ tarafından öldürüldüğü kaydedilir.

Cesaretiyle tanınan Ma‘kıl b. Sinân Hz. Peygamber’den hadis rivayet etmiş, kendisinden de Alkame b. Kays, Mesrûk b. Ecda‘, Esved b. Yezîd, Sâlim b. Abdullah, Hasan-ı Basrî gibi âlimler rivayette bulunmuştur. Ma‘kıl’in

rivayetleri Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Mâce ve Nesâî'nin es-Sünen'lerinde yer almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, IV, 282-283; VI, 55; İbn Hazm, Cemhere, s. 249; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe (Bennâ), V, 230-231; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XXVIII, 273-274; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 576-577; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 446; Mustafa Sabri Küçükaşcı, "Harre Savaşı", DİA, XVI, 245-246.

Ahmet Yücel

MA‘KIL b. YESÂR

(معقل بن يسار)

Ma‘kıl b. Yesâr b. Abdillâh el-Müzenî (ö. 59/679 [?])

Sahâbî.

Müzenî nisbesi dedelerinden Osman b. Amr’ın annesi Müzeyne bint Kelb’den gelmektedir. Künyesi hakkında Ebû Abdullah, Ebû Yesâr ve Ebû Ali şeklinde üç farklı rivayet vardır. Hudeybiye Antlaşması’ndan önce müslüman olduğu anlaşılmaktadır. Bey‘atürrıdvân’da bulunan, haklarında Allah’ın rızâsını müjdeleyen âyetin (el-Feth 48/18) indiği ashaptan biridir. Boşanmış kadınların iddet süresini tamamladıktan sonra kocalarıyla tekrar evlenmek istemeleri halinde onlara mâni olunmamasını emreden âyetin (el-Bakara 2/232) Ma‘kıl’in bu durumdaki kız kardeşine engel olması üzerine nâzil olduğu rivayet edilir (Taberî, II, 484-487).

Hz. Peygamber, Ma‘kıl’i kabilesindeki bazı ihtilâfları çözmek üzere kadı olarak görevlendirmişti. Ma‘kıl, Hz. Ömer döneminde kurulan Basra’ya ilk yerleşenlerden olup bu şehrin gelişmesinde önemli katkıları olmuştur. 18 (639) yılında Hz. Ömer’in Ma‘kıl’i burada bir sulama kanalı açmak üzere görevlendirdiği, onun da Basra yakınlarında kendi adıyla anılan (Nehr-i Ma‘kıl) kanalı açtırdığı rivayet edilir. Bir rivayete göre ise kanalı Ebû Mûsâ el-Eş‘arî kazdırmış, Hz. Ömer onun Ma‘kıl eliyle açılmasını istemiştir (Belâzürî, s. 515; Yâkūt, V, 323). Daha sonra Ziyâd tarafından Übülle’de kazdırılan bir kanalın açılışı da hayatta olan az sayıdaki sahâbîden biri olması dolayısıyla ona yaptırılmıştır (a.g.e., V, 324). Ziyâd, Ma‘kıl ailesine Basra’da iktâ yoluyla araziler tahsis etmişti. Burada yetişen bir tür hurmaya ona nisbetle “ma‘kılî” denilmiştir. Ma‘kıl, Hz. Ali döneminde İran fetihlerine katılmış, Abdullah b. Abbas’ın Basra valiliği sırasında Abdullah b. Âmir b. Küreyz’in İstahr’ı ikinci fethinde de ordunun bir kanadına kumanda etmiştir (Belâzürî, s. 566). Ölümüyle sonuçlanan hastalığı sırasında kendisini Vali Ubeydullah b. Ziyâd’ın ziyaret ettiğine ve cenaze namazını Ubeydullah’ın kıldırdığına dair rivayetlerden (İbn Kesîr, VIII,

288), Ma‘kıl’in Ubeydullah’ın öldürüldüğü tarih olan 66 (685-86) yılından önce vefat ettiği anlaşılmaktadır. Ma‘kıl’in ölümüyle ilgili olarak İbn Kesîr 59 (679) senesini verirken Buhârî onu 60-70 (680-690) yılları arasında vefat edenler içinde zikreder.

Sahih ve sünen türü hadis mecmualarında Ma‘kıl’den sınırlı sayıda hadis rivayeti bulunsa da Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’inde ondan yirmi yedi (V, 25-27), Taberânî’nin el-Muʿcemü’l-kebîr’inde mükerrerleriyle birlikte 100 civarında (XX, 199-232) rivayet mevcuttur. Kendisi Nu‘mân b. Mukarrin’den rivayette bulunmuş, ondan da kızı Hind, oğlu Abdullah, mevlâsı Habîb el-Muallim ile İmrân b. Husayn, Amr b. Meymûn, Ebû Osman en-Nehdî, Hasan-ı Basrî, Muâviye b. Kurre, Nâfi‘ b. Ebû Nâfi‘, Ebû Hâlid el-Becelî, Alkame b. Abdullah, Ebü’l-Esved Müslim b. Mihrâk gibi râviler hadis rivayet etmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, V, 25-27; Buhârî, “Tefsîr”, 2/40, “Nikâḥ”, 36, “Ṭalâḳ”, 44; a.mlf., et-Târîḫu’l-evsaṭ (nşr. Muhammed b. İbrâhim el-Lahîdân), Riyad 1418/1998, I, 247, 248, 258-259, 262; Şâfiî, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân (nşr. Ebû Üsâme İzzet el-Attâr), Beyrut 1400/1980, I, 173; Abdürrezzâk es-San‘ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A‘zamî), Beyrut 1403/1983, III, 419; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 99, 100; VII, 14; VIII, 481; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, VI, 559-560; Halîfe b. Hayyât, eṭ-Ṭabaḳāt (Zekkâr), I, 83-84, 414, 415; a.mlf., et-Târîḫ (Ömerî), Riyad 1985, s. 81, 148, 251; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 506, 515, 530, 566; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, II, 484-487; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), II, 322-324; Taberânî, el-Muʿcemü’l-kebîr (nşr. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefî), Musul-Kahire 1403/1983, XX, 199-232; İbn Beşküvâl, Ġavâmiżü’l-esmâʾi’l-mübheme (nşr. İzzeddin Ali es-Seyyid - M. Kemâleddin İzzeddin), Beyrut 1407/1987, I, 292-293; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, I, 432; V, 323, 324; İbn Kesîr, el-Bidâye ve’n-nihâye (nşr. Ahmed Ebû Müslim v.dğr.), Beyrut 1985, IV, 174; VIII, 106, 286, 288; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî (Hatîb), XIII, 127; a.mlf., el-İṣâbe (Bicâvî), VI, 184-185.

Hamdi Döndüren

MAKKARÎ, Ahmed b. Muhammed

(أحمد بن محمّد المقّري)

Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-Makkarî et-Tilimsânî el-Fâsî (ö. 1041/1632)

Edip, biyografi yazarı ve hadisçi.

Orta Mağrib'deki (Mağrib-i Evsat) Tilimsân'da dünyaya geldi. 1009 (1600-1601) yılında Fas'a gittiğinde gençlik çağında olduğu dikkate alınırsa 990'da (1582) veya daha sonraki birkaç yıl içinde doğduğu söylenebilir. Tilimsân'a bağlı Makkare köyünden aslı Kureyş kabilesine dayanan bir aileye mensup olduğu için Makkarî nisbesiyle anılır. Dedelerinden Muhammed b. Muhammed, Fas başkadılığı yapmış olup aynı zamanda Gırnatalı vezir Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'in hocalarındandı.

1009 (1600-1601) yılında önce Fas'a, ardından Merakeş'e giden Makkarî kısa süre sonra Tilimsân'a döndü. 1013'te (1604) tekrar Fas'a gitti ve orada on dört yıl kaldı. Amcası Ebû Osman Saîd'in yanında başladığı öğrenimini Fas'ta birçok âlimden okuyarak devam ettirdi. O sırada Fas'ta büyük bir saygınlığa sahip olan Sudanlı âlim Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî'den kendi eserlerini, İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾını, Buhârî ve Müslim'in eṣ-Ṣaḥîḥ'lerini, Kādî İyâz'ın eş-Şifâʾ adlı kitabını okutmak üzere icâzet aldı. Muhtemelen aynı sıralarda Dilâiye Zâviyesi'nde hadis hocası Muhammed b. Ebû Bekir'in derslerine devam etti. Kassâr ve İbnü'l-Kādî de Makkarî'nin ders aldığı hocaları arasında zikredilir. 1022-1027 (1613-1618) yıllarında Karaviyyîn Camii'nin imam-hatipliği yanında müftülük görevi yapan Makkarî, Sa'dî Sultanı Ebü'l-Meâlî Zeydân ile kurduğu yakınlık sayesinde saray kütüphanesinden yararlanarak Ezhârü'r-riyâż adlı eserini telif etti.

Makkarî hac vazifesini ifa etmek üzere 1027 (1618) veya 1028'de (1619) Fas'tan ayrıldı. Deniz yoluyla Tunus ve İskenderiye'ye, oradan Kahire üzerinden Hicaz'a gitti. Hicaz'dan Kahire'ye dönünce burada evlendi.

Birkaç defa Kudüs'e, Mekke ve Medine'ye gidip geldi. Mekke ve Medine'de verdiği hadis dersleriyle Ezher'deki dersleri büyük ilgi gördü. Ardından Şam'a geçti. Burada kaldığı bir ay içinde Çakmakıye Medresesi hocalarından Ahmed b. Şâhin'den samimi ilgi gördü; Ṣaḥîḥ-i Buḫârî dersleri verdi. Şam'dan gittiği Gazze'de şehrin valisi de ona ilgi gösterdi. Bundan faydalanarak öğrencisi Şeyh Abdülkādir b. Gusayn'ın bir medrese kurmasına valinin izin vermesini sağladı. Buradan Kahire'ye döndü ve kısa süre sonra Cemâziyelâhir 1041'de (Ocak 1632) vefat etti.

Kuvvetli bir hâfızaya sahip olan Makkarî'nin pek çok edebî eseri ve hadis külliyatını gençlik yıllarında ezberlediği belirtilir. Edebiyat, dinî ilimler ve tarih alanında geniş birikime ve etkileyici bir hitabet gücüne sahip olduğundan gittiği yerlerde âlim, kâtip, şair ve ediplerle dostluk kurmuştur. Eserlerinde Mısır dışındaki dostları hakkında geniş bilgi verir. O dönemin geleneğine uygun olarak dostlarıyla edebî yazışmalarda bulunmuştur. Bir tarikata mensup olduğuna dair bilgi

bulunmamakla beraber gittiği yerlerde velî olarak bilinen kişilerin kabirlerini ziyaret etmesi, ayrıca eserlerinde tasavvuf erbabına dair yaptığı bolca nakiller onun bu alana olan ilgisini göstermektedir.

Eserleri. 1. Nefḥu'ṭ-ṭîb min ġuṣni'l-Endelüsi'r-raṭîb ve ẕikru vezîrihâ Lisâni'd-dîn İbni'l-Ḫaṭîb. Müellif eserine önce ʿUrfü'ṭ-ṭîb fi't-taʿrîf bi'l-vezîr İbni'l-Ḫaṭîb adını vermiş, ancak Endülüs hakkında geniş bilgi aktardığı için adını Nefḥu'ṭ-ṭîb... olarak değiştirmiştir. İki ana kısımdan oluşan kitabın sekiz bölüm halindeki birinci kısmında genel olarak Endülüs'e dair bilgi yer almaktadır. İkinci kısım yine sekiz bölüm halinde Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'e ayrılmıştır. Eserin birinci kısmı Reinhart Dozy, William Wright, I. Krehl ve Gustave Dugat tarafından Analectes sur l'histoire et la litérature des arabes d'Espagne adıyla ve Fransızca bir mukaddimeyle birlikte neşredilmiştir (I-II, Leiden 1855-1861). Pascual de Gayangos'un The History of Mohammedan Dynasties in Spain adlı kitabı (I-II, London 1840-1843; Delhi 1984) Nefḥu'ṭ-ṭîb'in Endülüs'le ilgili bölümünün kısmen tercümesinden ibarettir. Eserin tamamını ilk defa Muhammed el-Adevî yayımlamış (I-IV, Bulak 1279/1862) ve daha sonra birçok neşri yapılmıştır (Kahire 1302/1885, 1304/1887, nşr. Ahmed Ferîd Rifâî, I-IX, Kahire 1355/1936; nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, I-

X, Kahire 1367/1949; nşr. İhsan Abbas, I-VIII, Beyrut 1388/1968). Nefḥu'ṭ-ṭîb'in muhtasarları arasında Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Muhammed'in Taġrîdü'l-ʿandelîb ʿalâ ġuṣni'l-Endelüsi'r-raṭîb'i, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Fâsî'nin Muḫtaṣaru Nefḥi'ṭ-ṭîb'i, Ahmed b. Zeynî Dehlân'ın Muḫtaṣaru Nefḥi'ṭ-ṭîb'i zikredilebilir. Ayrıca Fürcetü'l-enfüs fî şeʾni Cezîreti'l-Endelüs adlı bir muhtasarı daha mevcuttur. Hüdâ Şevket Behnâm Nefḥu'ṭ-ṭîb'deki edebî tenkitler hakkında bir çalışma yapmıştır (en-Naḳdü'l-edebî fî Kitâbi Nefḥi'ṭ-ṭîb li'l-Maḳḳarî, Necef, ts.; Beyrut 1984). Günümüze ulaşmayan birçok eseri ihtiva etmesi bakımından ayrı bir öneme sahip olan eserde İbn Liyûm'un Kitâbü Neṣâʾiḥi'l-aḥbâb ve ṣaḥâʾiḥi'l-âdâb'ı da yer alır (V, 543-603). 2. Ezhârü'r-riyâż fî aḫbâri ʿİyâż. Makkarî, Sebteli âlim Kādî İyâz'ın hayatına dair rivayetleri topladığı bu eserini Fas'ta bulunduğu yıllarda kaleme almıştır. Mağrib'de çok beğenilen ve çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan eser yayımlanmıştır (nşr. Murâd et-Türkî, Cezayir 1906; Tıtvân 1939; nşr. Mustafa es-Sekkā - İbrâhim Ebyârî - Abdülhafîz Şelebî, I-III, Kahire 1358-1361/1939-1942; nşr. Abdüsselâm Herrâs, I-V, Rabat 1978-1979). Feth b. Hâkān el-Kaysî'nin, hocası İbnü's-Sîd el-Batalyevsî'nin hayatını anlattığı eseriyle İbn Zümrek'in on beş müveşşahı ve 2481 beyti de bu kitapta yer almaktadır. 3. Ravżatü'l-âsi'l-ʿâṭıreti'l-enfâs fî ẕikri men leḳītühû min aʿlâmi'l-ḥaḍrateyn Merrâküş ve Fâs. Makkarî, Sa'dî Fas Sultanı Ahmed el-Mansûr'a takdim ettiği bu eserde Fas ve Merakeş'te karşılaştığı âlimleri tanıtmıştır (nşr. A. Mansûr, Rabat 1383/1964; 1403/1983). 4. Fetḥu'l-müteʿâl fî medḥi'n-niʿâl. Hz. Peygamber'in pabuçlarını (na'l-i şerîf) konu alan manzum bir eserdir (Haydarâbâd 1334/1916; Rabat 1983). 5. İḍâʾetü'd-dücne bi-ʿaḳāʾidi Ehli's-sünne. Manzum bir eserdir (Kahire 1304/1887; nşr. Ebü'l-Fazl İbnü's-Sıddîk el-Gumârî, Kahire 1952). 6. İtḥâfü'l-muġrami'l-muġrâ fî şerḥi'ṣ-Ṣuġrâ. Kelâmla ilgilidir (Rabat, el-Hizânetü'l-melekiyye, nr. 3544, 5928). 7. Refʿu'l-ġalaṭ ʿani'l-muḫammesi'l-ḫâli'l-vasaṭ (Kahire, Fihristu Hidîviyye, V/342). 8. Neylü'l-merâmi'l-muġtabat li-ṭâlibi'l-muḫammesi'l-ḫâli'l-vasaṭ. Tılsıma dair bir eserdir (Berlin Ktp., nr. 4119). 9. Ḳavâʾidü's-seriyye fî ḥalli müşkilâti'ş-Şecereti'n-nuʿmâniyye. 1010-1110 (1601-1698) yılları arasında meydana gelecek olaylarla ilgili kehanet kabilinden bilgileri ihtiva etmektedir (Berlin Ktp., nr. 4222). 10. Ḥüsnü'ṡ-ṡenâʾ ʿan men cenâ. Af dilemekle ilgili âyet, hadis ve hikmetli sözleri içeren bir eser olup Hindistan ve Mısır'da taş baskısı yapılmıştır. 11. el-Muḫtâr min nevâdiri'l-

aẖbâr (Kahire 1310/1892; Beyrut 1986).

BİBLİYOGRAFYA

Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, neşredenin girişi, I, 5-24; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1124; Meyyâre, ed-Dürrü’s̱-s̱emîn ve’l-mevridi’l-muʿîn, Kahire 1306, I, 41; Hafâcî, Reyḥânetü’l-elibbâ, II, 185, 293; Yûsî, Muḥâḍarât, Fas 1317, s. 59; Brockelmann, GAL, II, 297; Suppl., II, 408; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 157; Abdurrahman b. Muhammed el-Cîlâlî, Târîẖu’l-Cezâʾiri’l-ʿâm, Beyrut 1400/1980, s. 144-148; Reşîd Yûsuf Atâullah, Târîẖu’l-âdâbi’l-ʿArabiyye (nşr. Ali Necîb Atvî), Beyrut 1985, s. 267-270; Tâhir Ahmed Mekkî, Dirâsât fî meṣâdiri’l-edeb, Kahire 1986, s. 365-382; Necâh el-Attâr, el-Endelüs min Nefḥi’ṭ-ṭîb li’l-Maḳḳarî (nşr. Adnân Dervîş - Muhammed el-Mısrî), Dımaşk 1990; Muhammed Abdülganî Hasan, el-Maḳḳarî, Kahire, ts.; Muhammed b. Abdülkerîm, el-Maḳḳarî ve kitâbühû Nefḥu’ṭ-ṭîb, Beyrut, ts.; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, ʿUyûnü’l-müʾellefât (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Halep 1413/1992, I, 194-196; Cezzâr, Medâẖilü’l-müʾellifîn, III, 1604-1605; Sâlihiyye, el-Muʿcemü’ş-şâmil, V, 133-137; M. Abdullah İnân, “el-Maḳḳarî müʾerriẖu’l-Endelüs”, er-Risâle, IV/161, Kahire 1936, s. 1247 vd.; Hüseyin Mûnis, “el-Maḳḳarî eġrabi sefîr fi’l-vücûd”, el-ʿArabî, sy. 52, Küveyt 1963, s. 50 vd.; Hüdâ Şevket Behnâm, “Kitâbu Nefḥi’ṭ-ṭîb li’l-Maḳḳarî”, el-Mevrid, VII/1, Bağdad 1978, s. 63-88; Necât el-Merînî, “et-Taʿrîf bi-muẖtaṣarâti Nefḥi’ṭ-ṭîb”, Mecelletü Dirâsât Endelüsiyye, sy. 9, Tunus 1413/1993, s. 52-69; E. Levi-Provençal - [Ch. Pellat], “al-Maḳḳarī”, EI² (İng.), VI, 187-188; Ali Edhem, “Nefḥu’ṭ-ṭîb li’l-Maḳḳarî”, Tİ, III, 901-916; D. J. Wasserstein, “al-Maḳḳarî, Shiâb al-Dîn”, Encyclopeadia of Arabic Literature (ed. J. S. Meisami - P. Starkey), London 1998, II, 509.

Mehmet Özdemir

MAKKARÎ, Muhammed b. Muhammed

(محمّد بن محمّد المقّري)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Makkarî el-Kureşî et-Tilimsânî (ö. 759/1358)

Mâlikî fakihi.

Aslen Kureyş kabilesinden olup ticaretle uğraşan nüfuzlu bir aileye mensuptur. Aile önce Cezayir'in Makkara şehrinde ikamet etmiş, VI. (XII.) yüzyılın sonlarında Tilimsân'a yerleşmiştir. Abdülvâdî Hükümdarı I. Ebû Hammû devrinde (1308-1318) Tilimsân'da doğup yetişen Makkarî'ye ailesinden zengin bir kütüphane miras kaldı. Makkârî, Ebû Hammû ve Ebû Tâşfîn medreselerinde eğitim gördü; aralarında Ebû Abdullah Muhammed b. Yahyâ b. Ali İbnü'n-Neccâr et-Tilimsânî'nin de bulunduğu birçok âlimden ders aldı. Ebû Tâşfîn'in huzurunda düzenlenen ilmî tartışmalara katıldı. 737 (1337) yılında Bicâye'ye ve ardından Tunus'a gitti. İbn Abdüsselâm el-Hevvârî başta olmak üzere devrin ulemâsının derslerine katıldı. Memleketine döndükten kısa bir süre sonra ilim için Fas, Tâze, Ağmat ve Sebte gibi şehirleri dolaştı. Geri geldiği Tilimsân'da bir müddet kaldı ve ardından hac yolculuğuna çıktı (744/1343). Mısır'da Ebû Hayyân el-Endelüsî, Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî, İbnü'l-Lebbân gibi âlimlerle görüştü. Hicaz ulemâsıyla birlikte oldu. Dönüşünde Şam ve Kudüs üzerinden geçerek başta İbn Kayyim el-Cevziyye olmak üzere bölge âlimlerinden faydalandı. Daha sonra yeni bir yolculuğa çıkıp Fas ve Endülüs'te Sicilmâse, Der'a, Ustubûne, Merbelle, Mâleka, Hâme ve Gırnata'yı dolaştı. Bu süre zarfında Merînîler'in idaresi altına giren Tilimsân'a geri döndü. Tahta yeni çıkan Ebû İnân el-Merînî'nin

talebiyle biat metnini hazırlayıp cülûs merasiminde okudu. Ardından hükümdarla birlikte gittiği Fas şehrinde başkadılığa (kādılcemâa) getirildi. Bu arada Ebû İnân'ın huzurunda Ṣaḥîḥ-i Müslim dersleri verdi, ilmî

müzakerelere katıldı. Ayrıca onun yaptırmış olduğu Mütevekkiliyye Medresesi'nde başta tefsir olmak üzere çeşitli dersler okuttu. Yedi yıl sonra kadılıktan alındı. Kaynakların bundan sonraki vazifesine dair bilgi vermemesine karşılık Escurial Library'deki (nr. 1140) mecmuada bulunan 289. menşurdan (metni için bk. Muhammed b. el-Hâdî Ebü'l-Ecfân, s. 177-178), Tilimsân'ın kuzeyindeki sahil bölgesinde yer alan Huneyn kadılığına tayin edildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca aynı hükümdar tarafından Endülüs sefirliğiyle görevlendirildi (757/1356). Görevinden dönüşünde her türlü resmî vazifelerinden ayrıldı, Mâleka'ya yerleşip ilim ve ibadetle meşgul oldu. Burada Nasrî Emîri Ganî-Billâh'tan saygı gördü ve kendisine Dîvân-ı A'şâr'dan maaş bağlandı. Ebû İnân, aleyhinde propaganda yaptığı zannıyla Makkarî'nin iade edilmesi yönünde ısrarlı girişimlerde bulundu. Eman vermesi üzerine de iki âlimin eşliğinde Fas şehrine gönderilen Makkarî'ye baskı uygulandı (iade talebinin ve emanın metni için bk. a.g.e., s. 179-181). Ancak muhtemelen yaptıklarından pişmanlık duyan hükümdar tarafından Kostantîne (Cezayir) seferi sırasında kazaskerliğe getirildi. Sefer dönüşünde hastalanan Makkarî 29 Cemâziyelevvel 759 (9 Mayıs 1358) tarihinde Fas şehrinde vefat etti. 758 Zilhiccesi (Kasım-Aralık 1357) veya 759 Muharremi (Ocak 1358) sonlarında öldüğüne dair rivayetler de vardır. Ertesi yıl naaşı yakınları tarafından Tilimsân'ın Bâbüssarf cihetindeki ecdat kabirlerinin yanına nakledilmiştir.

Fıkıh, usûl-i fıkıh, tefsir, nahiv, mantık, tarih ve tasavvuf sahalarında eser verecek düzeye erişen Makkarî mezhepte müctehid olmakla birlikte mezhep taassubuna karşı çıkardı. Şairlik yönü de bulunan âlim güçlü bir hâfızaya sahip, doğru sözlü, mütevazi, yardım sever ve cömert bir şahsiyetti. Talebeleri arasında Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, Şemseddin el-Vâdîâşî, İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, İbn Abbâd er-Rundî, İbn Zümrek, İbn Haldûn, Mevvâk gibi meşhur kişiler vardır.

Eserleri. 1. el-Ḳavâʿidü'l-fıḳhiyye. 1200 küllî kaideyi içeren eserin ibadetlerle ilgili bölümü üzerine Ahmed b. Abdullah b. Humeyd tarafından Câmiatü Ümmi'l-kurâ'da hazırlanan doktora tezi (1404/1984) daha sonra yayımlanmıştır (I-II, Mekke, ts.). Muhammed el-Abbâdî, nikâh ve talâk bahislerinden seçtiği bazı kaideleri Mecelletü Râbıṭati'l-ḳuḍâti'l-Maġribiyye'deki makalesinde neşretmiştir (sy. 4 [1383/1964], s. 16-23). 2. el-Haḳāʾiḳ ve'r-raḳāʾiḳ. Tasavvufa dair en önemli eseri olup Abdülkādir

Zimâme’nin tahkikiyle Mecelletü Daʿveti’l-ḥaḳḳı’l-Maġribiyye’de yayımlanmıştır (sy. 8 [1386/1966]). 3. ʿAmelü men ṭabbe li-men ḥabbe. Mübtedîler için bir ders kitabı mahiyetinde olan eser dört kısımdan oluşmaktadır: Hadis, fıkıh kaideleri, ahlâk kaideleri ve hikmetli sözler. Eserin kavâid-i külliyyeye dair kısmı Muhammed b. el-Hâdî Ebü’l-Ecfân tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir (Tunus 1997). 4. el-Muḥâḍarât. Çeşitli ilimlere ait söylev (muhâdara) ve münazaraları ihtiva eden eserin Mağrib’deki Mektebetü’z-zâviyyeti’l-Hamziyye’de (Mecmû‘, nr. 282) bir nüshası bulunmaktadır.

Makkarî’nin kaynaklarda adı geçen diğer bazı eserleri de şunlardır: en-Naẓâʾirü’l-fıḳhiyye, Maḳāle fi’ṭ-ṭalḳati’l-mümelleke, Ḥâşiye ʿale’l-Muḫtaṣari’l-ferʿî (İbnü’l-Hâcib’in Mâlikî fıkhına dair Câmiʿu’l-ümmehât’ının hâşiyesidir), Tekmîlü’t-Taʿḳīb ʿalâ ṣâḥibi’t-Tehẕîb (Abdülhak b. Muhammed b. Hârûn es-Sehmî tarafından Berâziî’nin et-Tehẕîb fi’ḫtiṣâri’l-Müdevvene’si üzerine hazırladığı Taʿḳībü’t-Tehẕîb’in zeylidir), İḳāmetü’l-mürîd, en-Necmü’s̱-s̱âḳıb fîmâ li’l-evliyâʾ mine’l-menâḳıb (bu eserleri ve diğer bazı çalışmaları için bk. a.g.e., s. 102-118).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Hatîb, el-İḥâṭa, II, 191-226; Nübâhî, Târîḫu ḳuḍâti’l-Endelüs, Beyrut 1403/1983, s. 169-170; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müẕheb, II, 264-265; İbn Haldûn, et-Taʿrîf bi’bn Ḫaldûn (nşr. Muhammed b. Tâvît et-Tancî), Kahire 1951, s. 59-60; Mecârî, Bernâmec (nşr. Muhammed Ebü’l-Ecfân), Beyrut 1982, s. 119-122; Bedreddin el-Karâfî, Tevşîḥu’d-Dîbâc (nşr. Ahmed eş-Şüteyvî), Beyrut 1403/1983, s. 246-248; İbnü’l-Kādî, Ceẕvetü’l-iḳtibâs, Rabat 1973, I, 298-300; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü’l-ibtihâc, Trablus 1408/1989, II, 420-427; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, V, 203-341; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, VI, 193-196; Kādirî, Neşrü’l-mes̱ânî, I, 292-293; Mahlûf, Şeceretü’n-nûr, I, 232; Abbas b. İbrâhim, el-İʿlâm, IV, 382-408; Âdil Nüveyhiz, Muʿcemü aʿlâmi’l-Cezâʾir, Beyrut 1400/1980, s. 312-313; Hifnâvî, Taʿrîfü’l-ḫalef bi-ricâli’s-selef, Beyrut 1402/1982, II, 500-509;

Muhammed b. el-Hâdî Ebü’l-Ecfân, el-İmâm Ebû ʿ Abdillâh Muḥammed el-Maḳḳarî et-Tilimsânî, Trablus 1988.

Muhammed el-Hâdî Ebü’l-Ecfân

MAKLÛB

(المقلوب)

Bir kelimedeki harflerin yeri değiştirilerek yapılan yeni kelime

(bk. KALB).

MAKLÛB

(المقلوب)

İsnada veya metindeki kelimeleri yerini değiştirerek rivayet etmek anlamında hadis terimi.

Sözlükte “bir şeyin altını üstüne getirmek, çevirmek” anlamındaki kalb kökünden türeyen kelime, hadis terimi olarak “isnadında râvilerin isim veya neseplerinin, metninde ise kelime yahut ibarelerin yerleri değiştirilerek rivayet edilen hadis” mânasında II. (VIII.) yüzyıldan beri kullanılmaktadır. Bu tür hadislere ma‘kûs da denmektedir. Bir hadisin metninde veya isnadında yanılarak yahut bilerek yapılan bu yer değiştirme işlemi, aynı sened ve metin içerisinde olabileceği gibi farklı hadislerin senedlerinin ve metinlerinin birbirine eklenmesiyle de meydana gelebilir. Bu durum bir hadisin senedini başka bir hadisin senedi olarak göstermek veya bir hadis metnini başka bir hadise ilâve etmek şeklinde gerçekleşir. Yer değiştirme isnadda yapılmışsa “maklûbü’l-isnâd”, metinde meydana gelmişse “maklûbü’l-metin” adını alır. İsnad ve metinde kelimelerin yerini değiştirme işlemi yanılarak olabileceği gibi râvinin hadis bilgisini ve hâfıza gücünü denemek amacıyla da yapılabilmektedir. Bağdatlı muhaddislerin, 100 hadisin sened ve metinlerini birbirine karıştırarak Bağdat’a geldiğinde Muhammed b. İsmâil el-Buhârî’nin hadis bilgisini ve hâfıza gücünü ölçmek istedikleri bilinmektedir. Hadis âlimlerinin yalancılıkla itham ettiği Hammâd b. Amr en-Nasîbî’nin güvenilir isnadla Süheyl b. Ebû Sâlih’ten nakledilen, “Müşriklere rastladığınız zaman ilk olarak siz selâm vermeyiniz” hadisini A‘meş’in rivayeti olarak göstermesi hadisin başka bir rivayeti olduğu izlenimini vermek için kasıtlı olarak değiştirmeye yöneliktir.

Allah’ın kıyamet gününde kendi gölgesi altında gölgelendireceği yedi sınıf kimsenin anlatıldığı Müslim’in rivayetinde altıncı kişinin “sol elinin verdiğini sağ eli duymayacak şekilde gizlice sadaka veren kimse” olarak ifade edilmesi (Müslim,

“Zekât”, 91) maklûb hadisin örneğidir. Zira hadisin diğer kaynaklarında (meselâ bk. el-Muvaṭṭaʾ, “Şaʿr”, 14; Buhârî, “Eẕân”, 36, “Zekât”, 16, “Ḥudûd”, 19; Tirmizî, “Zühd”, 53; Nesâî, “Ḳuḍât”, 2) altıncı grup, “sağ elinin verdiğini sol eli duymayacak şekilde gizlice sadaka veren kimse” şeklinde tavsif edilmektedir. İbn Hacer el-Askalânî, Müslim’deki rivayetin maklûb olduğunu söylemekte ve doğrusunun yine Ṣaḥîḥayn’da geçen “sağ elin verdiğini sol el duymayacak” ifadesinin yer aldığı hadis olduğunu ifade etmektedir (Nüzhetü’n-naẓar, s. 92). Ancak Müslim’in Ṣaḥîḥ’inde sadece maklûb rivayet yer almaktadır. Sağ elle yapılan infakın sadakanın açıktan verilmesini, sol elle yapılanın ise gizliliği gerektirdiği, dolayısıyla sol elle yapılan infakın sağ elle yapılandan daha üstün olduğu belirtilerek maklûb kabul edilen rivayetle ilgili farklı yorum getirenler de bulunmaktadır (İbn Hacer, en-Nüket, II, 883).

Maklûb hadis zayıf hadisler arasında sayılmakla birlikte isnad veya metindeki değişikliğin yanılarak yahut kasten yapılmış olmasına göre bunlara farklı hükümler verilmiştir. Yer değiştirme işlemi râvinin yanılmasından dolayı ise hadisin zayıflığına delâlet etmektedir. İsnaddaki râviler hadise rağbeti arttırmak için onu değiştirilmişse bunu yapanlar yalancı (kezzâb) kabul edilmekte, rivayetleri de mevzû sayılmaktadır. Râvinin hâfıza gücünü ve hadis bilgisini kontrol etmek amacıyla hadislerin kasten kalbedilmesi muhaddisler tarafından hoş karşılanmamış, maklûb hadisin tarifinde “sehven veya kasten” kaydına bu sebeple yer verilmiştir. Maklûb hadislerin zayıf sayılmasının sebebi, sadece râvinin zabt noksanlığı değil metinde meydana gelen herhangi bir değişikliğin mânayı bozabileceği endişesidir. Zira hadis metnindeki kelime veya ifadelerin yer değiştirmesiyle hadisin anlamı da değişmekte, böylece Hz. Peygamberʼe onun söylemediği sözler isnat edilmektedir. Bu değişiklik hadisten yanlış bir hüküm çıkarmaya da sebep olmaktadır. Buna bakarak maklûb hadislerin zayıflığının maklûbü’l-isnaddan çok maklûbu’l-metinden kaynaklandığını söylemek mümkündür.

Maklûb hadislerle ilgili olarak Hatîb el-Bağdâdî Râfiʿu’l-irtiyâb fi’l-maḳlûb mine’l-esmâʾ ve’l-ensâb (ve’l-elḳāb) (Maḳlûbü’l-esmâʾ ve’l-ensâb), İbn Hacer el-Askalânî Nüzhetü’l-ḳulûb fî maʿrifeti’l-mübdel ve (mine)’l-maḳlûb (Cilâʾü’l-ḳulûb fî maʿrifeti’l-maḳlûb) adlı eserleri kaleme

almışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, "Şaʿr", 14; Buhârî, "Ez̠ân", 36, "Zekât", 16, "Ḥudûd", 19; Müslim, "Zekât", 91; Tirmizî, "Zühd", 53; Nesâî, "Ḳuḍât", 2; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, II, 15-16; XII, 353-354; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̠, s. 101-102; İbn Hacer, en-Nüket ʿalâ kitâbi İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebî' b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, II, 864-886; a.mlf., Nüzhetü'n-naẓar (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 92; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1414/1993, I, 246-250; Emîr es-San'ânî, Tavżîḥu'l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Medine, ts. (el-Mektebetü's-selefiyye), I, 98-113; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 306-310; Nûrettin Itr, Menhecü'n-naḳd fî ʿulûmi'l-ḥadîs̠, Dımaşk 1401/1981, s. 435-439; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 246; Talat Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1985, s. 208-210; Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 1987, s. 92, 93; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 206-208; Subhî es-Sâlih, Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), İstanbul 1996, s. 160-164; Ahmet Yücel, Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi-Hicrî İlk Üç Asır, İstanbul 1996, s. 168-169.

Mustafa Ertürk

MAKNÂ

(مقنا)

Hz. Peygamber’in Tebük Gazvesi sırasında ahalisiyle cizye karşılığında barış antlaşması yaptığı, Akabe körfezinin kuzey sahilinde eski bir yahudi yerleşim merkezi

(bk. TEBÜK GAZVESİ).

MAKRÎZÎ

(المقريزي)

Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkādir b. Muhammed el-Makrîzî (ö. 845/1442)

Mısırlı tarihçi.

766'da (1364-65) Kahire'nin Burcuvân semtinde doğdu. Bugünkü Lübnan'ın Ba'lebek şehrinin Makārize semtinden Mısır'a göç eden bir aileye mensuptur. Bundan dolayı Makrîzî nisbesiyle meşhur olmuştur. Makrîzî'nin dedesi Şeyh Muhyiddin Ebû Muhammed Abdülkādir b. Muhammed b. İbrâhim Kahire'ye birkaç defa gitmiş, ancak Mısır'da kalmamış ve 733 (1332) yılında Dımaşk'ta vefat etmiştir. Babası Alâeddin Ali b. Abdülkādir daha sonra Kahire'ye gelip burada yerleşmiş ve 779'da (1377-78) vefat edinceye kadar Kahire'de yaşamıştır. Makrîzî'nin ailesi en az dedesinden itibaren Hanbelî mezhebine mensuptu. Zira Abdülkādir b. Muhammed, Hanbelî fıkhının meşhurlarından olduğu gibi bu mezhebin büyük muhaddislerinden sayılırdı. Abdülkādir'in oğlu Ali Mısır'a göç edip Kahire'de yerleştikten sonra Dîvânü't-tevkī, Dîvân-ı İnşâ ve hesap işleriyle ilgili birçok görevde bulunmuştur. Makrîzî'nin Şâfiî olan babası 765'te (1364) Hanefî âlimlerinden kazasker ve müderris İbnü's-Sâiğ ez-Zümürrüdî'nin kızı Esmâ ile evlenmiştir.

Hem baba hem anne tarafından ilimle uğraşan bir aileye mensup olan Makrîzî, dinî ilimleri baba tarafından dedelerinin mensup olduğu Hanbelî mezhebinde değil anne tarafından dedesi İbnü's-Sâiğ'den etkilenerek Hanefî mezhebi usulüne göre okudu. Makrîzî, Hanefî mezhebini dedesi İbnü's-Sâiğ'in vefatına kadar (ö. 776/1375) benimsedi, ancak üç yıl sonra Zâhiriyye mezhebine de ilgi duymakla beraber Şâfiî mezhebine intisap etti. Makrîzî'nin Şâfiî mezhebini benimsemesinde bu mezhebi Hanefîlik'ten daha titiz görmesi ve Şâfiîliğin yaygın olduğu Mısır toplumuyla daha fazla kaynaşmayı düşünmesi etkili olmuştur.

Sehâvî'nin bizzat kendisinden naklettiğine göre Makrîzî fıkıh, hadis, kıraat, dil, nahiv, edebiyat ve tarih alanlarında 600 hocadan ders gördü. 784'te (1382) Mısır'a gelip burada yerleşen İbn Haldûn ile birkaç defa görüştü ve ondan önemli ölçüde etkilendi. Dürerü'l-ʿuḳūdi'l-ferîde adlı kitabında İbn Haldûn'un biyografisini ayrıntılı olarak kaydeden Makrîzî, hem hocasına karşı beslediği sevgi hem de el-ʿİber'ine duyduğu hayranlığı dile getirmiş ve bu eserin başlangıç bölümü olarak yazılan Muḳaddime'yi eşi bulunmayan bir pırlanta olarak nitelemiştir. İbn Haldûn'un Mısır'daki uzun ikameti sırasında birçok âlim ve tarihçi yanında hayranları ve talebeleriyle birlikte oluşturduğu ekol içinde Makrîzî de vardır. Makrîzî'nin hocaları arasında dedesi İbnü's-Sâiğ ve İbn Haldûn'dan başka İsnevî, Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Ezraî, İbnü'l-Mulakkın, Ömer b. Raslân el-Bulkīnî, Zeynüddin el-Irâkī, Heysemî, Fîrûzâbâdî ve İbn Hatîb en-Nâsıriyye zikredilebilir. Talebeleri içinde İbn Tağrîberdî, İbn Kutluboğa, Ebü't-Tayyib İbn Zahîre, Ebû Bekir İbn Zahîre ve İbnü'l-Haydırî yer almaktadır.

Makrîzî bir âlim olarak Mısır'ın siyasî, içtimaî ve iktisadî hayatını bilimsel bir araştırmaya tâbi tuttu, doğduğu yer olan Kahire'nin bilinmeyen yönlerini aydınlattı,

belli başlı eserlerini kaydedip tanıtarak onu âdeta yeniden canlandırdı ve meşhurlarının hayat hikâyesini yazdı. Küçük yaşından beri toplumsal hayatla ilgilendi, genç yaşlarından itibaren birçok önemli görevde bulundu. 790 (1388) yılına kadar sürdürdüğü divan vazifelerinden sayılan tevkīʻ ile ilgili görevini, Kahire Kalesi'ndeki inşa salonunda Kadı Bedreddin Muhammed b. Fazlullah el-Ömerî'nin yanında yaptı. 11 Receb 801 (19 Mart 1399) tarihinde Şemseddin Muhammed el-Mehâsinî'nin yerine Kahire ve Vechü'l-bahrî (Aşağı Mısır) bölgelerinin muhtesibliğini üstlenen Makrîzî, el-Melikü'n-Nâsır Ferec b. Berkūk'un tahta çıkışından sonra aynı yılın 17 Zilkadesinde (21 Temmuz 1399) Sultan Ferec'in hilʻatine mazhar oldu ve kendisine Kahire muhtesibliği verildi. Makrîzî, hisbe görevinde bulunduğu sıralarda ekonominin hem teorisine hem uygulamalarına vâkıf oldu, özellikle İġās̱etü'l-ümme adlı kitabını yazarken bu bilgilerini kullandı. Ayrıca tevkīʻ ve inşâ divanındaki görevleri onun birçok âlim ve devlet adamıyla tanışmasına vesile oldu, onlara devletin meselelerini anlattı ve elde ettiği bilgi ve tecrübelerden gelecekte bir tarihçi olarak büyük ölçüde faydalandı. Bilinmeyen tarihlerde Sultan Hasan Medresesi ve Amr b. Âs

Camii'nde kadı yardımcılığı, hatiplik ve Hâkim Camii'nde imamlık görevlerinde bulundu. Muhtemelen bu görevleri, İbn Haldûn vasıtasıyla tanıştığı ve ihsanına nâil olduğu Sultan el-Melikü'z-Zâhir Berkūk döneminde yapmıştır. Esasen Makrîzî o devirde tanıştığı, Sultan el-Melikü'n-Nâsır Ferec b. Berkūk döneminde meydana gelen karışıklıkları bastıran Emîr Yeşbeg b. Abdullah el-Atâbekî ile çok iyi ilişkiler kurmuştu. Bu ilişkiler sayesinde, büyük bir siyasî kargaşanın yaşandığı Dımaşk'a Sultan el-Melikü'n-Nâsır Ferec ile beraber girdi. 815 (1412) yılına kadar Dımaşk'a birçok defa daha gitti; orada Kalânisî Vakfı ve el-Bîmâristânü'n-Nûrî Nezâreti, Dârü'l-hadîsi'l-Eşrefiyye ve el-Medresetü'l-İkbâliyye hocalığı görevlerinde bulundu. Suriye'de kaldığı sıralarda Sultan Ferec tarafından kendisine Suriye Şâfiî kadılığı teklif edildiyse de bazı endişeleri sebebiyle bunu kabul etmedi. Nihayet Bahrî Memlük Devleti'nin asıl kurucusu el-Melikü'l-Müeyyed Şeyh el-Mahmûdî devrinde 815'te (1412) tekrar Mısır'a döndü.

Yeni sultana büyük ümitlerle bağlanan Makrîzî 823'te (1420) tamamlanan, Kahire'nin Bâbüzüveyle'sine bitişik el-Medresetü'l-Müeyyediyye'de hadis hocalığı görevine başladı. Bu medresede ne kadar kaldığı bilinmemektedir; muhtemelen Sultan el-Melikü'l-Müeyyed'in 824'te (1421) ölümüyle görevi sona ermiştir. Bundan sonra sultanlar onu devlet görevlerinden ayırdı; kendisinin de isteksiz olması sebebiyle yirmi yıl boyunca devlet işlerinden uzak durdu, evine kapanarak tarih incelemeleriyle meşgul oldu ve bu alanda büyük bir isim yaptı. 834-839 (1430-1435) yılları arasında Mekke'de bulunan Makrîzî, 834 Ramazanından (Mayıs 1431) itibaren Mescidi Harâm'da İmtâʿu'l-esmâʾın da dahil olduğu birçok eserini okuttu. Bu sırada Beytullah'a gelen hacılardan Güney Arap memleketleri ve Habeşistan hakkında bilgi toplayan Makrîzî, bu eserlerinin müsveddesini 839'da (1435) Mekke'de yazdı ve 841'de (1437) Kahire'ye döndükten sonra temize çekti. Bu tarihten itibaren Burcuvan mahallesindeki evine kapanıp ibadetle meşgul oldu ve 200 cildi aşan eserlerini telif etti. Uzun bir hastalığın ardından 16 (veya 27) Ramazan 845'te (28 Ocak [veya 8 Şubat] 1442) vefat eden Makrîzî, Kahire'nin Bâbünnasr semtinin dışında bulunan Baybars sûfîlerine mahsus mezarlıkta defnedildi.

Makrîzî, Ortaçağ İslâm dünyasının yetiştirdiği en büyük tarihçilerden biri olup siyasî tarih yanında iktisat tarihi, kültürel ve sosyal tarihe dair

çalışmalarıyla meşhur olmuştur. Hadisçilerin tenkidine mâruz kalması onun tarihçiliğine bir halel getirmemiş, özellikle Mısır'ın İslâmî dönem tarihine dair eserleri kaynak olarak kullanılmıştır. Konuları kaynaklarına inerek tedkik etmesi yanında gözlemleriyle de dikkat çeken Makrîzî güvenilir bir tarihçidir. Siyasî, iktisadî, içtimaî ve kültürel sonuçlar doğuran hiçbir hadiseyi ihmal etmemiş, olayları objektif ve tarafsız bir gözle ifade etmeye özen göstermiştir. Tarihçiliği yanında hadis ve fıkıh gibi ilimlerde, tenkit ve edebiyat gibi konularda da kendini ispat etmiş ve otuzdan fazla eser kaleme almıştır. Makrîzî yeni eserlerinde eski eserlerine atıflarda bulunur, dolayısıyla her zaman göz önünde tuttuğu titiz tarihî metodu doğrultusunda o eserde geçen bilgiler arasında bir bağlantı kurar. Bazı şarkiyatçıların söylediğinin aksine Makrîzî sadece bilgi toplayıcı değil aynı zamanda belli bir metot ve bilimsel araştırma planı sahibi bir müellif olup eserlerini birbirine bilgi zinciriyle bağlamaktadır.

Eserleri. A) Telifleri. a) Mısır'la İlgili Eserleri. Memlük sultanları hakkında VII. (XIII.) yüzyıldan itibaren birçok tarih yazılmışsa da Mısır'da Memlükler'e dair bir tarih ekolü ancak Memlük devrinin son yüzyılında meydana çıkmıştır. Bu ekolde öğrencilik yapan ilk nesil İbn Haldûn'un talebeleridir. Makrîzî ile başlayan bu zincir Makrîzî'nin rakibi Bedreddin el-Aynî, İbn Hacer el-Askalânî, Makrîzî'nin talebesi İbn Tağrîberdî ve onun rakibi Hatîb el-Cevherî, tarihçi ve münekkit Şemseddin es-Sehâvî, Celâleddin es-Süyûtî ve onun talebesi İbn İyâs gibi şahsiyetleri içine almaktadır. Bu tarihçilerin görüştükleri ilim ve devlet adamları sayesinde hem görüş ufukları genişlemiş hem yargıları objektif olmuştur. Makrîzî yalnız ilmî titizliğiyle değil sabrı, konuları çok iyi bilmesi, sosyal hayata ve yaşayan toplumun tarihine verdiği önemle de çağın önde gelen tarihçisi olarak ün kazanmıştır. Çeşitli eserlerinde Mısır tarihinin çağlar boyunca kaydettiği gelişimi dile getirmiştir. 1. el-ƒıṭaṭü'l-Maḳrîziyye*. Asıl adı el-Mevâʿiẓ ve'l-iʿtibâr bi-(fî) ẕikri'l-ḫıṭaṭ ve'l-âs̱âr olan eser Mısır'ın topografyası ve tarihi hakkında olup daha sonra bu alanda yapılan çalışmalara kaynak teşkil etmiştir. Eserin çeşitli baskıları yapılmıştır (ilk baskısı, I-II, Bulak 1270). 2. ʿİḳdü cevâhiri'l-esfâṭ min aḫbâri'l-Fusṭâṭ. Makrîzî, Fustât şehriyle ilgili olayları günümüze ulaşmayan bu kitabında toplamıştır. 3. İttiʿâẓü'l-ḥunefâʾ bi-aḫbâri'l-eʾimmeti'l-Fâṭımiyyîn el-ḫulefâʾ. Abbâsî hilâfetinden ayrı ve onlara rakip olması düşüncesiyle kurulan Şiî Fâtımî hilâfetinin başşehri olarak inşa edilmiş Kahire'nin

tarihine dairdir (nşr. Hugo Bunz, Leipzig 1908; nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl, Kahire 1367, 1387-1390/1967-1971; nşr. Muhammed Hilmî Muhammed Ahmed, Kahire 1971-1973). 4. es-Sülûk li-maʿrifeti düveli'l-mülûk. Eserde, Kahire Kalesi'nin Mısır'ın saltanat merkezi haline gelmesi üzerine kaleye hâkim olan sultanlar, Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin halefleri ve Memlük sultanlarının müellifin dönemine kadar gelen tarihi hakkında bilgi verilmektedir (nşr. Muhammed Mustafa Ziyâde - Saîd Abdülfettâh Âşûr, I-IV, Kahire 1934-1973). İbn Tağrîberdî kitaba Ḥavâdiṡü'd-dühûr adıyla bir zeyil yazmış, E. M. Quatremère (Histoire des sultans mamlouks, I-II, Paris 1837-1844) ve G. J. Edgard Blochet (Histoire de l'Egypte de Makrizi, Paris 1908) eseri Fransızca'ya tercüme etmişlerdir. 5. el-Muḳaffa'l-kebîr (et-Târîḫu'l-muḳaffâ, el-Muḳaffâ fî terâcimi ehli Mıṣr ve'l-vâridîne ileyhâ). Bu eserinde özellikle Mısır'ın siyasî tarihini

ele alan Makrîzî aslında Mısır'ın İslâmî dönem tarihini yazmak arzusundaydı. Dolayısıyla Mısır'ın fethinden (20/641) VIII. (XIV.) yüzyılın ortalarına kadar Mısır'da doğup yaşayan ve Mısır'a gelen ünlü âlim, şair ve edebiyatçıları içine alan geniş hacimli bir meşhurlar ansiklopedisi yazmaya başlamıştı. Müellif seksen cilt olarak planladığı eserin ancak on altı cildini tamamlayabilmiş, bunlardan beşi günümüze ulaşmıştır. Kendi hattıyla olan bu ciltlerin tı harfinin bir bölümüyle zı ve ayn harflerini içine alan bir cildi Paris Bibliothèque Nationale'de kayıtlıdır (Ar., nr. 2144). Diğer üç cildi elif harfinin bir bölümünü, kâf ve lâm harflerini, ayrıca Muhammed adlı kişileri içine almakta ve Leiden Library'de bulunmaktadır (nr. 1366). Elif harfinden hı harfine kadar olan isimleri ihtiva eden beşinci cilt İstanbul'da Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Pertev Paşa, nr. 496). Muhammed el-Ya'lâvî tarafından sekiz cilt olarak yayımlanan bu beş cilt (Tunus 1986; Beyrut 1991) 3530 tercüme-i hâli içine almaktadır. el-Muḳaffa'l-kebîr'de Endülüs tarihiyle ilgili biyografileri Muhammed el-Ya'lâvî Mecelletü'd-dirâsât el-Endelüsiyye'de yayımlamıştır (sy. 1 [1408/1988], s. 77 vd.). 6. Dürerü'l-ʿuḳūdi'l-Ferîde fî terâcimi'l-aʿyâni'l-müfîde. Makrîzî, 816'dan (1413) sonra vefat eden arkadaş ve akrabalarının hayat hikâyelerini yazdığı esere ayrıca 760-816 (1359-1413) yılları arasında ölen hükümdar, emîr, kâtip, nâzır, hadisçi, fakih, âlim, şair ve diğer ünlüleri de ekleyerek biyografi sayısını 666'ya çıkarmıştır. Eserin müellif nüshası Almanya'nın Gotha Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Ar., nr. 270). Bu nüsha bir önsözle birlikte elif harfindeki 353 tercüme-i hâli içine almaktadır. Kitabı tahkik

edip yayımlayan Muhammed Kemâleddin İzzeddin'e göre eser Makrîzî'nin el-Muḳaffa'l-kebîr'inin ayn harfini tamamlayan bir çalışmadır. Kitabın bir nüshası da Irak'ta Musul âlimlerinden Mahmûd el-Celîlî'nin özel kütüphanesinde bulunmakta olup müellif nüshasından 878'de (1473) istinsah edilmiştir. Muhammed Kemâleddin İzzeddin, Gotha nüshasından 300 biyografi seçerek el-Maḳrîzî ve Kitâbü Düreri'l-ʿuḳūdi'l-ferîde fî terâcimi'l-aʿyâni'l-müfîde adıyla yayımlamıştır (Beyrut 1412/1992). Adnân Dervîş ve Muhammed el-Mısrî de eserin elif harfiyle ayn harfinden bir kısmını neşretmişlerdir (Dımaşk 1995). 7. Telḳīḥu'l-ʿuḳūl ve'l-ârâʾ fî tenḳīḥi'l-cülleti'l-vüzerâʾ. 8. Ḫulâṣatü't-Tibr fî aḫbâri küttâbi's-sır. Mısır'ın özel İslâm tarihi çerçevesi içinde yazılan son iki eserin nüshası bulunmamaktadır. Makrîzî el-Ḫıṭaṭ'ında ikinci esere atıfta bulunmuştur.

b) İslâm Tarihi ve Hz. Peygamber'in Hayatı. 1. el-Ḫaber ʿani'l-beşer. İmtâʿu'l-esmâʾ adlı eserine (aş. bk.) bir giriş mahiyetindedir. Kitapta dünyanın yaratılışından, çeşitli kavimlerden, Arap kabilelerinden ve Câhiliye devrindeki Arap panayırlarından söz edilmektedir. Makrîzî dört cilt tutan bu eserine bir ciltlik mukaddime yazmıştır. el-Ḫaber ʿani'l-beşer'in birçok kütüphanede nüshaları bulunmaktadır. Başta Makrîzî'nin hattıyla yazılmış, sonundan eksik ve I. cildin başlangıcında fihristi bulunan altı ciltlik bir nüsha Süleymaniye (Fâtih, nr. 4338) ve Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed, nr. 2926) kütüphanelerinde kayıtlıdır. 2. İmtâʿu'l-esmâʿ bimâ li'r-resûl mine'l-ebnâʾi (enbâʾi) ve'l-aḥvâl ve'l-ḥafede ve'l-metâʿ. Hz. Peygamber hakkında telif edilmiş en geniş muhtevalı eserlerin başında gelir. Makrîzî siyer, hadis ve delâilü'n-nübüvve gibi alanlarda yazılmış kitaplardan faydalanarak Resûl-i Ekrem'i çok çeşitli yönleriyle ele almıştır. Resûlullah'ın hayatı, gazveleri, örnek ahlâkı, hasâis ve şemâili, mûcizeleri, aile hayatı, giyim kuşamı ve özel eşyaları, gündelik hayatı, yiyecekleri, tıp bilgisi, devlet başkanı olarak icraatları, sahâbîlerle münasebetleri, geleceğe yönelik olarak verdiği haberler, yahudi, hıristiyan, müşrik ve münafıklara karşı tutumu, Hz. Peygamber'e salâtü selâm getirmenin önemi eserin temel konularından bazılarıdır. Bir nüshası Köprülü Kütüphanesi'nde bulunan kitabın (nr. 1004) I. cildi Mahmûd Muhammed Şâkir tarafından yayımlanmış (Kahire 1941), aynı cildi Muhammed Abdülhamîd en-Nümeysî tekrar neşretmiştir (Kahire 1981). Eserin tamamını Muhammed Abdülhamid en-Nümeysî yayımlamıştır (I-XV, Beyrut 1420/1999).

c) Diğer Eserleri. Makrîzî, hacmi küçük olmakla birlikte ilmî bakımdan önem taşıyan başka eserler de yazmış olup bunları dört grupta toplamak mümkündür. Birinci grupta Makrîzî genel İslâm tarihi problemlerini tartışmaktadır. İkinci grupta diğer tarihçiler tarafından önem verilmeyen İslâm âleminin etrafındaki ülkelerin tarihini özetlemiştir. Üçüncü grubu birçok hükümdarın biyografisinden kısaca bahsettiği eserler oluşturur. Müellif dördüncü grupta İslâm âleminin sosyal ve ekonomik hayatını, İslâmî dönem Mısır tarihini ve özellikle bilimsel faaliyetleri araştırmaya tahsis etmiştir. Makrîzî bu eserlerin çoğunu hayatının sonunda olgunluk döneminde, 839'da (1435) Mekke'ye gidip 841'de (1437) Mısır'a döndükten sonra yazmıştır. 1. İġās̱etü'l-ümme bi-keşfi'l-ġumme. 808 (1405) yılına kadar Mısır'da meydana gelen kıtlıklardan, bunların ülkede yarattığı ekonomik ve sosyal sıkıntılardan bahseder. Muhammed Mustafa Ziyâde ve Cemâleddin eş-Şeyyâl tarafından yayımlanan eser (Kahire 1940) daha sonra tekrar neşredilmiştir (Dımaşk 1956; Hıms 1956, 1970; Kahire 1957; Beyrut 1980). Eseri Gaston Wiet Fransızca'ya (JESHO, V [1962], s. 1-90) ve Adel Allouche İngilizce'ye (Saltlake City 1994) çevirmiştir. 2. Şüẕûrü'l-ʿuḳūd fî ẕikri'n-nuḳūd (en-Nuḳūdü'l-ʿArabiyye ve'l-İslâmiyye, en-Nuḳūdü'l-İslâmiyye). Sultan Berkuk devrine kadar (784/1382) Mısır'da basılan paralar hakkında geniş bilgi veren eser ilk defa Oluf Gerhard Tychsen tarafından yayımlanmış (Rostock 1797), Silvestre de Sacy tarafından Fransızca'ya çevrilmiştir (Paris 1797). Kitabın Arapça metnini Ahmed Fâris eş-Şidyâk neşretmiş (Mısır 1297), daha sonra da birçok baskısı yapılmıştır. L. A. Mayer'in de İngilizce tercüme ve notlarla birlikte neşrettiği (İskenderiye 1933) eseri İbrahim Hakkı Konyalı Eski ve İslâmî Paralar (İstanbul 1946), İbrahim Artuk "en-Nuḳūd el-ḳadîme ve'l-İslâmiyye" (Belleten, XVII/68 [1953], s. 367-391) adıyla Türkçe'ye çevirmiştir. 3. el-İlmâm bi-aḫbâri men bi-arżi'l-Ḥabeşe min mülûki'l-İslâm (nşr. Fr. Th. Rink, Leiden 1790; Kahire 1895). 4. eṭ-Ṭurfetü'l-ġarîbe fî aḫbâri Vâdî Ḥaḍramevt el-ʿacîbe (nşr. P. Noskowyi, Bonn 1866). 5. eẕ-Ẕehebü'l-mesbûk fî ẕikrî men ḥacce mine'l-ḫulefâʾi ve'l-mülûk (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl, Kahire 1955). 6. el-Beyân ve'l-iʿrâb bi-men nezele arża Mıṣr mine'l-aʿrâb (nşr. Ferdinand Wüstenfeld, Göttingen 1263/1847; Kahire 1334; nşr. Abdülmecîd Âbidîn, Kahire 1961; İskenderiye 1989). 7. en-Nizâʿ ve't-teḫâṣum fîmâ beyne Benî Ümeyye ve Benî Hâşim (nşr. Gerhardus, Vos Leiden 1888). Daha sonra çeşitli baskıları yapılan eseri

(Necef 1368/1949, 1387/1967; Kahire 1937; nşr. A. T. Welch - P. Cachia, Edinburgh 1979; nşr. Hüseyin Mûnis, Kahire 1988) Clifford Edmund Bosworth al-Maqrīzī's Book of Contention and Strife adıyla İngilizce'ye (Manchester 1981) ve İbrahim Sarıçam Türkçe'ye (Ankara 1997) çevirmiştir. 8. Ḍav ʾü's-sârî fî ḫaberi Temîm ed-Dârî (nşr. Muhammed Ahmed Âşûr, Beyrut 1392/1972). 9. Risâle fi'l-evzân ve'l-ekyâli'ş-şerʿ iyye

(Risâle fi'l-mevâzîn ve'l-mekâyîli'ş-şerʿ iyye). Oluf Gerhard Tychsen tarafından İtalyanca tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (Rostock 1800).

Makrîzî'nin diğer bazı eserleri de şunlardır: Maʿ rife mâ yecibü li-âli'l-beyti'ş-Şerîf mine'l-ḥak ʿ alâ men ʿ adâhüm (veya Faẓlü âli'l-beyt; nşr. Muhammed Ahmed Âşûr, Beyrut 1972; Kahire 1392/1973, 1984); el-Maḳāṣıdü's-seniyye li-maʿ rifeti'l-ecsâmi'l-maʿ deniyye; ʿ İzâletü't-teʿ ab ve'l-ʿ anâ ʾ fî maʿ rifeti ḥalli'l-ġınâ; el-İşâre ve'l-îmâ ilâ ḥalli luġazi'l-mâ (Resâ ʾilü'l-Maḳrîzî içinde [nşr. Ramazan el-Bedrî - Ahmed M. Kāsım], Kahire 1419/1998, s. 267-276); Naḥl ʿ ibere'n-naḥl (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl, Kahire 1946); el-İşâre ve'l-iʿ lâm bi-binâ ʾi'l-Kâʿ be ve'l-Beyti'l-ḥarâm; et-Teẕkire (Hanefî âlimlerine dair); Menâḳıbü Aḥmed b. Ḥanbel; el-Beyânü'l-müfîd fi'l-farḳ beyne't-tevḥîd ve't-telḥîd (nşr. ve Fr. trc. Georges C. Anawati, Kahire 1969); Tecrîdü't-tevḥîdi'l-müfîd (Matbaatü'l-Medenî, 1303/1885; Kahire 1343/1924; nşr. Ahmed b. Muhammed Tâhûn, Kahire 1414/1993). Makrîzî'nin ele aldığı konulardan biri de Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd nazariyesidir. el-Beyânü'l-müfîd fi'l-farḳ beyne't-tevḥîd ve't-telḥîd adlı risâlesinde bu nazariyenin IX. (XV.) yüzyılda Dımaşk'ta taraftarlarının bulunduğunu, Kahire'de yayıldığını ve nazariyeyi benimseyenlerin gerçek müslüman olmadığını kaydeder.

B) İhtisar Ettiği Eserler. Birçok kitabı özetleyen Makrîzî'nin bu tür eserlerinden günümüze ulaşanlardan bazıları şunlardır: 1. el-Münteḳā min Aḫbâri Mıṣr li'bn Müyesser. 439-553 (1047-1158) yılları arasındaki olayları içeren kitabın telifi 814'te (1411) tamamlanmıştır. Eser, müellif hattıyla Paris Bibliothèque Nationale'de kayıtlı (Ar., nr. 1688) yegâne nüshadan istinsah edilmiştir. Kitabın Haçlı seferleriyle ilgili kısmı Baron Mac-Guckin de Slane tarafından Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlandığı gibi (RHC Or., III [1884], s. 457-473) Henri Massé (Fransızca özetiyle beraber Kahire 1919), William Mylord (Kahire 1980) ve Eymen Fuâd Seyyid (bir

mukaddime ve bir fihrist ilâvesiyle birlikte, Kahire 1981) tarafından da neşredilmiştir. 2. Muḫtaṣarü'l-Kâmil fî maʿrifeti ḍuʿafâʾi'l-muḥaddis̱în li-İbn ʿAdî. İbnü'l-Kattân adıyla anılan İbn Adî'nin cerh ve ta'dîl konusundaki eserinin özetidir. Makrîzî'nin 795'te (1393) kaleme aldığı kitap, Murad Molla Kütüphanesi'nde kayıtlı (nr. 575) müellif hattıyla yazılmış yegâne nüshasına dayanılarak Eymen b. Ârif ed-Dımaşkī tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1415/1994). Makrîzî bu eserini Sultan Hasan Medresesi'nde hadis okuttuğu sıralarda özetlemiş ve Müeyyediyye Medresesi'nde hadis okuturken de kullanmıştır. 3. Muḫtaṣaru ʿAcâʾibi'l-maḳdûr. Şehâbeddin İbn Arabşah'ın eserinin muhtasarıdır. Şerîf el-İdrîsî'nin Nüzhetü'l-müştâḳ fi'ḫtirâḳı'l-âfâḳ adlı eserinin özeti olan Cenyü'l-ezhâr mine'r-ravżi'l-miʿṭâr bazı müellifler tarafından Makrîzî'ye nisbet edilirse de bu doğru değildir. Hâfız Şehâbeddin Ahmed el-Makrîzî'ye ait olan eserin nisbesinden dolayı Takıyyüddin el-Makrîzî'ye izâfe edildiği anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Makrîzî, İmtâʿu'l-esmâʾ (nşr. M. Abdülhamîd en-Nümeysî), Beyrut 1420/1999, neşredenin girişi, s. 7-39; a.mlf., Müsevveddetü Kitâbi'l-Mevâʿiẓ (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), London 1416/1995, neşredenin girişi, s. 1-104; İbn Hacer, İnbâʾü'l-ġumr, IX, 169-171; Bedreddin el-Aynî, ʿİḳdü'l-cümân (nşr. Abdürrâzık et-Tantâvî), Kahire 1409/1989, s. 574; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, XV, 490-491; a.mlf., el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, I, 415-420; a.mlf., Ḥavâdis̱ü'd-dühûr (nşr. Fehîm M. Şeltût), Kahire 1990, I, 39-41; Hatîb el-Cevherî, Nüzhetü'n-nüfûs ve'l-ebdân fî tevârîḫi'z-zamân (nşr. Hasan Habeşî), Kahire 1994, IV, 242-244; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, II, 21-25; a.mlf., et-Tibrü'l-mesbûk, Bulak 1896, s. 21-24; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 321; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, II, 231-232; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, I, 79-81; Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭaṭü't-Tevfîḳıyye, Kahire 1993, IX, 69-70; M. Şemseddin [Günaltay], İslâmda Tarih ve Müverrihler, İstanbul 1339-42, s. 365-370; M. Abdullah İnân, Mıṣrü'l-İslâmiyye ve târîḫu'l-ḫıṭaṭi'l-Mıṣriyye, Kahire 1350/1931, s. 44-59; a.mlf., Müʾerriḫû Mıṣri'l-İslâmiyye ve meṣâdirü't-târîḫi'l-Mıṣriyye, Kahire 1388/1969, s. 85-

104; Brockelmann, GAL, II, 38-41; Suppl., II, 36-38; a.mlf., “Makrîzî”, İA, VII, 206-208; M. Mustafa Ziyâde, el-Müʾerriḫûn fî Mıṣr fi’l-ḳarni’l-ḫâmis ʿaşer el-mîlâdî, Kahire 1954, s. 6-17; a.mlf. v.dğr., Dirâsât ʿani’l-Maḳrîzî, Kahire 1391/1971; I. Krachkovsky, Târîḫu’l-edebi’l-Coġrâfiyyi’l-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1965, II, 476-487; Abbâs el-Azzâvî, et-Taʿrîf bi’l-müʾerriḫîn, Bağdad 1376/1957, s. 231-232; F. Rosenthal, A History of the Muslim Historiography, Leiden 1968, bk. İndeks.; a.mlf., “al-Maqrīzī”, EI² (İng.), VI, 193-194; D. P. Little, An Introduction to Mamlūk Historiography, Wiesbaden 1970, s. 76-80; Cemâleddin eş-Şeyyâl, Müʾellefâtü’l-Maḳrîzî eṣ-Ṣaġīre, Kahire 1971, s. 25-28; Ramazan Şeşen, Muḫtârât mine’l-maḫṭûṭâti’l-ʿArabiyyeti’n-nâdire fî mektebâti Türkiyye, İstanbul 1997, s. 777-780; a.mlf., Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 208-212; A. Fuad Sayyid, “Remarques sur la composition des Ḫiṭaṭ de Maqrīzī d’après un manuscrit autographe”, Hommages à la mémoire de Serge Sauneron, 1927-1976, Caire 1979, II, 231-258; a.mlf., “Mülâḥazât ḥavle teʾlîfi’l-Ḫıṭaṭi’l-Maḳrîzî”, MMMA (Küveyt), XXVI (1980), s. 13-26; Baron Carre de Vaux, Müfekkirü’l-İslâm (trc. Âdil Züaytir), Kahire 1979, s. 142-150; M. Kemâleddin İzzeddin Ali, el-Maḳrîzî müʾerriḫen, Beyrut 1410/1990; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu’l-ʿArabî ve’l-müʾerriḫûn, Beyrut 1990, III, 140-151; Studies en Taqiyaddīn al-Maqrīzī (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1992; Hüseyin Âsî, el-Maḳrîzî, Taḳıyyüddîn Aḥmed b. ʿAlî b. ʿAbdilḳâdir, 766-845 h., Beyrut 1412/1992; F. Taurer, “Zu al-Maqrīzī’s Schrift al-Ḫabar ʿan al-Bašar”, Islamica, I/2-3, Leipzig 1925, s. 357-364; J.-Cl. Garcin, “Al-Maqrizi, un historien encyclopédique du monde afro-oriental”, Les Africains, IX, Paris 1978, s. 197-223; Sâmî Hannâ, “İġāşetü’l-ümme bi-keşfi’l-ġumme li’l-Maḳrîzî”, el-Kermîl, sy. 1, Hayfa 1980, s. 53-69; Saîd Abdülfettâh Âşûr, “Eḍvâʾ cedîde ʿale’l-müʾerriḫ Aḥmed b. ʿAlî el-Maḳrîzî ve kitâbâtih”, ʿÂlemü’l-fikr, sy. 14, Küveyt 1983, s. 453-498; Gulâm Yahyâ Encüm, “el-Maḳrîzî ve kitâbühû el-Muḳaffa’l-kebîr”, ed-Dirâsâtü’l-İslâmiyye, XXVIII/2, İslâmâbâd 1993, s. 29-52; Abdülkādir Ahmed Abdülkādir, “el-Maḳrîzî: Müʾerriḫu’d-diyâri’l-Mıṣriyye ve âşârühü’l-maḫṭûṭa”, Âfâḳu’s̱-s̱eḳāfe ve’t-türâs̱, VIII, Dübey 1415/1995, s. 98-159; A. F. Bvoad Bridge, “Academic Rivalry and the Patronage System in Fifteenth-Century Egypt: al-ʿAynī, al-Maqrīzī and Ibn Hajar al-ʿAsqalānī”, Mamluk Studies Review, III, Chicago 1999, s. 85-107; Ferrâc Atâ Sâlim,

“el-Maḳrîzî: Dirâse târîḫiyye-Bibliyocrâfiyye”, ʿÂlemü’l-kütüb, XXI/4-5, Riyad 1421/2000, s. 380-422.

Eymen Fuâd Seyyid

el-MAKSADÜ’l-ESNÂ

(المقصد الأسنى)

Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) esmâ-i hüsnâya dair eseri.

Tam adı el-Maḳṣadü’l-esnâ fî şerḥi (meʿânî) esmâʾi’llâhi’l-ḥüsnâ olup bir mukaddime ile üç bölümden (fen) meydana gelmektedir. Müellif eserin kısa mukaddimesinde, insan gücünün ilâhî sıfatları irdelemesinin imkânsız denecek kadar zor olduğunu, ayrıca kitleleri alışageldikleri kanaatlerinden uzaklaştırıp onlara gerçeği anlatmanın önemli bir problem oluşturduğunu, bununla birlikte Allah’ın lutfuna güvenerek işe başladığını söylemekte ve kitabın muhtevasını kısaca tanıtmaktadır.

el-Maḳṣadü’l-esnâ’nın birinci bölümü ön bilgiler niteliğinde olup dört fasıldan oluşur. Birinci fasılda isim, müsemmâ ve tesmiye, ikinci fasılda yakın anlamlı veya eş anlamlı isimler, üçüncü fasılda birden fazla mânaya gelme ihtimali olabilecek (müşterek) isimler ele alınmış, dördüncü fasılda ilâhî ahlâkla ahlâklanma, ilâhî sıfat ve isimlerin muhtevalarıyla derunî hayatını mâmur edip yetkinlik ve mutluluğa erişme konusuna yer verilmiştir.

İkinci bölüm temel konular ve hedefler hakkında olup üç fasıl halinde düzenlenmiştir. Birinci fasıl, meşhur olan Ebû Hüreyre rivayetindeki doksan dokuz ismin kendi sırasına göre açıklanmasından ibarettir. 100 sayfalık bir hacme sahip bulunan bu kısım on sayfalık bir açıklama ile sona ermektedir. Müellif burada, isimleri açıklarken kulun o isimden alabileceği hissenin neden ibaret olduğu yolundaki uyarılarının sebeplerini anlatmaktadır. Bunları ilâhî ahlâkla, yani esmâ-i hüsnânın içerdiği ahlâkla ahlâklanmanın gereği yanında bazı sûfîlere nisbet edilip burada sözü geçen ahlâklanma ile bağlantılı gösterilen hulûl ve ittihad söylentisinin imkânsızlığı ve yanlışlığının vurgulanması şeklinde özetlemektedir. İkinci bölüm, çok sayıda ismin zât-ı ilâhiyyeye rücû edip yoğunlaşması ve Ehl-i sünnet’e göre yedi sıfatta özetlenmesiyle Mu‘tezile ve filozoflara ait sıfat anlayışında bu yoğunlaşmanın nasıl telakki edildiği konuları ile son

bulmaktadır.

Kitabın üçüncü bölümü eklerden teşekkül etmiş olup üç fasla ayrılmıştır. Burada, Kur'an'da ve Sünnet'te Allah'a izâfe edilen isimlerin doksan dokuzla sınırlı olmadığı, bu sayının öne çıkarılmasının hikmeti, ilâhî isim ve sıfatların nasların bildirmesiyle sabit olmasının yanı sıra (tevkīfî) aklî çıkarımlarla O'na isim ve sıfat nisbet etmenin imkân dahilinde bulunup bulunmadığı gibi hususlar işlenmektedir.

el-Maḳṣadü'l-esnâ, gerek önsözü ve doksan dokuz ismin ele alınışından gerekse sonundaki eklerden anlaşıldığı üzere Gazzâlî'nin tasavvufla ilgilendiği dönemde kaleme alınmıştır. Kitabın bütün bölümlerinde müellifin sürükleyici ve samimi üslûbunun yanında zihnin ve kalbin ürünü olan kelâmî ve tasavvufî yaklaşımları dikkat çekmektedir. Gazzâlî'nin, eserlerinde başarısını sağlayan zâhir-bâtın uyumunun sanatkârane tecellisi bu kitapta açıkça görülmektedir. Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin aynı konuda kaleme aldığı et-Taḥbîr fi't-teẕkîr ile el-Maḳṣadü'l-esnâ arasındaki mistik anlatım benzerliği Gazzâlî'nin Kuşeyrî'den etkilendiğini ortaya koymaktadır. el-ʿAvâṣım mine'l-ḳavâṣım adlı eserinde Gazzâlî'nin keşf anlayışını eleştiren Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (el-ʿAvâṣım, II, 14-17, 30-33) esmâ-i hüsnâya dair el-Emedü'l-aḳṣâ adlı kitabında büyük çapta onun açıklamalarından istifade etmiştir. Fahreddin er-Râzî'nin Levâmiʿu'l-beyyinât adlı esmâ-i hüsnâ şerhi de hem genel plan hem işleniş açısından el-Maḳṣadü'l-esnâ'yı takip etmiştir. Râzî eserinde isim vererek Gazzâlî'den nakiller yapmıştır. el-Maḳṣadü'l-esnâ'nın aynı konuda yazılan eserler üzerindeki etkileri sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Eser Ortaçağ'dan itibaren Batı dünyasında da ilgi görmüş ve bazı bölümleri tercüme edilmiştir (DİA, XIII, 520, 527).

İslâm dünyasında ve diğer ülkelerdeki kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunan el-Maḳṣadü'l-esnâ'nın Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi bilgisayar kayıtlarında çoğu Süleymaniye'de olmak üzere elliye yakın nüshası görülmektedir (çeşitli kütüphanelerdeki yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 538; Suppl., I, 746; ayrıca bk. el-Maḳṣadü'l-esnâ, neşredenin girişi, s. XVI-XVII; Abdurrahman Bedevî, s. 135-136). Eser Kahire (1322, 1324, ts. [el-Mektebetü'l-allâmiyye]) ve Beyrut'ta (ts. [Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye])

basılmıştır. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî'nin neşrinden başka (Kıbrıs 1407/1987) Fazluh Şehâde Almanya, İngiltere ve Amerika'da bulunan altı nüshaya dayanarak eserin ilmî neşrini gerçekleştirmiştir (Beyrut 1971, 1982).

Kitap üzerine Şemseddin Muhammed b. İbrâhim el-Hatîb el-Vezîrî'nin yaptığı çalışma (el-Menhelü'l-ʿaẕb fî şerḥi esmâʾi'r-rab) Kâtib Çelebi tarafından Şerḥu'l-esmâʾi'l-ḥüsnâ başlığı altında zikredilmişse de kendisinin de ifade ettiği gibi el-Maḳṣadü'l-esnâ'nın muhtasarından ibarettir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1033, 1805; Îżâḥu'l-meknûn, II, 594; Süleymaniye Ktp., M. Murad - M. Ârif, nr. 190). Eserin Türkçe ve İngilizce tercümeleri de vardır (Yurdagür, s. 55). Helmut Gätje ve Ahmet Arslan kitaba dair birer makale yazmışlardır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Gazzâlî, el-Maḳṣadü'l-esnâ (Fazluh); ayrıca bk. neşredenin girişi, s. XVI-XVII; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-ʿAvâṣım (nşr. Ammâr C. et-Tâlibî, Ârâʾü Ebî Bekr İbni'l-ʿArabî el-kelâmiyye içinde), Cezayir, ts. (eş-Şirketü'l-vataniyye li'n-neşr ve't-tevzîʻ), II, 14-17, 30-33; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1033, 1805; Îżâḥu'l-meknûn, II, 594; Brockelmann, GAL, I, 538; Suppl., I, 746; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VIII, 198; Abdurrahman Bedevî, Müʾellefâtü'l-Ġazzâlî, Küveyt 1977, s. 135-136; Metin Yurdagür, Esmâ-i Hüsnâ, İstanbul 1996, s. 54-55; H. Gätje, "Logisch-semasi-ologische Theorien", Arabica, XXI/2, Leiden 1974, s. 151-182; Ahmet Arslan, "Kur'an, İlâhî Sıfatlar ve Hoşgörü", II. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu, Ankara 1996, s. 333-337; Bekir Karlığa, "Gazzâlî", DİA, XIII, 520, 527.

Bekir Topaloğlu

MAKSEM

(مقسم)

Şehir suyu şebekelerinde su taksim merkezi.

Kelimenin aslı Arapça maksim olup “suyun kollara ayrıldığı yer” demektir. İlk defa Romalılar tarafından kullanıldığı sanılan maksemler, dağıtılan suların dış kirlenmelerden korunması için daima kapalı bir bina halindedir. Bu dağıtma merkezine suyolcular “kubbe” adını da verirler. Makseme gelen su tekne veya sandık denilen küçük bir havuza alınır. Sandığın düşey yüzü üzerine su seviyesinden ekseni 96 mm. aşağıya yerleştirilen lüle adlı kısa borular vasıtasıyla debi ölçülür. Sandığın içerisindeki su seviyesini sabit tutmak için lülelerin bulunduğu cephenin üzerinde savaklar yer alır; yağmurların fazla olduğu mevsimlerde savaklardan taşan sular dağıtılan yerlere gider. Ana maksemler büyük ve gösterişli yapılardır. İstanbul’un en büyük maksemi, Eğrikapı’daki Savaklar Kubbesi de denilen Mimar Sinan’ın yaptığı Eğrikapı Maksemi’dir. Taksim meydanına adını veren ve sekiz köşeli bir yapı olan Taksim Suyu Maksemi de mevcut maksemlerin tahribat görmemiş tek örneğidir.

1127 (1715) tarihli Kırkçeşme suyunun tevzi şemasında Eğrikapı Maksemi’nden 100 lüle (5200 m3/gün) su dağıtıldığı belirtilmiştir. Mimar Sinan’ın 976 (1568-69) yılına ait tevzi defterinde de aynı miktar yazılıdır. Maksemin 124 lülesinden on üçü Yedikule yönüne, 111’i ise Fatih İtfaiyesi’nin arkasındaki Tezgâhçılar Maksemi’ne su gönderir. Buradan ayrılan bir dehliz Gedikpaşa üzerinden Ayasofya Kubbesi’ne, bir diğeri de Tahtakale Kubbesi’ne gider; bu son iki maksem bugün yolun altında kalmıştır. Tezgâhçılar Maksemi de halen yer altında olmakla birlikte kaldırımın üzerindeki bir taş kaldırılarak içine inilebilmektedir. Tabanı yol seviyesinden

8 m. kadar aşağıda olan maksemin Roma devrinden kaldığı ve en köklüsü Mimar Sinan tarafından gerçekleştirilen çeşitli tamirler geçirdiği anlaşılmaktadır. Taksim Maksemi, I. Mahmud tarafından Taksim suyu

tesisleriyle beraber 1732 yılında yaptırılmıştır. İsâle hattından Taksim deposuna dolan su bu maksemdeki on lüleden Fındıklı-Tophane, diğer on lüleden Beyoğlu Galata ve yandaki dört lüleden Kasımpaşa yönüne dağıtılır. Kayıtlara göre bu maksemden dağıtılan suların debisi 41 lüledir (2132 m3/gün). Giriş oluğunun iki tarafında iki kitâbe bulunmakta ve soldakinde Kaptanıderyâ Gazi Hasan Paşa'ya yaptırdığı Kalyoncu Kışlası ve çeşmelere toplam 22 masura (143 m3/gün), sağdakinde Sadrazam Yûsuf Paşa'ya 8 masura (52 m3/gün) su tahsis edildiği yazmaktadır. Taksim isâle hattı üzerinde yakın zamanlara kadar mevcut olan Harbiye Maksemi ise yol açılması dolayısıyla kaldırılmıştır. Anadolu yakasındaki mevcut en önemli maksem Üsküdar Doğancılar'da bulunan ve halk arasında genellikle türbe sanılan Damad İbrâhim Paşa Maksemi'dir. Harap durumdaki yapının üzerinde ta'lik hatla yazılmış Şair Nedîm'in bir kasidesi vardır.

Maksemlerin küçük birer örneği de şehir içerisindeki suyun basıncını ayarlayan su terazilerinin tepesinde bulunur ve bunlar vasıtasıyla aynen maksemde olduğu gibi su ölçülerek çeşitli yerlere dağıtılır. Halen Süleymaniye Çocuk Kütüphanesi'nin duvarı üzerinde bunun tipik bir örneği yer almaktadır. Şehir dışındaki ana isâle hatları üzerinde bulunan maksemlere ise maslak veya kubbe ve bazan da şekline göre baca denir. İstanbul'daki maslakların başlıcaları Taksim suyu isâle hattı üzerindeki Hacı Osman Bacası, Ayazağa Van, Derbent ve Maslak kubbeleriyle Mecidiyeköy Maslağı'dır.

BİBLİYOGRAFYA

Tevzî Defteri, Âtıf Efendi Ktp., nr. 1734 (Kırkçeşme ve Kâğıthane sularının 976 yılında Mimar Sinan tarafından İstanbul'a getirilişiyle ilgili); Sadi Nirven, İstanbul Suları, İstanbul 1945; Kâzım Çeçen, Mimar Sinan ve Kırkçeşme Tesisleri, İstanbul 1988; a.mlf., Üsküdar Suları, İstanbul 1991; a.mlf., Taksim ve Hamidiye Suları, İstanbul 1992; SA, III, 1267-1268, 1287; IV, 1840.

Kâzım Çeçen

el-MAKSÛD

(المقصود)

Osmanlı medreselerinde okutulan Arapça sarf kitabı.

Müellifi bilinmemektedir. Birgivî eserin İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe'ye ait olduğunu söylüyorsa da (İmʿânü'l-enẓâr, s. 151) kaynaklarda bu görüşü teyit eden bir kayda rastlanmamıştır. Kitapta önce sarf ilminin önemine işaret edilmiş, daha sonra sülâsî mücerred ve rubâî mücerred fiillerin vezinleriyle rubâî mücerred veznine mülhak altı bab tanıtılmış, ardından sülâsiye mezîd rubâî, humâsî ve südâsî fiil kalıpları ile (toplam on dört kalıp) rubâî mücerrede mezîd üç fiil kalıbı ele alınmıştır. "Masdardan türeyen kipler" başlığı altında masdar, masdar çeşitleri ve masdardan türeyen mâzi, muzâri, emir ve nehiy, ism-i fâil ve ism-i mefʻûl kip ve kalıplarının kuruluş ve çekimleri açıklanmıştır. "Sahih fiillerin çekimi" başlığıyla sahih fiillerin mücerred ve mezîd kalıplarının mâzi, muzâri, emir ve nehiy kiplerinin mâlûm ve meçhul şekilleriyle ism-i fâil ve ism-i mefʻûllerinin çekimleri anlatılmıştır. "Notlar" (Fevâid) başlığını taşıyan bölümde geçişsiz (lâzım) bir fiili geçişli (müteaddî), geçişli bir fiili geçişsiz yapmanın yolları, hangi fiil kalıplarının (bab) geçişlilik veya geçişsizlik bildirdiği, fiil kalıplarının ifade ettiği istek, işteşlik (müşâreket) ve dönüşlülük (mutâvaat) gibi diğer anlamlar, isim ve fiillerdeki zâid harfler ve bu harflerden bazılarının bildirdiği mânalarla bir kelimedeki zâid harfleri belirlemenin yolları açıklanmıştır. "İlletli fiillerle sahih fiillerden hemzeli ve muzaaf olanlar" başlıklı bölümde söz konusu fiillerle bunların çekimleri esnasında meydana gelen iʻlâl, ibdâl ve idgam gibi değişiklikler ve kuralları açıklanmıştır.

el-Maḳṣûd'a birçok şerh yazılmıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1807). Bunlardan Birgivî'nin İmʿânü'l-enẓâr ʿale'l-Maḳṣûd'u (Bulak 1244; İstanbul 1293), Ömer b. Asker el-Hamevî'nin şerhiyle (el-Matbaatü'l-meymeniyye, 1306) müellifi meçhul el-Maṭlûb bi-şerḥi'l-Maḳṣûd (el-Matbaatü'l-Vehbiyye, 1293; el-Matbaatü'l-Meymeniyye, 1310; İstanbul 1324, 1331) ve Îsâ (Efendi) es-Sîrevî'nin Rûḥu'ş-şurûḥ'u (bk. bibl.) sayılabilir. Eser Manisalı

Ahmed b. Muhammed tarafından Türkçe olarak şerhedilmiştir. Hocazâde Ahmed kitaba bazı ilâveler yapmış ve bu çalışma İlâveli Maksûd adıyla basılarak dönemin okullarında okutulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Hocazâde Ahmed, İlâveli Maksûd, İstanbul 1312; el-Maṭlûb bi-şerḥi'l-Maḳṣûd fi't-taṣrîf (Îsâ es-Sîrevî, Rûḥu'ş-şurûḥ ve Birgivî, İmʿânü'l-enẓâr ʿale'l-Maḳṣûd ile birlikte), İstanbul 1331; Abdüllatîf b. Muhammed Riyâzîzâde, Esmâʾü'l-kütüb (nşr. Muhammed Altuncî), Kahire, ts. (Mektebetü'l-Hâncî), s. 307; Keşfü'z-ẓunûn, II, 1806-1807; Serkîs, Muʿcem, I, 304; Brockelmann, GAL Suppl., I, 287; II, 657.

Kenan Demirayak MAKSÛR

(bk. KASR).

MAKSÛR ve MEMDÛD

(المقصور والممدود)

Sonunda maksûr ve memdûd elif bulunan Arapça kelimelere dair eserlerin ortak adı.

Arapça'da kelimenin sonunda bulunan ve önü fetha olan elife "maksûr elif", bu harf ile biten isim ve sıfatlara da "maksûr isimler" adı verilir. Maksûr elif ya uzatan elif ya da önü fetha olan yâ şeklinde yazılır. Maksûr elifin bazan uzun elif, bazan da yâ şeklinde yazılması belli kurallara bağlıdır. Kelime sonundaki elif-hemzeye (اء) "memdûd elif", böyle isim ve sıfatlara da "memdûd isimler" denir.

Lugat ve gramer âlimleri ilk devirlerden itibaren maksûr ve memdûd isimlerle sıfatların müennes veya müzekker, münsarif veya gayri münsarif olduklarının belirlenmesi, tesniye ve cemi hallerinde eliflerin dönüşüme uğraması yahut aynen kalması üzerinde durmuşlar, bu konular ve elifin az veya çok uzatılmasına göre

şekillenmesinden ortaya çıkan zorluklar üzerine "el-maksûr ve'l-memdûd" vb. adlar taşıyan risâleler kaleme almışlardır. Bu risâlelerde ayrıca kelimelerin anlam ve kullanım özellikleriyle kullanım kuralları incelenmiştir.

Bu tür kelimelerin bir araya toplanıp açıklandığı risâleler, II. (VIII.) yüzyılda telifine başlanan konu sözlüklerinin de bir bölümünü oluşturmuştur. Bir kısmı alfabetik olarak, bir kısmı da ilk harfinin mahrecine göre tertip edilen ve İbn Düreyd'in el-Maḳṣûre'si ile İbn Mâlik et-Tâî'nin eseri dışında diğerleri mensur olan bu risâlelerin müellifleri arasında Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Asmaî, Kāsım b. Sellâm, İbnü's-Sikkît, Ebû Hâtim es-Sicistânî, Müberred, Mufaddal b. Seleme, Zeccâc, İbn Keysân, Muhammed b. Cerîr et-Taberî, İbn Düreyd, Muhammed b. Osman el-Ca'd, Niftaveyh, Ahmed b. Vellâd, Ebû Ali el-Kālî, Ebû Ali el-Fârisî, İbnü'l-Kûtıyye, İbn Hâleveyh, İbn Dürüsteveyh, İbn Cinnî, İbn Sîde,

Ahmed b. Muhammed el-Hazzâz, Ebü'l-Muzaffer İbn Hübeyre, Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî, Kemâleddin el-Enbârî ve İbn Mâlik et-Tâî'nin adı zikredilebilir. İbn Düreyd'in el-Maḳṣûre'si İstanbul (1300), Kahire (1324) ve Dımaşk'ta (1928) şerhiyle birlikte basılmış, Mehdî Ubeyd Câsim tarafından ilmî neşri gerçekleştirilmiş (el-Mevrid, XIII/1, Bağdad 1984, s. 183-200, İbn Hişâm el-Lahmî şerhiyle birlikte), üzerine birçok şerh yazılmıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1807-1808). Bunlardan Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (nşr. Abdülilâh Nebhân - M. Hayr el-Bikāî, Dımaşk 1983), Ahmed b. Vellâd (nşr. Brûnleh, Leiden 1900; Kahire 1326/1928), Niftaveyh (nşr. Hasan Şâzelî Ferhûd, Kahire 1980), İbnü'l-Enbârî (nşr. Atıyye Âmir, Beyrut 1962) ve İbn Mâlik'in (nşr. Şinkītî, Kahire 1329) risâleleri zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Müberred, el-Muḳteḍab (nşr. M. Abdülhâlik Uzeyme), Kahire 1386/1966, III, 78-88; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Şüveymî), s. 250, 264, 267, 277, 278, 284, 304, 331, 337, 339, 370, 374, 384; İbn Yaîş, Şerḥu'l-Mufaṣṣal, Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), VI, 36-42; İbn Hişâm en-Nahvî, Evḍaḥu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1987, s. 295-297; a.mlf., Şerḥu Şüẕûri'ẕ-ẕeheb (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1385, s. 65; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1461-1462, 1807-1808; Ahmed Nâsif Câsim, ed-Dirâsâtü'l-luġaviyye ve'n-naḥviyye fî Mıṣr, Kahire 1977, s. 246-255; a.mlf., "Eşerü'l-maḳṣûr ve'l-memdûd li'bn Vellâd fi'l-ḥareketi'l-luġaviyye", Mecelletü Âdâbi'l-Müstanṣıriyye, II, Musul 1977, s. 9 vd.; Ahmed eş-Şerkāvî İkbâl, Muʿcemü'l-meʿâcim, Beyrut 1407/1987, s. 272-279.

Kenan Demirayak

MAKSÛRE

(bk. MAHFİL).

MAKTA‘

(مقطع)

Gazel ve kasidenin son beyti

(bk. BEYİT; GAZEL; KASİDE).

MAKTA‘

(المقطع)

Üzerinde kamış kalem ağzının kesilip düzeltildiği alet.

“Üstünde kesim yapılan alet” mânasıyla sözlükte yer alan makta‘ kelimesi Türkçe’ye yanlış olarak yerleşmiş olup doğrusu “kesmek, yontmak” anlamındaki katt kökünden gelen mikattadır (üzerinde kalem ağzı kesilen alet). Çoğunlukla eni 2-3 cm., boyu 10-20 cm. olan, 2-3 mm. kalınlığında kemik veya fildişinden yapılmış bir plakadan ibaret makta‘ların yaprak şeklinde boyu kısa olanları da vardır; bunlar maden veya deriden yapılmış ince bir zincirle divite bağlanır ve gerektiğinde kullanılır. Basitleri kemikten, kıymetlileri fildişinden yapılan makta‘ların abanoz ağacından, boynuz, bağa ve sedeften olanlarına da rastlanır. Gümüşten, sarı madenden veya üstü altın kakmalı taban demirinden imal edilmiş makta‘larda kalemin kesileceği yere fildişinden küçük bir parça tutturulmuştur. Çünkü kalemin ağzı sert bir zeminde kesilirse kalemtıraşın “tîg” veya “namlu” denilen ağız kısmı dönerek keskinliğini kaybeder. Bu sebeple makta‘ yapımında kalemtıraşın keskinliğine zarar vermeyen fildişi gibi sertliği az maddeler tercih edilmiştir.

Önce sol elin ayasına yaslanarak ucu dil şeklinde yontulan kamış kalem daha sonra makta‘ üstüne yatırılıp ağzı eğri olarak kesilir (katt-ı kalem). “Kalem ağzının dikine kesilmesi veya çatlatılması” demek olan “şak” işlemiyse kalem elde tutulurken yapılabileceği gibi istenirse makta‘ üstünde de gerçekleştirilebilir. Ancak her iki durumda da kalemin oynamadan sabit kalabilmesi için makta‘ üzerinde “hâne-i kalem, kalem yastığı, kalem yuvası” denilen ve kalem çapı kadar yivi bulunan bir yuva çıkıntısı yapılmıştır.

Makta‘ imali, dergâhların açık olduğu devirlerde mevlevîhânelere gelir sağlamak için Mevlevî dervişleri tarafından ince bir sanat haline getirilmiş, makta‘ üzerine çakı, mil ve kıl testere ile gayet ince oygularla Mevlevî sikkesi, nakış, çiçek ve yazı gibi (çoğunlukla Hz. Mevlânâ’nın ismi) gibi

tezyinî unsurlar işlenmiştir. Bilhassa XIX. yüzyıla ait sanat değeri taşıyan böyle makta‘ların dip tarafında Fikrî, Resmî, Sırrî gibi makta‘ sanatkârlarının imzalarına da rastlanır. Kızıldeniz sedeflerinden özenle yapılan, baş makamına Kubbetü's-sahre'nin ekseriya kabartma olarak işlendiği sedef makta‘lara da yapıldığı şehrin adı dolayısıyla "Kudüs işi" denilmektedir.

Kâtipler veya hattatlar makta‘ bulamadıkları âcil durumlarda kalemin gövdesini sol elin üçüncü ve dördüncü parmakları arasına sıkıştırıp ağzını baş parmak tırnağı üstünde kalemtıraşla kesmek yoluna giderler.

BİBLİYOGRAFYA

Gülzâr-ı Savâb, s. 105; Nurettin Rüştü Büngül, Eski Eserler Ansiklopedisi, İstanbul 1939, s. 162; A. Süheyl Ünver, "Türk İnce El Sanatları Tarihi Üzerine", Atatürk Konferansları I, Ankara 1964, s. 111-112; Mahmud Bedreddin Yazır, Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli, Ankara 1974, II, 171, 176-177; M. Uğur Derman, "Makta'", Âletler ve Âdetler, İstanbul 1987, s. 45-46; a.mlf., "Kalem I", İslâm Düşüncesi, sy. 3, İstanbul 1967, s. 173-175; a.mlf., "Kalemtıraş ve Makta'lar", İlgi, sy. 19, İstanbul 1974, s. 40-43; a.mlf., "Maktalar", P Sanat Kültür Antika, sy. 12, İstanbul 1999, s. 136-139; a.mlf., "Makta'", TA, XXIII, 204; Filiz Çağman - Şûle Aksoy, Osmanlı Sanatında Hat, İstanbul 1998, s. 22-25; Pakalın, II, 534.

M. Uğur Derman

MAKTEL

(مقتل)

Tanınmış bir veya birkaç kişinin öldürülmesini konu alan eserlere verilen ad.

Sözlükte "öldürmek" anlamındaki katl kökünden türeyen maktel "birinin öldürüldüğü yer veya öldürülme zamanı; vahşice öldürme; ölümlere sebep olan büyük savaş" demektir. Kelime, Câhiliye devrindeki öldürmelerden söz eden şiirlerde katl karşılığında kullanılmakla beraber (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, V, 34; VII,180; X, 75 vd.) tarihî-edebî terim anlamını İslâmî dönemde kazanmıştır. Hz. Peygamber döneminden itibaren İslâmiyet'le ilgili mücadeleler, hilâfet meselesinden kaynaklanan öldürmeler ahbâr, tarih, en-sâb kitaplarında genellikle maktel kelimesiyle karşılanmış ve ayrı bölümler halinde kaleme alınmıştır. Zamanla ölümlerin sayısı ve önemi arttıkça "maktel" veya "makātil" başlığı altında tarihî-edebî nitelikli müstakil eserler yazılmıştır. Maktellerin öldürmeleri konu edinen diğer eserlerden farkı, bu metinlerde yalnız katl olayının ele alınması ve söz konusu hadiselerin etraflı şekilde anlatılmasıdır.

İlk makteller, önemli kişilerin öldürülmesini gören veya görenlerden işitenler vasıtasıyla bilgi vermek üzere kaleme alınmıştır. Bu metinlerde İslâmiyet uğruna katledilen kimselerden söz edilmekle beraber Resûl-i Ekrem'in akrabalarının ve özellikle Hz. Ali neslinin savaşlar, suikastlar ve başka sebeplerle öldürülmesi konuları daha yaygın biçimde ele alınmıştır. Maktellerde râvi zincirinin ve incelenen başka kaynakların zikredilmesine rağmen tarihî gerçeklere uymayan dinî-efsanevî unsurların da yer aldığı, konunun çok zaman duygulu ve destanî bir üslûpla işlendiği görülmektedir.

Daha çok Şiî müellifleri tarafından kaleme alınmakla birlikte peygamber ailesine duyulan muhabbet sebebiyle diğer müslümanların yazdığı maktel sayısı da az değildir. Arap tarihi ve edebiyatının zengin alanlarından birini oluşturan maktellerin ilk örnekleri II. (VIII.) yüzyılın birinci çeyreğine aittir. Fakat bunların önemli kısmı kaybolmuş, bir kısmı da orijinal biçimde

veya tahrif edilmiş haliyle bugüne ulaşmıştır. Şiî ricâl kitapları, fihristler ve tarih kitapları tarandığında ilk dört yüzyılda en az otuz iki yazarın bir veya birkaç maktel / makātil yazmış olduğu görülür (Günther, XXV [1994], s. 199). Kaynaklarda adı geçen en eski maktel Câbir el-Cu‘fî'nin (ö. 128/746) günümüze kadar gelmeyen Maḳtelü(ʿAlî) Emîri'l-müʾminîn'idir (Sezgin, GAS, I, 307; U. Sezgin, s. 85, 133). İlk maktel müellifi olarak bilinen Şiî tarihçisi Ebû Mihnef'in (ö. 157/774) Maḳtelü ʿAlî (U. Sezgin, s. 60,114), Maḳtelü'l-Ḥüseyin (a.g.e., s. 42, 46, 116-123), Maḳtelü Ḥucr b. ʿAdî (a.g.e., s. 69,107), Maḳtelü Muḥammed b. Ebî Bekir eṣ-Ṣıddîḳ (a.g.e., s. 106), Maḳtelü Muḥammed b. Ebî Ḥuẕeyfe (a.g.e., s. 42,106), Maḳtelü ʿOs̱mân (a.g.e., s. 42, 62, 102), Maḳtelü Musʿab b. Zübeyr (a.g.e., s. 42) gibi en az on üç makteli olduğu haber verilmektedir (a.g.e., s. 42, 201). Ebû Mihnef hakkında bir monografi hazırlayan Ursula Sezgin bu eserlerin bir kısmının ona atfedildiğini, bir kısmının kaybolduğunu, günümüze ulaşan yazmaların ise yapılan ilâvelerle tahrif edildiğini söylemektedir (a.g.e., tür.yer.). Ebû Mihnef'in eserleri hakkında bilgi kendisinden sonra maktel yazan İbnü'l-Kelbî, Nasr b. Müzâhim, Ebü'l-Ferec el-İsfahânî gibi müelliflerle Taberî, Belâzürî, Mes‘ûdî gibi tarihçilerin eserlerindeki, “Ebû Mihnef der ki; Lût b. Yahyâ rivayet eder ki” gibi sık karşılaşılan alıntılardan elde edilebilmektedir.

III. (IX.) yüzyılda tarihî ve içtimaî sebeplerin etkisiyle maktel yazanların sayısında artış olduğu görülür. Bunların en tanınmışları Hişâm b. Muhammed el-Kelbî'nin (ö. 204/819) Maḳtelü Ḥucr b. ʿAdî (a.g.e., s. 107), Maḳtelü ʿOs̱mân (a.g.e., s. 102), Maḳtelü Emîri'l-müʾminîn (a.g.e., s. 114) ve Maḳtelü Musʿab b. Zübeyir'i (a.g.e., s. 51); Nasr b. Müzâhim el-Minkarî'nin Maḳtelü Ḥucr b. ʿAdî'si (a.g.e., s. 107); İbrâhim b. Muhammed b. Saîd b. Hilâl es-Sekafî'nin Maḳtelü ʿOs̱mân (Sezgin, GAS, I, 321; U. Sezgin, s. 102) ve Maḳtelü ʿAlî'si (Sezgin, GAS, I, 321; U. Sezgin, s. 114); Medâinî'nin Maḳtelü ʿOs̱mân'ı (Sezgin, GAS, I, 315; U. Sezgin, s. 102); İbn Ebü'd-Dünyâ'nın Maḳtelü Emîri'l-müʾminîn ʿAlî'si (Günther, XXV [1994], s. 192); Muhammed b. Zekeriyyâ b. Dînâr'ın Maḳtelü ʿAlî'si (U. Sezgin, s. 114); Abdülazîz b. Yahyâ el-Celûdî'nin Kitâbü Maḳteli ʿAlî'siyle (U. Sezgin, s. 114) Kitâbü Maḳteli ʿOs̱mân'ıdır (a.g.e., s. 102). Bu eserler gerçekte birer tarih kitabı niteliğinde düzenlenmekle beraber duygusal ve sanatkârane üslûpla yazılmaları, efsanevî unsurlar ve şiir örnekleri ihtiva etmeleri sebebiyle edebî yönü de olan metinlerdir.

IV. (X.) yüzyılda Hz. Ali ve Hz. Hüseyin hakkında yazılan maktellerin yanı sıra Ebû Tâlib akrabalarının ölümlerine ayrılan büyük Şiî koleksiyonları da vardır. Bunların bir kısmı maktel / makātil başlığı taşımasa da bu tür içinde değerlendirilmesi gereken metinlerdir. Önemlileri arasında şunlar sayılabilir: Medâinî, Esmâ᾿ü men ḳutile mine'ṭ-Ṭâlibiyyîn; İbrâhim b. Muhammed es-Sekafî, Kitâbü men ḳutile min Âli Muḥammed (Günther, XXV [1994], s. 204); Muhammed b. Ali b. Hamza el-Hâşîmî el-Alevî, Maḳātilü'ṭ-Ṭâlibiyyîn (Sezgin, GAS, I, 322); Ahmed b. Ubeydullah es-Sakafî, Kitâbü fî Maḳātili'ṭ-Ṭâlibiyyîn (Günther, XXV [1994], s. 204); İbn Ukde, Kitâbü men şehide maʿa Emîri'l-mü᾿minîn ʿAlî (a.g.e., XXV [1994], s. 204); Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Maḳātilü'ṭ-Ṭâlibiyyîn (U. Sezgin, s. 59-61). Ayrıca VII. (XIII.) yüzyılda İbn Tâvûs'un el-Melhûf(Lehûf) ʿalâ (fî) ḳatli'ṭ-ṭufûf'unu da saymak gerekir (Tahran 1317; Sayda 1329).

Maktel türü Ebü'l-Ferec'in eseriyle Arap edebiyatında muhteva, kompozisyon ve üslûp bakımından en yüksek seviyeye ulaşır. Maḳātilü'ṭ-Ṭâlibiyyîn, 313 (925) yılına kadar Ebû Tâlib ailesinden öldürülen 300'den fazla kişinin biyografisini ihtiva eder. Yazar öldürülüşünü anlattığı şahsın özellikleri, ölümüne yol açan olaylar, ölümün nasıl olduğuna dair ayrıntılı bilgi verir. Ebü'l-Ferec etkili bir üslûpla kaleme aldığı eserini yer yer şiirlerle zenginleştirmiştir.

IV. (X.) yüzyıldan itibaren Arap edebiyatında tarihî-biyografik makteller fazla görülmez. Bundan sonra yazılan eserlerin hemen tamamı Hz. Hüseyin ve yakınlarının şehâdetinden bahseder. Kendilerinden önceki tarih kitaplarından faydalanılarak kaleme alınan bu maktellerde esas tarihî hakikatlere bağlı olmakla beraber konunun ele alınışı, mûcizevî inanışlarla dolu içeriği ve işlenişi daha ziyade edebî eserlerin üslûbunu taşır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Arab, el-Miḥan (nşr. Yahyâ Vehîb el-Cübûrî), Beyrut 1408/1988, s. 15; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, V, 34; VII, 180; X, 75 vd.; a.mlf.,

Maḳātilü’ṭ-Ṭâlibiyyîn (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Tahran 1970, tür.yer.; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Flügel), s. 101, 148; İbn Tâvûs, el-Melhûf ʿalâ ḳatlâ’ṭ-ṭufûf (nşr. Fâris Tebrîziyân), [baskı yeri yok] 1414 (Dârü’l-üsve); Browne, LHP, I, 226-228; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 54-72; Sezgin, GAS, I, 307-308, 321, 322; Ursula Sezgin, Abû Mihnaf, Leiden 1971, s. 42, 46, 51, 59-62, 69, 85, 102, 106-109, 114, 116-123, 133, 201; I. Mélikoff, “Le drame de Kerbelâ dans la littérature épique turque”, REI, XXXIV (1966), s. 133-148; S. Günther, “Maqâtil Literature in Medieval Islam”, JAL, XXV (1994), s. 193-212.

Şeyma Güngör

MAKTELi HÜSEYİN

(مقتل حسين)

Hz. Hüseyin ve yakınlarının Kerbelâ'da öldürülmesini anlatan eserlerin genel adı.

Hz. Hüseyin'in 61 (680) yılında Kerbelâ'da şehid edilmesi İslâm tarihinin trajik olaylarından biridir. Onun ve yakınlarının Emevî ordusu tarafından çölde on gün susuz bırakılarak katledilmesi müslümanlar üzerinde derin etki bırakmış, zamanla oluşan yas atmosferinin tesiri mersiyelere yansımış, ardından halk arasında yeni inançların ve efsanelerin doğmasıyla bu konuda pek çok eser kaleme alınmıştır. Kerbelâ olayı önceleri tarih, ahbâr, ensâb gibi kitaplarda bir bölüm halinde yer alırken daha sonra "makteli Hüseyin" adı verilen müstakil kitaplar yazılmaya başlanmıştır.

Bu konuda ilk eser Maḳtelü'l-Ḥüseyn adıyla Câbir el-Cu'fî (ö. 128/746) tarafından kaleme alınmışsa da (Sezgin, GAS, I, 307; U. Sezgin, s. 85, 107, 133) günümüze ulaşan ilk metin Ebû Mihnef'in (ö. 157/774) Maḳtelü'l-Ḥüseyn'idir (Sezgin, GAS, I, 308-309; U. Sezgin, s. 42, 46, 116-123 vd.). Yazılı ve sözlü rivayetlerden faydalanılarak meydana getirilen bu eser, daha sonra yazılan maktellerin önemli kısmı için hem muhteva hem kompozisyon bakımından kaynak teşkil etmiştir. Abbâsîler devrinde Hişâm b. Muhammed el-Kelbî (U. Sezgin, s. 43, 52), Vâkıdî (Sezgin, GAS, I, 297; U. Sezgin, s. 107), Nasr b. Müzâhim (U. Sezgin, s. 61, 107), Hüseyin b. Yahyâ el-Kummî, Muhammed b. Zekeriyyâ b. Dînâr el-Gallâbî (a.g.e., s. 107) gibi müellifler, Ebû Mihnef'in muharremin ilk on gününde okunmak üzere on bölüm halinde kaleme aldığı kitabının kompozisyonunu ve üslûbunu taklit ederek, rivayetlerini aktarıp zaman zaman yeni eklemeler yaparak makteli Hüseyin başlıklı eserler yazmışlardır. Aynı konu Medâinî, İbrâhim b. Muhammed es-Sekafî ve Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin maktel koleksiyonlarında da yer almıştır (bk. MAKTEL).

Şiî Büveyhîler devrinde muharrem ayının resmî mâtem kabul edilmesiyle maktellere verilen önem de artmış (Storey, I/1, s. 211-235), maktel yazarları

eserlerini bilgi aktarmaktan çok mâtem toplantılarında halkı coşturmak amacıyla kaleme almaya başlamışlardır. Hz. Hüseyin'in ümmetin günahlarının affı için şehid olduğu, onun şehâdetine ağlayanların cennette Ehl-i beyt ile beraber olacağı inancının hâkim olduğu maktellerde belâ, mâtem, sevap, saadet duyguları bir arada işlenmiştir. Maktelini Meşhed'i ziyaret edenlerin yanında bulundurmaları için yazdığını söyleyen İbn Tâvûs, Kitâbü'l-Melhûf (Lehûf) ʿalâ (fî) ḳatli'ṭ-ṭufûf'ta (Tahran 1317; Sayda 1329) Kerbelâ Vak'ası'nı bir fâcia olarak değil Şiîler'in imanlarını zinde tutmak için ilâhî bir lutuf diye yorumladı. Bu inancı taşıyan İranlı yazarlar ve Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin kitabını örnek alan sanatkârlar eserlerine "ravzatü'ş-şühedâ, hadîkatü's-suadâ, saâdetnâme, şühedânâme, dâstân-ı gam, mecâlisü'l-ahzân" (a.g.e., I/1, s. 212, 213, 222, 223, 230) gibi isimler verdiler.

İlk olarak Araplar tarafından işlenen Kerbelâ Vak'ası, zamanla başta Şiî İranlılar olmak üzere diğer müslüman milletlerin edipleri arasında da popüler hale gelmiş, IV. (X.) yüzyıldan itibaren Arap tarihçilerinden ziyade Arapça yazan edipler tarafından ele alınmaya başlanmıştır. XV. yüzyıl sonu ile XVI. yüzyıl başlarında Şîa inancını benimseyen veya Ehl-i beyt'e sevgiyle bağlı olan hükümdarlar devrinde edebî değeri yüksek makteller yazılmıştır. İlk önemli Farsça makteli, Hüseyin Baykara döneminde tefsir ve hadis âlimi Hüseyin Vâiz-i Kâşifî 908'de (1502) Herat'ta kaleme almıştır. On bab ve bir hâtime üzere düzenlenen Ravżatü'ş-şühedâʾ adlı bu eserin kompozisyonu ve üslûbu kısa zamanda İslâm âleminde tanınmış, Şiîliği resmî mezhep kabul eden Safevîler döneminde bilhassa İran'da "ravza" denilen mâtem toplantılarında ravzahanlar tarafından ezbere okunmuş ve tâziye meclislerine model olmuştur (And, s. 35). Pek çok tercüme ve şerhi yapılan eser (Storey, I/1, s. 212-213; Münzevî, VI, 4473-4476) 1285'te (1868) Bombay'daki ilk baskısından sonra Lahor, Leknev, Caunpûr ve Tahran'da neşredilmiştir.

Uzun zaman Ravżatü'ş-şühedâʾnın gölgesinde kalan Fars maktel edebiyatı özellikle Kaçarlar döneminde canlanmış ve bu devirde Belâ vü İbtilâ (Münzevî, VI, 4419), Envâr-ı Ḥüseynî (a.g.e., VI, 4414), Mâtemgede (Tahran 1280; Bombay 1303), Dâstân-ı Ġam (Madras 1258), Esrârü'ş-şehâde (Tahran 1284), Ḥikmet-i Şehâdet (Tahran 1283) gibi çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Siyasî sebepler yüzünden Pehlevîler döneminde âdeta

terkedilen makteller az sayıda da olsa günümüzde yazılmaya devam edilmektedir.

Türk edebiyatında en eski maktel Kastamonulu Şâzî'nin Dâstân-ı Makteli Hüseyin'idir. 763'te (1361-62) tamamlanan ve mesnevî nazım şekliyle kaleme alınan bu eser üzerinde (Üsküdar Hacı Selim Ağa Ktp., Kemankeş Emîr Hoca, nr. 528) Nurcan Öznel Güder bir doktora tezi hazırlamıştır (bk. bibl.). Emîr Sultan'ın müridlerinden olan Yahya'nın (b. Bahşî) Makteli Hüseyin'i 905'te (1499) tamamlanmıştır (DTCF Ktp., Muzaffer Ozak, nr. 1). Sâfî'nin Makteli Hüseyin'i (DTCF Ktp., nr. 248), Nûreddin Efendi'nin 940 (1533-34) yılında yazdığı, Vak'a-i Kerbelâ adıyla 1285'ten (1868) itibaren dört defa basılan Makteli Hüseyin'i Ebû Mihnef'e dayanan, on bölüm halinde düzenlenmiş eserlerdir. Kitâb-ı Makteli Âl-i Resûl adıyla Lâmiî Çelebi'nin kaleme aldığı eserin diğerlerinden farkı tarihî gerçeklere daha yakın bir içeriğe sahip olmasıdır. Müellifi ve dönemi bilinmeyen Makteli Âl-i Hüseyin ile (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4724) bir diğer Makteli Hüseyin

(istinsahı: 1027/1618'den önce, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 1285/2) ve Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan metinler (Hacı Mahmud Efendi, nr. 4394) manzum olup kütüphanelerde isimleri bilinmeyen mensur makteller de vardır (İÜ Ed. Fak., Seminer Ktp., nr. 3346, 4030).

XVI. yüzyıla ait Türkçe maktellerin önemli kısmı Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin Ravżatü'ş-şühedâ᾿ adlı eserinin doğrudan veya ilâvelerle tercümesidir. Bu eser Câmî-i Rûmî'nin Saâdetnâme'si (istinsahı: 999/1590-91; İÜ Ktp., TY, nr. 2374) ve Âşık b. Ali Nattaî'nin Ravzatü'ş-şühedâ'sıyla (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 3634) Anadolu Türkçesi'ne; Neşâtî'nin Şühedânâme'siyle (Araslı, s. 264-265) Âzerî Türkçesi'ne; Askerî, Hûyî, Saykalî gibi sanatkârlar tarafından Orta Asya Türkçesi'ne (Özbekistan Sovyet Rusya Hanlar Akademisi Şark Kol Yazmaları, VII, 342-344) çevrilmiştir. Maktel türü içinde Fuzûlî'nin 954 (1547) yılından önce kaleme aldığı Hadîkatü's-suadâ'nın müstesna bir yeri vardır (bk. HADÎKATÜ's-SUADÂ).

XVII. yüzyıldan itibaren Türk edebiyatında maktel sayısı oldukça azalır. Bununla birlikte Tanzimat'tan sonra olduğu gibi günümüzde de Şiî ve Sünnî yazarlar tarafından Kerbelâ Vak'ası ile ilgili eserlerin yazılmasına devam

edilmektedir. Bunların önemli bir kısmında XIV. yüzyıldaki maktellerin temel özelliklerinin az veya çok korunduğu görülmektedir. Hasan İpçi'nin Menâkıb-ı Âl-i Resûl (İstanbul 1960), Âsım Köksal'ın Hz. Hüseyin ve Kerbelâ Fâciası (Ankara 1979), Ziya Şakir'in, Kerbelâ Vakası ve Kerbelâ'nın İntikamı (İstanbul 1981) bunlar arasında sayılabilir.

Urdu edebiyatında genellikle Fars edebiyatını takip eden şairler Kerbelâ Vak'ası ile ilgili eserler de kaleme almışlardır. Maktel türü bilhassa Şiîler'in yaşadığı Leknev, Caunpûr gibi bölgelerde sevilmiş ve rağbet görmüştür. Urdu edebiyatının maktel konusunda en tanınmış şairleri XIX. yüzyılda yaşayan Mîr Bebr Ali Enîs, Selâmet Ali Debîr ve Mîr Muzaffer Hüseyin Zamîr'dir (ayrıca bk. HÜSEYİN [Literatür]).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Tâvûs, el-Melhûf ʿalâ ḳatlâ'ṭ-ṭufûf (nşr. Fâris Tebrîziyân), [baskı yeri yok] 1414 (Dârü'l-üsve); Fuzûlî, Hadikatü's-süedâ (haz. Şeyma Güngör), Ankara 1987, s. LX-LXXI; Storey, Persian Literature, I/1, s. 211-235; Özbekistan Sovyet Rusya Hanlar Akademisi Şark Kol Yazmaları, Taşkent 1954, VII, 342-344; Browne, LHP, I-IV, tür.yer.; Hamit Araslı, Büyük Azerbaycan Şâiri Fuzulî, Bakü 1958, s. 264-265; Sezgin, GAS, I, 297, 307, 308-309; Ursula Sezgin, Abû Mihnaf, Leiden 1971, s. 42, 43, 46, 52, 61, 85, 107, 116-123, 133; Münzevî, Fihrist, VI, 4414, 4419, 4432-4433, 4473-4476; Mustafa Asım Köksal, İslâm Tarihi: Hazreti Hüseyin ve Kerbelâ Fâciası, Ankara 1984, tür.yer.; Nurcan Öznal Güder, Kastamonulu Şâzi, Makteli Hüseyn (doktora tezi, 1997), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Halil Toker, Hindistan'da Farsça ve Urduca Şiir ve II. Bahâdır Şâh Devri Şâirleri (doktora tezi, 1995), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 106-107; Metin And, Ritüelden Drama, Kerbelâ-Muharrem-Ta'ziye, İstanbul 2002, s. 35, 224-226; I. Mélikoff, "Le drame de Kerbelâ dans la littérature épique turque", REI, XXXIV (1966), s. 133-148; Bedri Noyan, "Bektaşî ve Alevîlerde Muharrem Âyini ve Mâtem Erkânı", HK, sy. 1 (1984), s. 81-101; S. Günther, "Maqâtil Literature in Medieval Islam", JAL, XXV

(1994), s. 205-206; Ahmed Ateş, “Hüseyin”, İA, V/1, s. 639-640; Abdülkadir Karahan, “Maktel”, ML, VIII, 278.

Şeyma Güngör

MAKTÛ

(المقطوع)

Tâbiîn ve tebeu’t-tâbiînin söz ve fiilleri anlamında hadis terimi.

Sözlükte “kesmek” anlamındaki kat‘ kökünden ism-i mef‘ûl olan maktû‘ “kesilmiş, kesik” demektir. Terim olarak “tâbiîn yahut tebeu’t-tâbiînden birinin söz veya fiili ya da isnadı onlara kadar varmakla birlikte daha ileri gidemeyen hadis” mânasında kullanılmaktadır. Böylece sahâbeden sonra gelen neslin söz ve fiillerinin de bir hadis çeşidi olarak kabul edildiği görülmektedir. II. (VIII.) yüzyıldan itibaren İslâm âlimleri ve özellikle muhaddisler Hz. Peygamber’in, “Ümmetimin en hayırlı nesli benim zamanımda yaşayanlardır, sonra onları takip edenler, daha sonra da bunların peşinden gelenlerdir” (Buhârî, “Feżâˀilü aṣḥâbi’n-nebî”, 1; Müslim, “Feżâˀilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 214) meâlindeki hadisiyle övülen ilk üç nesli (sahâbe, tâbiîn ve tebeu’t-tâbiîn) diğer nesillerden farklı saymışlardır. Şahıslarını Resûl-i Ekrem’in faziletli kabul ettiği bu insanların sözlerini ve davranışlarını sıradan insanların söz ve davranışlarından ayrı olarak ele alıp özel bir değerlendirmeye tâbi tutmuşlardır. Ancak bu âlimlerin bütün tâbiîn ve tebeu’t-tâbiîn nesillerinin değil ilmî hüviyetleri, ahlâkî üstünlükleri ve olgun kişilikleriyle kendilerini kabul ettiren, yaşadıkları dönemde sorumluluklar üstlenen, söz ve davranışları ile İslâm’ı temsil eden seçkin şahsiyetlerin söz, fetva ve hareketlerini ele alıp bir hadis çeşidi olarak görmüşlerdir. Genelde muhaddislerin kanaati böyle olmakla birlikte Bedreddin ez-Zerkeşî maktûun bir hadis çeşidi olarak kabul edilmesini doğru bulmamaktadır. Bazı kaynaklarda ise onun bu görüşünün aksine tâbiîn ve tebeu’t-tâbiînden sonra gelenlerin sözlerine de maktû denebileceği ileri sürülmektedir (İbn Hacer el-Askalânî, s. 112).

Maktû terimini ilk defa, hadis terimlerinin henüz yerleşmediği II. (VIII.) yüzyılda İmam Şâfiî “isnadı muttasıl olmayan münkatı‘ hadis” anlamında kullanmıştır. Daha sonra Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî, Taberânî ve Dârekutnî gibi III (IX) ve IV. (X.) yüzyılların bazı muhaddisleri bu konuda onu takip etmişlerdir. Aynı kökten türeyen bu iki terimin zaman zaman

karıştırıldığı ve birbirinin yerine geçtiği olmuştur. Zeynüddin el-Irâkī'nin belirttiğine göre hadis hâfızı Ebû Bekir el-Berdîcî tâbiînin sözleri için münkatı' terimini kullanmış, ancak hadis usulü âlimleri bunu yanlış sayarak kendisini eleştirmişlerdir. Bilindiği kadarıyla maktûu "tâbiînin sözü" mânasında ilk kullanan âlim Hatîb el-Bağdâdî'dir. el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-râvî ve âdâbi's-sâmiʿ adlı eserinde bazı tâbiîlerin sözlerini naklettikten sonra, "Bu maktû hadislerdendir" diyerek maktûun terim anlamına işaret etmiş ve maktû hadisleri "isnadı tâbiînde kalan rivayetler" diye tarif etmiş, İbnü's-Salâh da bu tarifi benimsemiştir (ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 47). Maktû terimi senedin değil metnin sıfatı olduğu halde birçok hadis usulü kitabında buna dikkat edilmemiş, İbn Hacer el-Askalânî gibi bazı usul yazarları, "Maktû metinle, münkati' senedle ilgili bir konudur" diyerek bu iki terim arasındaki farkı göstermişlerdir (Nüzhetü'n-naẓar, s. 112).

İslâmî eserlerin pek çoğunda maktû hadise rastlamak mümkünse de bunlar özellikle Abdürrezzâk es-San'ânî'nin el-Muṣannef'i, İbn Ebû Şeybe'nin el-Muṣannef'i, Tahâvî'nin Şerḥu Meʿâni'l-âs̱âr'ı, İbn Ebû Hâtim'in Tefsîr'i ve İbn Cerîr et-Taberî'nin Câmiʿu'l-beyân'ı gibi rivayete dayanan hadis ve tefsir kaynaklarında bulunmaktadır. Bu terimi kullanmamakla birlikte Kütüb-i Sitte musannifleri de kitaplarında maktû rivayetlere çokça yer vermişlerdir. "Eser" diye de anılan maktû hadis kavlî ve fiilî olmak üzere ikiye ayrılır. Muhammed b. Sîrîn'in, "Bu hadis ilmi dindir, şu halde dininizi kimden aldığınıza dikkat edin" sözüyle (Müslim, "Muḳaddime", 5) Hasan-ı Basrî'nin, "Selâm vermek sünnet, almak ise farzdır" sözü (Buhârî, el-Edebü'l-müfred, s. 358)

kavlî maktûun, "Mesrûk, ev halkı ile arasına bir perde çekerek namaza durur, onları dünyalarıyla baş başa bırakırdı" rivayeti de (Ebû Nuaym, II, 96) fiilî maktûun örnekleridir.

Hadis ve haberleri senedleriyle birlikte nakletme geleneğinin terkedilmeye başlandığı V. (XI.) yüzyıldan itibaren maktû haberler etrafında ciddi bir problem doğmuş, rivayet konusunda titiz davranmayan bazı kişiler maktû haberleri "kāle Hasan el-Basrî, kāle Muhammed b. Sîrîn" diye rivayet etmek yerine bazı sözlerin başına "kāle Resûlullah" ibaresini ilâve edip onları Hz. Peygamber'in sözü olarak nakletmişlerdir. Hadis diye uydurulan rivayetleri derlemeye çalışan mevzûât müellifleri, Resûl-i Ekrem'in

hadisleri arasında bulamadıkları bu tür sözleri mevzû olarak nitelemişlerdir. Mevzû denilen birçok söz üzerinde yapılacak bir araştırma onların maktû hadis olduğunu ortaya çıkaracaktır. Meselâ, “Sâlih insanların anıldığı yere rahmet iner” sözü (Aclûnî, II, 70) Süfyân b. Uyeyne’ye ait olduğu halde birçok kitapta Hz. Peygamber’e nisbet edilerek nakledilmiş, hadis olmadığı anlaşılınca da mevzuat kitaplarına girmiştir (Ali el-Kārî, s. 161; Şevkânî, s. 508). Ömer b. Bedr el-Mevsılî, uydurma rivayetleri toplayan müelliflerin mevzû zannederek kitaplarına aldıkları sahâbe, tâbiîn ve tebeu’t-tâbiîn sözlerini Maʿrifetü’l-vuḳūf ʿale’l-mevḳūf adlı eserinde bir araya getirmiştir.

Maktû hadis isnad yönünden muttasıl veya münkatıʻ olabileceği gibi metninin durumuna ya da senedinde yer alan râvilerin adâlet ve zabtına göre sahih, hasen veya zayıf da olabilir; onun sahih oluşu, Resûl-i Ekrem’den alındığını değil kendisine nisbet edilen tâbiînin sözü olduğunu gösterir. Eğer maktû bir hadiste Hz. Peygamber’den alındığına işaret eden bir ipucu bulunursa mürsel, sahâbîden alındığını gösteren bir husus varsa mevkuf diye nitelendirilir.

Âlimlerin genel kanaatine göre maktû hadis dinî konularda bağlayıcı bir delil sayılmaz. Abdullah b. Abbas ve Enes b. Mâlik gibi sahâbîlerle görüştüğü için küçük tâbiîlerden sayılan Ebû Hanîfe’nin Resûlullah’tan gelen hadisleri baş üstünde tutmakla beraber ashabın ihtilâf ettiği görüşlerden dilediğini alacağını, tâbiînden nakledilen rivayetlere bağlı kalmayacağını, kendisinin de onlar gibi ictihadda bulunacağını söylemesi onun maktû hadisi bağlayıcı olmayan bir delil kabul ettiğini göstermektedir. Bundan dolayı kendisine tâbi olan re’y ekolü kıyâs-ı celî ile amel etmeyi maktû rivayetlerle amel etmeye tercih etmiştir. Ancak sahâbe döneminde yaşayıp fetvalarıyla meşhur olan Alkame b. Kays, Mesrûk b. Ecdaʻ, Kādî Şüreyh, Saîd b. Müseyyeb, İbrâhim en-Nehaî, Mücâhid b. Cebr, Şaʻbî ve Hasan-ı Basrî gibi tâbiîlerle bunların ilminden faydalanıp yetişen tebeu’t-tâbiînin maktû haberlerinin delil olarak kullanılabileceği söylenmektedir. Bunlar, Kur’an ve hadisi aslına uygun ve en doğru biçimde nakledip yorumladıkları için onların söz ve fiillerini bugünün mahkeme ictihadları gibi bağlayıcı yönü bulunan yorumlar olarak değerlendirmekte yarar vardır. Bazı usul âlimleri, özellikle âyetlerin nüzûl sebeplerine işaret eden ve sadece Resûl-i Ekrem’den nakil yoluyla öğrenilebilecek bilgiler ihtiva eden maktû hadisleri merfû hükmünde maktû saymışlar ve bunları delil kabul

etmenin gerekli olduğunu söylemişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Feżâʾilü aṣḥâbi’n-nebî”, 1; a.mlf., el-Edebü’l-müfred (nşr. M. Fuâd Abdülbâkī), Kahire 1379, s. 358; Müslim, “Muḳaddime”, 5, “Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 214; Ebû Nuaym, Ḥilye, II, 96; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 47; Nevevî, İrşâdü ṭullâbi’l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1411/1991, s. 78-79; Irâkī, Fetḥu’l-muġīs̱, s. 55; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü’n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti’l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/ 1992, s. 111-112; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 194-195; Ali el-Kārî, el-Esrârü’l-merfûʿa fi’l-aḫbâri’l-mevżûʿa (nşr. Saîd Zağlûl), Beyrut 1405/1985, s. 161; Aclûnî, Keşfü’l-ḫafâʾ, II, 70; Emîr es-San‘ânî, Tavżîḥu’l-efkâr (nşr. Salâh b. Muhammed b. Uveyza), Beyrut 1417/1997, I, 241; Şevkânî, el-Fevâʾidü’l-mecmûʿa, Kahire 1380/1960, s. 508; Abdülhay el-Leknevî, Ẓaferü’l-emânî (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416, s. 339-340; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü’n-naẓar, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), s. 67-68; Mahmûd et-Tahhân, Teysîru muṣṭalaḥi’l-ḥadîs̱, İstanbul, ts. (Dersaadet), s. 133-135; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿis̱ü’l-ḥas̱îs̱, Kahire 1377/1958, s. 46; M. Tayyib Okiç, Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler, İstanbul 1959, s. 18; Tecrid Tercemesi, I, 128, 136-137; Abdullah Sirâceddin, Şerḥu Manẓûmeti’l-Beyḳūniyye, Halep 1398, s. 69-71; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 210; Subhî es-Sâlih, Hadis İlimleri ve Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1981, s. 176-177; Ahmed Ömer Hâşim, Ḳavâʿidü uṣûli’l-ḥadîs̱, Beyrut 1404/1984, s. 140; Ali Yardım, Hadîs, İzmir 1984, I, 36, 40-42; Hasan M. Makbûlî el-Ehdel, Muṣṭalaḥu’l-ḥadîs̱ ve ricâlüh, San‘a 1410/1990, s. 153-154; M. Accâc el-Hatîb, el-Muḫtaṣarü’l-vecîz fî ʿulûmi’l-ḥadîs̱, Beyrut 1411/1991, s. 192-193; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 209; İsmail L. Çakan, Hadis Usûlü, İstanbul 2001, s. 120-121.

Mehmet Efendioğlu

MÂKÛ

(ماكو)

İran Azerbaycanı’nda eski bir hanlık merkezi olan şehir.

İran’ın kuzeybatısında, Türkiye sınırına 22 km. mesafedeki bir kesimde ve Anadolu’dan doğan Zengimar (Sarısu) suyunun geçtiği dar bir boğazda kurulmuştur. İslâm öncesi kaynaklarında Şâvâşân adıyla da anılan şehrin bugünkü adının aslında Mâhkûh olduğu ve “Medler dağı” anlamına geldiği ileri sürülmektedir (EI2 [İng.], VI, 202). Hamdullah el-Müstevfî şehrin ismini Mâkûye şeklinde zikreder.

Çok eski bir iskân bölgesinde yer alan Mâkû’nun ilk defa Sâsânî döneminde adı geçer. Bölgede bulunan birçok Ermeni kalıntısı da şehrin o dönem tarihindeki önemini gösterir. Buna rağmen İslâm tarihçi ve coğrafyacılarının çoğu şehirden hiç bahsetmez; sadece Müstevfî Nahcıvan’a bağlı yerleşim merkezleri arasında adını sayar. Mâkû halkı, bölgenin müslümanlarca fethinden sonra da uzun süre Hıristiyanlığa olan bağlılığını devam ettirmiştir. Timur zamanında şehir onunla anlaşma yapan bir hıristiyan prensi tarafından yönetiliyordu. Bu dönemde prensin bir oğlu Semerkant sarayına götürülmüş ve orada müslüman olmuştur.

1406’da Mâkû Karakoyunlular’ın eline geçti, bu tarihten itibaren halkının Müslümanlığı kabul etmesi ve Türkleşmesi hız kazandı. 1574 yılında Osmanlı Devleti, Mahmûdî Kürt kabilesi reisi İvaz Bey’i Mâkû’yu İranlılar’dan alıp burada bir kale yapmakla görevlendirdi. Osmanlı döneminde özellikle bu kalenin bölgede cereyan eden olaylarda önemli bir yeri olmuştur. İvaz Bey’in ocaklığına verilen Mâkû’ya 1605’te Safevî Şahı I. Abbas saldırdıysa da kabilenin malını ve mülkünü yağmalamasına rağmen kale-yi alamadı. 1639 yılında IV. Murad, Mahmûdî beyini görevinden azletti ve Vezir Kara Mustafa Paşa aracılığıyla Kasrışîrin Antlaşması çerçevesinde Safevîler’den bölgede bulunan Kotur Kalesi’yle birlikte Mâkû Kalesi’nin de yıkılmasını istedi. Her ne kadar kaleler yıkıldıysa da Kotur ve Mâkû, IV. Murad’ın ölümünden sonra İranlılar

tarafından tekrar işgal edildi. Kalelerin yıkılma sebebinin her iki devletin de huzurunu kaçıran Kürt isyancılara

sığınaklık yapması olduğu tahmin edilmektedir.

Zend ve Kaçar hânedanları döneminde Dünbüllü aşiretinin elinde kaldığı sanılan Mâkû, 1747'den itibaren Bayat aşiretinin bir kolundan gelen hanların başşehri oldu. Nâdir Şah'ın hizmetinde bulunan hânedanın kurucusu Ahmed Sultan, onun 20 Haziran 1747 tarihinde öldürülmesi üzerine karargâhta çıkan karışıklık ve yağmalama sırasında dul kalan eşlerinden birini ve hazinesinin bir kısmını alarak Mâkû'ya gidip yerleşti. Ahmed Sultan'ın ve oğlu Hüseyin Han'ın hakkında fazla bir şey bilinmemektedir. Hüseyin Han'ın oğlu Ali Han nüfuzlu biri olarak tanınır. Ali Han, özellikle Kırım savaşı sırasında (1853-1856) izlediği tarafsızlık politikasıyla hanlığını büyük devletler arasında ezilmekten korudu. Oğlu Teymur Paşa Han da babası gibi davrandı ve bunun büyük faydasını gördü. Bu arada bölgede çıkan bir isyanı da bastırdı; onu kurtarıcı kabul eden Azerbaycan halkı tarafından kendisine "Mâkû padişahı" unvanı verildi. Ondan sonra başa geçen oğlu Murtazâ Kulı Han, genişleme politikası izleyince I. Dünya Savaşı'nın başlarında Ruslar tarafından Tiflis'e sürgüne gönderildi. 1917'de Bolşevik İhtilâli'nin çıkmasıyla Azerbaycan'daki Rus kuvvetlerinin dağılması üzerine geri döndüyse de 1923'te İran'da tahtı ele geçiren Rızâ Şah Pehlevî tarafından tutuklandı ve götürüldüğü Tebriz Hapishanesi'nde öldü. Mâkû merkezden gönderilen valilerce yönetilen Mâkû, İran'ın bir vilâyeti haline geldi.

Günümüzde Mâkû, İran'ın idarî bölümlerinden Batı Azerbaycan ustânı içinde yer alan ve kendi adını taşıyan bir şehristanın merkezidir; nüfusu 2003 yılı tahminlerine göre 38.000 kadardır. Halkının çoğunluğunu Bayat ve Pörnek başta olmak üzere çeşitli Türkmen aşiretleri oluşturur. Türkiye'nin Gürbulak sınır kapısından çıkıp Tebriz'e yönelen karayolu üzerindeki Mâkû, İran'ın ilk önemli merkezidir.

BİBLİYOGRAFYA

Müstevfî, Nüzhetü’l-ḳulûb (Strange), s. 89; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IV, 279-280; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 205; Fahrettin Kırzıoğlu, Osmanlıların Kafkas-Elleri’ni Fethi, Ankara 1976, s. 147, 252, 317, 318, 334; Abdülhüseyin-i Saîdiyân, Serzemîn u Merdüm-i Îrân, Tahran 1369 hş., s. 366-367; Abdürrefî‘ Hakīkat, Ferheng-i Târîḫî ve Coġrafyâ-yi Îrân, Tahran 1376 hş., s. 554-557; V. Minorsky, “Mākū”, EI² (İng.), VI, 200-203.

Rıza Kurtuluş MA‘KŪL

(المعقول)

Akılla kavranabilen, düşünülür olan varlık ya da kavram anlamında felsefe terimi.

Sözlükte “nesnelerin gerçekliğini kavramak” anlamındaki akl masdarından ism-i mef‘ûl olan ma‘kūl (çoğulu ma‘kulât) “akletme ile kavranan her şey” demektir. Terim anlamıyla mahsûsun (duyulur) karşıtıdır. Arapça terminolojide akıl ve ma‘kūl arasındaki etimolojik ilişkinin benzeri, klasik Grekçe / Latince terminolojide kullanılmış olan “nous / intellectus” (akıl) ve “noeton / intelligibilis” (akledilir) terimleri arasında da bulunmaktadır. Akledilir dünya (kosmos noetos, Ar. el-âlemü’l-ma‘kūl, âlemü’l-ma‘kūlât) tabiri de akledilir nesnelerin hepsini ifade eder. Günümüz Türkçe’sinde ma‘kūl genellikle “düşünülür” kelimesiyle karşılanır. Batı felsefesindeki “intelligible” terimini “anlaşılabilen” şeklinde çeviren İsmail Fenni (Ertuğrul), skolastik felsefenin ilk akledilirler (ma‘kūlât-ı ûlâ) ve ikinci akledilirler (ma‘kūlât-ı sâniye) ayırımı üzerinde durmaktadır. Buna göre ilk akledilirler insan, ağaç gibi dış dünyada varlığı bulunan ve onlara yüklem olabilen kavramlar (meselâ, “Ahmet insandır”), ikinci akledilirler ise tümel ve soyut kavram olup onların dış dünyada kendilerine yüklem olabileceği karşılıkları yoktur (meselâ, “İnsan türdür”). Fârâbî, İbn Sînâ terminolojisinden farklılık arzeden bu ayırıma (aş. bk.) müslümanların yazdığı bazı terminoloji kitaplarında da rastlanmaktadır (et-Taʿrîfât, “Maʿḳūlât”, md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1035).

Eflâtun felsefesinde duyulur ve düşünülür nesnenin bilgisi kesin biçimde birbirinden ayrılır. İkincisi, ruhun akleden gücüyle kavranan ve aşkın varlığa sahip olup form yahut idea adını alan varlıklara karşılık gelir.

Aristo'ya göre ise akledilir olan, akıl tarafından kavranmadan önce bilkuvve, algılandıktan sonra bilfiil adını almaktadır. Bilfiil akledilirlere ait mahal bilfiil akıldır. Aristo ilk hareket ettirici olarak Tanrı'nın, nesnesi kendisi olan, böyle olduğu için de ezelî olan bir düşünme etkinliği içinde olduğu fikrindedir. Tanrı kendisini veya düşünüyor olduğunu düşündüğü için O'nun varlığı aynı zamanda düşünülür olmaktadır. Plotin ise birakıl-ruhtan oluşan üç uknûm (hypostasis) teorisinde birin düşünme etkinliği olduğu teorisini reddetmiş, akledilirlerin birden ayrı olan kozmik akılda bulunduğunu ileri sürmüştür. Ancak Plotin akledilirlerin, ilki kozmik akılda birlik halinde bulunan idealar olarak, ikincisi de insan aklında bulunduğu çokluk halindeki kavramlar olmak üzere iki derecesi olduğunu düşünmektedir. Akledilirler insan aklına bir aşkın akıl olan formlar vericiden gelmektedir (Peters, s. 109-110, 121-138).

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın öncülük ettiği İslâm Yeni Eflâtunculuğu'nda ma'kūl olan, aklî algının nesnesi olması bakımından psikoloji ve bilgi teorisinin bir problemi olarak ele alınırken ontolojik gerçekliği açısından metafizikte incelenir. Allah'ın kendisi ve öteki akledilirler hakkındaki bilgisi bağlamında ise teolojik bir kavram halini alır. İnsan aklının kavrayışı söz konusu olduğunda maddeyle birlikte yani cismanî nitelikte olan akledilir formlar bir soyutlama işlemi ardından bilinir. Düşünülür nesne akıl tarafından kavranmadan önce bilkuvve ma'kūl, kavrandıktan sonra bilfiil ma'kūl adını alır. Dolayısıyla akledilirlerin bilkuvve halleri dış dünyadaki nesnelerde içkin biçimde bulunurken fiilen kavranmış formları bilfiil akılda kavramsal gerçekliğini kazanmış olur. Bu kavramı akla ileten "sûretler verici" ilke yani faal akıldır. Akıl gücünde mantığın ilkeleri şeklinde hâsıl olan ve ayrıca aklî bir çabayla ulaşılmayan ilk akledilirler de (el-ma'kūlâtü'l-ûlâ, evâil) insan aklına esasen faal akıl tarafından verilmiştir. İkinci akledilir formlar (el-ma'kūlâtü's-sâniye, el-ma'kūlâtü'l-müktesebe) denilen ve bilfiil akıl tarafından kazanılan bilgiler ilk akledilir ilkelere dayalı olarak kavranır. Ancak tümel nitelikli akledilir formlar dış dünyada ontolojik bir gerçekliğe sahip değildir. Çünkü tümellik aklî algının bir niteliğinden ibarettir. Bunun yanı sıra akledilir nesnenin kendisi cismanî olmayan bir varlık yani bilfiil ma'kûl ise insan aklı tarafından bir soyutlama işlemine gerek kalmaksızın doğrudan doğruya kavranır. Kavranmış olsun ya da olmasın onlar ontolojik bakımdan bilfiil ma'kūller olarak mevcuttur. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sisteminde maddeden ayrık göksel akılların Tanrı'ya

ve kendilerine yönelik akletme etkinliği onları aynı zamanda bu türden birer bilfiil ma‘kūl kılmaktadır. Tanrı da kendini ezelden beri akleden akıl olarak bilfiil ma‘kūldür; böyle olması için de kendisini akleden başka bir varlığa muhtaç değildir; çünkü O’nun bölünme kabul etmez tekliğinde akıl, âkıl ve ma‘kūl bir ve aynı zâttır. O’nun kendisi dışındaki ma‘kūlleri bilmesi kendini akletmesiyle olur. Çünkü ilk varlık olarak Tanrı öncelikle

kendini akleder. O’nun bilfiil ma‘kūl olarak kendini bilmesi, aynı zamanda kendini varlığın ilkesi olarak bilmesi olduğundan ilkesi olduğu öteki varlıkları da ma‘kūller olarak ve aşkın bir bilgiyle bilir (Fârâbî, s. 46-47, 101-104; İbn Sînâ, eş-Şifâ˒ el-İlâhiyyât [2], s. 356-361; Avicenna’s De anima, s. 49-50, 209-216, 234-236, 241-248).

Aristocu filozof İbn Rüşd, Gazzâlî’nin Tehâfütü’l-felâsife adlı eserinde Tanrı’nın kendisi ve başkası hakkındaki bilgisinin aynı bilgi olamayacağı yolundaki itirazlara cevap verirken Yeni Eflâtuncu çizgisine muhalefet ettiği filozofları bu meselede desteklemektedir. Filozofa göre insan aklı, soyutlama sonucu kavradığı maddî formlar ile “bir açıdan” aynı iken cismanî olmayan ma‘kūlleri kavrayan akıl, kavradığı şeyle “her bakımdan” aynıdır. Nesnelerin akledilir formları onların hakikatleri demek olduğundan bilen akıl ile bilinen ma‘kūlün aynı olmasında itiraz edilecek bir husus yoktur. Ayrıca Tanrı’nın kendinde aklettiği evrensel düzen bu düzene bağlı varlıklardan öncedir ve onların varlık sebebidir. O insan aklı gibi var olan bir düzenin ma‘kūllerini kuvveden fiile çıkarmak anlamında ve eksik biçimde kavrıyor değildir (Tehâfütü’t-Tehâfüt, s. 338-341).

Fahreddin er-Râzî meseleyi bilginin imkânı çerçevesinde ve mahsûsât-ma‘kūlât ayırımına dayalı olarak tartışmıştır. Ona göre kendisinin de içinde bulunduğu bilginler grubu duyu algısı ve aklî ilkelere dayalı bilginin kesinliğinde birleşmiştir. Ancak bunlardan birini ya da her ikisini kesin bulmayan felsefî ekoller de vardır. Râzî Eflâtun’un yanı sıra Aristo, Batlamyus ve Câlînûs gibi filozof ve bilim adamlarını mahsûsâtın kesinlik ifade etmediğini, kesinliğe ma‘kūlât bilgisiyle ulaşıldığını savunan düşünürler grubunda sayar. Ünlü kelâmcıya göre üçüncü gruptaki duyumcu düşünürler duyu algısının olmaması durumunda ma‘kūlâtın da olmayacağını ileri sürmüş ve kesin bilginin kaynağını sadece duyulara bağlamıştır. Her ikisinin de kesinlik ifade etmediği görüşünde olan sofistler

ise bilginin imkânını reddetmektedir (el-Muḥaṣṣal, s. 20-40; meselenin Râzî çizgisindeki geniş bir tartışması için bk. Şerḥu'l-Mevâḳıf, I, 29-43). Râzî'nin eserine bir telhis yazan Nasîrüddîn-i Tûsî, kendisinin mensup olduğu Yeni Eflâtuncu epistemolojide mahsûsâtın kesin sayılmadığı iddiasını eleştirmektedir. Bunda da bir bakıma haklıdır; çünkü Fârâbî - İbn Sînâ ekolü mahsûsâtın aklî ilkeler, deneye dayalı bilgiler ve kaynağı güvenilir doğru haberler gibi kesinlik ifade ettiğini savunmaktadır (Telḫîṣü'l-Muḥaṣṣal, s. 20).

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûdcu terminolojisinde ma'kūl, "rahmânın nefesi"nin bulut (amâ) adını alan ilk formundaki evrensel gerçekliğin (hakīḳatü'l-hakāik, el-hakīkatü'l-külliyye) akledilirliğini ifade etmektedir. İlâhî ve kozmik varlık mertebelerine ait mahiyetleri kendinde birleştiren bu akledilir gerçeklik (el-hakīkatü'l-ma'kūletü'l-câmia) âlemin zuhur edişinin aklî ilkesini teşkil eder (el-Muʿcemü'ṣ-ṣûfî, s. 345-347, 820-826).

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, "maʿḳūlât" md.; a.mlf., Şerḥu'l-Mevâḳıf, İstanbul 1239, I, 29-43; Tehânevî, Keşşâf, II, 1035; Fârâbî, el-Medînetü'l-fâżıla (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1991, s. 46-47, 101-104; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât (2), s. 356-361; a.mlf., Avicenna's De Anima: Kitâbü'n-Nefs (nşr. Fazlurrahman), London 1959, s. 49-50, 209-216, 234-236, 241-248; İbn Rüşd, Tehâfütü't-Tehâfüt (nşr. M. Bouyges), Beyrut 1999, s. 338-341; Fahreddin er-Râzî, el-Muḥaṣṣal (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire, ts. (Mektebetü'l-külliyyeti'l-Ezheriyye), s. 20-40; Nasîrüddîn-i Tûsî, Telḫîṣü'l-Muḥaṣṣal (Fahreddin er-Râzî, el-Muḥaṣṣal içinde), s. 20; İsmail Fenni, Lugatçe-i Felsefe, İstanbul 1341, s. 370-371; F. E. Peters, Greek Philosophical Terms, New York-London 1967, s. 109-110, 121-138; el-Muʿcemü'ṣ-ṣûfî, s. 345-347, 820-826; Cemîl Salîbâ, el-Muʿcemü'l-felsefî, Beyrut 1982, II, 395; Ali Durusoy, İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, İstanbul 1993, s.129-145; İlhan Kutluer, İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık, İstanbul 2002, s. 145-164.

İlhan Kutluer MAKŪLÂT

(المقولات)

İnsan düşüncesinin ve varlığın en genel, en nihaî taksim ve tasnifini ifade eden terimler, kategoriler; bir önermede yüklemin konuya izâfe edilme tarzı anlamında mantık terimi.

Grekçe'de "bir şeyi niteleme, tarif, ifade" anlamındaki kategoreinin Arapça karşılığı olan kavl kelimesinden türetilen makūle ve çoğulu makūlât "bir varlık veya nesne karşısında onu tarif etmek için söylenen sözler" mânasına gelmektedir (Fârâbî, el-Maḳūlât, s. 116). Arapça'ya yapılan tercümeler döneminde Grekçe kategoriasın çoğul biçimi Arapça'da kātî-guryâ ve kātîguryâs şeklinde bir süre kullanılmışsa da sonraları bunun karşılığı olan makūlât yaygınlık kazanmıştır. Terim olarak mantıkta bir yüklem şekli ve bir yüklemin konuya izâfe edilme tarzıdır. Bir felsefe sistemindeki ana fikir veya kavramdır.

Kategoriler, mümkin varlıkların en genel ve nihaî sınıflarını gösteren birtakım kelimeler olup insan düşüncesinin en basit, fakat en geniş kadrosunu teşkil eder. Bunlar, insan zihninin tikelden tümele yükselerek ulaşabildiği en yüksek ve en genel cinslerdir (el-ecnâsü'l-âliye). Bunun için zihin çeşitli nesneler arasında benzerlikler tesbit eder, sonra bu benzerliklerden hareketle birçok ferdi bir kadro içinde toplayarak bir sınıf meydana getirir. Ardından bu sınıflar arasında benzerliklerden ve ortak ilişkilerden hareketle daha geniş ve daha kapsamlı bir sınıf oluşturur. Giderek daha yüksek kadroları içinde toplayan sınıflara ulaşır. Bu işlemin sonunda zihin en yüksek cinslere ulaşır ki bunlar kategorilerdir. Bu bir tümevarım (istikrâ) işlemidir ve bu işlemde temel alınan zihnin soyutlama ve genelleme işlevidir. Zira her ferdi özel niteliklerinden soyutlamadıkça fertler arasında ortak bir nitelik elde edilemez; böyle olmayınca da genelleme olmaz, dolayısıyla bir kategoriye ulaşılamaz. Şu halde zihnin yaptığı bu işlem, farklı ve çeşitli alanlara ait bilgileri belli kadrolar içinde toplayıp tasnif etmekten ibarettir. Mantık disiplininde bir şeyin tarifini yapabilmek için bu tasnif büyük önem taşımaktadır.

İlkçağ Hint ve Yunan filozoflarından Yeniçağ'a gelinceye kadar birçok filozof insan zihninin nihaî formlarını ve varlığın en genel cinslerini ifade etmek üzere kategorileri belli sayı ile sınırlayarak çeşitli tablolar oluşturmuştur. Bunlardan en yaygın olanı Aristo'nun kategorileridir. Filozofun Organon olarak bilinen mantık külliyatının ilk kitabının adı da Kategorias'tır. Aristo'ya göre mantığın gayesi bilimsel kanıta ulaşmaktır. Bu kanıtlama kıyas yöntemiyle gerçekleşir, kıyas ise önermelerden oluşur, önerme de en az iki terimden meydana gelir. Bu iki terimden birincisi konu, ikincisi yüklemdir. Şu halde kanıtlayabilmek için en başta kavram ve terimlerin incelenerek bir kadro altında toplanması gerekir. Bu düşünceyle Aristo "bütün, bazı, değildir, veya" gibi mantıkî ifadelerin dışında kalan ve başka bir ifadeye bağlanmayan terimlerin on ayrı sınıf olduğunu söyler (Organon, s. 4). Bunlar cevher (töz), nitelik (keyfiyet), nicelik (kemiyet), ilişki (izâfet), mekân, zaman, konum (vaz', durum), iyelik (mülkiyet), etki

(fiil) ve edilgi (infial) başlıklarıyla on kategoriden oluşan bir tablodur. Bunlardan ilki olan cevher her zaman konu, diğer dokuz kategori ise yüklem olmak durumundadır. Çünkü Aristo'ya göre yalnız cevher bir varlık tarzıdır, diğer kategoriler ancak cevherin nitelikleri olarak var olabilir (Fârâbî, Kitâbü'l-Ḥurûf, s. 101). Bu durumu şöyle bir örnekle açıklamak mümkündür: "Fârâbî (cevher) 870 yılında (zaman) Fârâb şehrinde (mekân) Muhammed'in oğlu (ilişki) olarak doğmuş (edilgi); kendisi kısa boylu (nicelik), kumral (nitelik), üstün bir zekâya sahip (iyelik) olarak birçok öğrenci yetiştiren (etki) ve Bağdat'ta iken öğrencileriyle Dicle kenarında gezinerek (konum) felsefe meselelerini tartışmayı seven bir filozoftu". Bu on kategori nihaî ve en yüksek kavramlar olarak başka bir kategoriye indirgenemez. Meselâ "beyaz" bir renk, renk de bir "nitelik"tir, fakat nitelik başka bir terim aracılığıyla ifade edilemez, açıklanamaz.

Aristo'nun kategorileri on sayısıyla sınırlaması sonraki mantıkçılar tarafından eleştirilmiş, birçokları yeni kategori tabloları düzenlemiştir. Meselâ Stoalılar'a göre kategoriler cevher, nitelik, iyelik ve ilişki olmak üzere dörttür. Fârâbî de tümevarım yöntemiyle elde edildiğinden bu en yüksek cinsleri sayı ile sınırlandırmanın geçerliliğinin tartışmalı olduğunu belirterek bazılarının bunların sadece cevher ve arazdan ibaret olduğunu, bazılarının ise ilişki ifade eden nitelikleri birbirine indirgeyerek kategorileri beş, altı veya yedi şeklinde tasnif ettiklerini belirtir, fakat kendisi bu

indirgemeci yaklaşımı benimsemez (a.g.e., s. 91-95). İbn Sînâ da kategorilerin ondan fazla olamayacağı gibi bir kategorinin ifade ettiğini bir diğerinin ifade edemeyeceğini söyleyerek sayının ondan daha aşağı inemeyeceğini savunur (eş-Şifâʾ el-Manṭıḳ [2], s. 82 vd.). Bununla birlikte İbn Sînâ, en-Necât'ta tariflerden söz ederken kısaca temas ettiği kategorilere el-İşârât'ta hiç yer vermez. Ali Sedad'ın da belirttiği gibi İbn Sînâ sonrası mantıkçılar, Gazzâlî, İbn Rüşd ve Sâvî gibi bazıları dışında kategorileri genel olarak mantığın değil metafiziğin konusu kabul ederek mantık eserlerinde "zâtî, arazî, küllî, cüz'î" gibi kavramlar ve beş tümeli inceledikleri "tasavvurât" bölümlerine ağırlık vermişler; kategorileri metafizik eserlerinde ve Ṭavâliʿ, el-Mevâḳıf ve el-Maḳāṣıd gibi temel kelâm eserlerinin ve bunlara yazılan şerh ve hâşiyelerin genel meseleler bölümünde cevher ve araz bahisleri altında ele almışlardır (Gazzâlî, s. 304-318; Fahreddin er-Râzî, I, 233-585; İsfahânî, s. 156-236; Adudüddin el-Îcî, s. 96-181; Ömer b. Sehlân es-Sâvî, s. 57-74; Ali Sedad, s. 4-5).

Öte yandan varlığı madde ve form (heyûlâ ve sûret) ilkeleriyle yorumlayan Aristo'nun bu tezine karşı "cevheri ferd" (atom) nazariyesini temellendiren kelâmcılara göre atomlardan oluşan bu âlemi Allah kesintisiz olarak yaratmaktadır. Bu durumda sadece sürekli hareket eden cevheri ferdlerin yani atomların varlığı söz konusudur. Şu halde kategoriler, cevherle niteliğin ifade ettiği arazlar ve hareketin üzerinde gerçekleştiği mekân olmak üzere üçtür. Diğer kategoriler ise dış dünyada karşılığı bulunmayan zihnî birer kavramdan başka bir şey değildir (eş-Şifâʾ el-Manṭıḳ [2], İbrâhim Medkûr'un girişi, s. 13).

Kategorilerin ontolojik veya epistemolojik içerikte olduğu ayrı bir tartışma konusudur. Özellikle Ortaçağ skolastiklerinden bunları varlığın genel formları sayan realistlerle sırf isimden ibaret, zihnin ürünü genel kavramlardan ibaret gören nominalistler arasındaki tartışmalar yüzyıllar boyu sürüp gitmiştir. Aristo, gerek Kategoriler'de gerekse bu konuyu tartıştığı Metafizik'in beşinci kitabında probleme açıklık getirmemiştir (Metafizik, s. 252-253).

BİBLİYOGRAFYA

Aristo, Organon (trc. Hamdi Râgıb Atademir), Ankara 1963, s. 4; a.mlf., Metafizik (trc., Ahmet Arslan), İstanbul 1996, s. 252-253; Fârâbî, Kitâbü'l-Ḥurûf (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1986, s. 91-95, 101; a.mlf., el-Maḳūlât (el-Manṭıḳ ʿinde'l-Fârâbî içinde, nşr. Refîk el-Acem), Beyrut 1985, I, 89-131; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-Manṭıḳ (2), s. 82 vd., ayrıca bk. İbrâhim Medkûr'un girişi, s. 13; Gazzâlî, Miʿyârü'l-ʿilm, Beyrut 1990, s. 304-318; Fahreddin er-Râzî, el-Mebâḥiṯü'l-meşriḳıyye (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1410/1990, I, 233-585; İsfahânî, Meṭâliʿu'l-enẓâr, [baskı yeri yok] 1887 (Hulûsi Efendi Matbaası), s. 156-236; Adudüddin el-Îcî, el-Mevâḳıf, Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), s. 96-181; Ömer b. Sehlân es-Sâvî, el-Beṣâʾirü'n-naṣîriyye fî ʿilmi'l-manṭıḳ, Beyrut 1993, s. 57-74; Ali Sedad, Mîzânü'l-ukūl fi'l-mantık ve'l-usûl, İstanbul 1303, s. 4-5; Rıza Tevfik, Mufassal Kāmûs-ı Felsefe, İstanbul 1336-38, II, 89-134; Nihat Keklik, İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı, İstanbul 1969-70, II, 2-3; Cemîl Salîbâ, el-Muʿcemü'l-felsefî, Beyrut 1982, II, 410-411; Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 85-91; A. Lalande, Mevsûʿatü Laland el-felsefiyye (trc. Halîl Ahmed Halîl - Ahmed Uveydât), Beyrut 1996, I, 152-153; Ferîd Cebr v.dğr., Mevsûʿatü muṣṭalaḥâti ʿilmi'l-manṭıḳ ʿinde'l-ʿArab, Beyrut 1996, s. 990-993.

Mahmut Kaya

MA‘KÛS

(المعكوس)

Metnindeki kelime veya cümleler arasında takdim yahut tehir yapılan hadis anlamında terim

(bk. MAKLÛB).

MAKYAJ

(bk. SÜSLENME).

MAL

(المال)

Aynî haklara ve hukukî işleme konu olabilen nesne anlamında hukuk terimi.

Mâl kelimesi (çoğulu emvâl) Arap dilinde "mâlik olunan her türlü şey"' anlamında olup Türkçe'ye de bu mânasıyla geçmiştir. Günlük hayattaki kullanımının yaygınlığı dolayısıyla klasik sözlükler malın anlamının açık olduğunu ve tanıma gerek bulunmadığını belirtir. Kelimenin kazandığı özel anlamlar, meselâ göçebe toplumlarda mal denince hayvanların, Câhiliye Arapları'nda devenin ya da altın ve gümüşün anlaşılması bu tür malların mâlik olunanlar arasındaki önemi ve önceliği sebebiyledir.

Kur'an ve Sünnet'te sıkça geçen mal kelimesi sözlük anlamıyla ve daha çok özel mülkiyet, servet ve zenginliği ifade edecek bir içerikle kullanılır. Ancak dinî literatürde ve örfte geniş kapsamlı olarak yaygın biçimde kullanılan ve açık bir anlama sahip bulunan mal kelimesinin fıkıhtaki terim anlamı aynı ölçüde kolay ve açık değildir. Bu durumun temelinde, fıkıh ekollerinin mal kelimesine yaklaşımlarının farklı olması ve teknik anlamda mal anlayışıyla, gündelik dildeki malın her zaman örtüşmemesi yatar. Mal, İslâm hukukunda mülkiyet başta olmak üzere aynî hakların konusunu belirleyen temel bir terimdir. Bir şeyin mal sayılması, onun aynî haklara konu olabileceği ve üzerinde her türlü hukukî işlemin yapılabileceği anlamını taşır. Nelerin aynî haklara konu olabileceği ve hangi nesne üzerinde hangi hukukî işlemlerin yapılabileceği ise İslâm hukukçuları arasında geniş tartışmalara yol açmış, bu durum mal teriminin tanımlanmasını da aynı ölçüde güçleştirmiştir.

Mal terimi, fıkhın birçok alanında eşya hukukundaki teknik ve dar anlamının

dışında daha geniş kapsamlarda farklı kullanımlara sahiptir. Meselâ kelime tekil olarak kullanıldığında "servet, mal varlığının aktif kısmı, özel mülkiyet hakkı" gibi anlamlara gelirken emvâl kelimesi "muâmelât

alanındaki malî ilişkiler" anlamında mal varlığı hukukunu, kul haklarını, devlete ait bütün gelirleri ifade eder.

a) Mahiyeti ve Şartları. Hanefîler'in mal anlayışları ve bunu ifadede geliştirdikleri terminoloji diğer fıkıh ekollerinden farklıdır. Hanefîler malı mal ve mütekavvim mal şeklinde iki aşamalı olarak ele alırlar. Onlar açısından gerçek anlamda mal mütekavvim maldır. Mütekavvim mallarla, hiçbir şekilde mal olmayan nesneler arasında ara bir kavram olan mütekavvim olmayan mal bulunur.

Hanefîler'in mal tanımında örfî ve tabii unsurlar ön plandadır. Meselâ Mecelle'nin, "Tab'-ı insanî mâil olup da vakt-i hâcet için iddihâr olunabilen şeydir" (md. 126) biçimindeki tanımına göre mal, insanın tabiatı icabı kendisine bir ihtiyaç ve istek duyduğu ve lüzumu olduğunda kullanılmak üzere doğrudan saklanıp korunması mümkün olan şeydir (Hamevî, IV, 5; Ali Haydar, I, 228). Bu tanımdaki ifadeler ve doktrinde malla ilgili ileri sürülen görüşler dikkate alındığında Hanefîler'de bir nesnenin mal niteliği taşıması için iki temel unsura sahip olması gerektiği görülür. Birincisi insanların bir ihtiyacını gidererek fayda temin etmesi, yani örfen iktisadî bir değer taşımasıdır. Bir şeyin mal olabilmesi için o şeyden yararlanmanın müslümanlar açısından câiz olmasa da ilâhî bir dinin mensupları (Ehl-i kitap) tarafından mubah görülmesi yeterlidir (Kâsânî, VII, 147; Ali Haydar, I, 332). Malın ikinci unsuru müstakil bir fizikî varlığının bulunmasıdır. Tanımında yer verilen iddihâr olabilme özelliği üzerinde doğrudan ferdî hâkimiyet kurulabilmesi unsurunu ifade eder. Bu unsur, bilhassa bir malın kullanılması ile elde edilecek faydayı ifade eden "menfaat"i mal tanımının dışında tutmak gayesiyle tanıma eklenmiştir. Zira menfaatlerin doğrudan ihraz edilmesi Hanefîler'e göre mümkün değildir.

Mecelle, malla mütekavvim malın iki ayrı kavram olduğunu ima edecek şekilde malın tanımından sonra mütekavvim malı tanımlamıştır (md. 127). Hukukî ve teknik anlamda mütekavvim mal "kullanılıp faydalanılması mubah olan şey"dir. Dolayısıyla bir malın mütekavvim olması için İslâm hukuk sisteminin o maldan yararlanmayı müslümanlar açısından mubah görmesi / yasaklamaması gereklidir. Malın bu vasfı kazanması (tekavvüm) onun hukukî değer taşıması anlamına gelmektedir.

Bir nesnenin mal olmasının en temel üç sonucu, aynî haklara ve hukukî işlemlere konu olabilmesiyle bunlar üzerindeki hakların hukuken koruma altında olması, yani itlâfı halinde tazmin yükümlülüğünün doğmasıdır. Mal niteliği taşımayan şeyler hiçbir şekilde aynî hakların ve hukukî işlemlerin konusu olamaz. Mütekavvim mallar ise her türlü aynî hakka ve hukukî işleme konu olabilir ve bunlar üzerinde kurulan haklar hukuken korunur. Mütekavvim olmasa da Hanefîler tarafından mal olarak kabul edilmiş şeyler ancak belirli şartlar altında ve kısıtlamalarla aynî haklara konu olabilir. Meselâ hamr (şarap) ve domuz Hanefîler'e göre maldır. Bundan dolayı bunlar üzerinde mülkiyet gibi aynî hakların kurulması hukukî işlemler dışındaki bazı sınırlı yollarla ve geçici bir tedbir şeklinde mümkündür. Kişinin domuz ve hamra mâlik iken müslüman olması, böyle bir malın miras yoluyla intikali, şıranın hamra dönüşmesi gibi durumlar böyledir ve bu hukukun devamına, devredilmesine ve hukukî işleme konu olmasına müsaade ettiği ve koruduğu bir hak değildir. Buna göre meselâ hamrın ya dökülmesi ya da sirkeye çevrilmesi gerekir (İbn Âbidîn, IV, 125; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, III, 125). Mütekavvim olmayan bir malın akdin konusu olması butlân ile sonuçlanırken bedel ya da semen olması durumunda söz konusu akid in'ikad etmekle birlikte fâsit olur ve akde fâsit akdin hükümleri uygulanır (Mecelle, md. 212, 371, 382). Ayrıca bu mallar üzerindeki haklar hukukî korumadan yararlanamadığı için malın itlâf edilmesi durumunda tazmin edilmez. Ancak müslüman toplumda yaşayan Ehl-i kitabın kullandığı ve dinen de mubah olduğuna inandığı şarap ve domuz gibi şeyler onlar tarafından mütekavvim mal olarak kabul edildiği için bu mallar onlar için mütekavvim maldır; kendi aralarındaki işlemlerde her türlü aynî hakka ve hukukî işleme konu olabilir.

Şâfiî, Hanbelî ve Mâlikî mezheplerinde mal terimi Hanefîler'deki "mütekavvim mal" anlamına kullanır. Şâfiî hukukçusu Zerkeşî malı, "Kendisinden faydalanılan ya da faydalanılması mümkün olan şeydir" diye tanımlar (el-Menşûr fi'l-ḳavâʿid, III, 222). Hanbelî hukukçusu Hırakī'nin tanımı ise şöyledir: "Kendisinden faydalanılması genel bir ihtiyaç ya da zarurete bağlı olmaksızın mubah olan şeylerdir." Bu son tanıma göre hiçbir faydası olmayan haşereler, yasaklanmış bir faydası olan hamr vb. ile ihtiyaç dolayısıyla faydalanılması mubah kılınan köpek vb. tanım dışında kalır (Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, I, 7). Bu mezheplerde menfaat mal kabul edildiğinden Hanefîler'den farklı olarak malın tanımında "iddihâr ve ihraz

edilme”, yani “fizikî bir varlığa sahip olma” unsurunun esas alınmadığı, ayrıca açık olarak ifade edilmese de bir nesnenin mal olması için şer‘an temiz olması, yani necis olmaması şartının arandığı görülür. Bu son şart sebebiyledir ki bu hukuk ekollerinde Hanefîler’deki “mütekavvim olmayan mal” kavramına benzer ara bir kavram olarak “muhterem mal” tabiri ortaya çıkmıştır.

Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde bazı necis sayılan nesneler, mal olmadıkları için üzerinde mülkiyet gibi aynî hak gücünde yetkiler kurulamasa da bunlar üzerinde yarı aynî denilebilecek bazı haklar kurulabilmektedir (bk. MİLK). Bu “ihtisas hakkı” denilen özel bir hak türüdür (İbn Receb, s. 192; Hacak, s. 244 vd.). Dolayısıyla bu tür nesneleri, aynî haklara konu olan maldan ve hiçbir şekilde bir hakka konu olmayan şeylerden ayıran yeni bir terime ihtiyaç duyulmuş ve “muhterem (şey)” kavramı böylece ortaya çıkmıştır. Burada muhterem vasfı köpek, hamr gibi şer‘an aynı temiz olmadığı ve mal sayılmadığı halde kendisinden bir şekilde istifade edilmesine cevaz verilmiş olan ve bu bakımdan -aynî hak gücünde olmayan-ihtisas hakkı niteliğinde birtakım haklara konu olabilen şeyler üzerinde hukukun sağladığı sınırlı korumayı ifade etmektedir. Muhterem nesne terimi ve ilgili teoriler özellikle Şâfiî ve Hanbelî doktrinlerde daha ayrıntılı biçimde ele alınır. Muhterem nesnelere örnek olarak da mâlikin kastı olmadan şıradan dönüşen hamr, eğitilmiş köpek, tabaklanmamış meyte derisi, hayvan gübresi, necis yağ, Mâlikîler’de ayrıca kurban derisi zikredilir (Buhutî, Şerḥu Müntehe’l-irâdât, III, 368; Büceyrimî, III, 272; Ali b. Ahmed el-Adevî, VII, 78).

Muhterem nesne üzerinde sadece ihtisas hakkı kurulabildiğinden bu nesneler üzerindeki haklar oldukça zayıftır ve sınırlı şartlarda korunur. Bunlar üzerindeki hak dış muhtevası açısından kural olarak yok sayıldığından bu şeylerin gasbı ve itlâfı tazmin yükümlülüğü doğurmaz (İbn Kudâme, IV, 172; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ, III, 154). Ancak gasp durumunda

geri verilmesi dinî bir yükümlülük olarak gereklidir. Muhterem nesneleri ellerinde bulunduranların bunları kendi hâkimiyet alanlarında bulundurma ve bunlardan belli yönleriyle yararlanma hakları vardır. Meselâ muhterem nesnelerin aynları necis olsa bile menfaatleri istifade konusu olabilir,

mirasla intikal edebilir. Özellikle Şâfiî ve Hanbelî doktrinlerinde zamanla hibe, vasiyet, vedîa gibi işlemlerde muhterem nesneler bazı açılardan mal gibi değerlendirilmiştir. Buna göre bu tür nesneler üzerinde sahiplerinin ihtisas haklarıyla birlikte zilyedliklerinin bulunduğu ve bunun hukuken korunan bir zilyedlik olduğu ileri sürülmüş, bu tezin geliştirilmesiyle bu nesnelerin aynları üzerinde gerçekleşen bazı hukukî işlemler zorlama bir yolla "zilyedliğin nakli" olarak yorumlanmaya başlanmış, bunların kiraya verilmesi de bazı fakihlerce "zilyedliğin naklinden muâvaza" (bedel alma) şeklinde görülerek câiz sayılmıştır (İbn Kudâme, IV, 172; İbn Receb, 198; İbn Hacer el-Heytemî, VI, 304; Şirbînî, II, 341; III, 563; Kalyûbî, III, 160).

Ayn-Menfaat Ayırımı. Muâmelât alanının malî nitelikteki haklarını özellikle mal varlığı hukukunu belirlemede malın ayn-menfaat şeklinde ikili ayırımı ve bu iki terime yüklenen anlamlar hayli önemlidir. Burada ayn eşyanın maddî yapısını ve menfaatlerden yalıtılmış halini, menfaat ise bu eşyanın aynının kullanımından elde edilecek faydayı ifade eder. Âdeta aynın fiziksel varlığı gibi menfaate de bir varlık atfedilmiş ve hakkın iki ayrı konusu gibi düşünülmüştür. Aynî hakların ve hukukî işlemlerin konusu olarak da doğrudan mal terimi gösterilmeyip malın aynı ya da menfaati gösterilir. Buna göre bir eşyanın satımı ayn üzerinde gerçekleşen ve milkü'l-ayn doğuran bir işlem iken meselâ bir kira akdi -hâkim anlayışa göre-eşyanın aynı ile hiçbir ilişkisi olmayan ve salt eşyanın menfaatleri üzerinde gerçekleşen bir işlem gibi tasarlanır. Bunun eşya üzerindeki haklara yansıması da bu tür işlemlerle elde edilen hakkın eşyadan neredeyse tamamen bağımsız olduğu tasarlanan menfaatler üzerinde kurulduğunun (milkü'lmenfaa) ifade edilmesi ve bu şekilde eşyanın bizzat kendisi gibi eşyadan elde edilecek faydaların da müstakil bir varlık ve hak konusu olarak tasarlanmasıdır. Yine gāsıbın gasbettiği malın kullanıldıktan sonra geri alınması durumunda malın aynından bütünüyle ayrı olarak menfaatlerin gasbından bahsedilmesi de aynı anlayışın bir uzantısıdır.

İslâm hukukçuları eşyayı ayn-menfaat şeklinde ayırarak atomize edilmiş bir eşya tasarımı geliştirmişlerdir. Nitekim malın ayn-menfaat şeklinde iki ayrı parçadan oluşuyormuş gibi tasarlanmasının temelleri eşya ile ilgili olarak atomcu evren anlayışı doğrultusunda yapılan cevher-araz ayırımıyla ilişkilidir. Hanefî metinlerinde aynın cevher, menfaatin araz niteliğinde olduğu belirtilir (Serahsî, XV, 79-80). Bu bakış tarzı Hanefîler'in

menfaatleri mal niteliğinde görmemelerine yol açmıştır (bk. MENFAAT). Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri ise her ne kadar ayn-menfaat ayırımını Hanefîler gibi kullansalar da eşyanın menfaatlerinin de eşyanın aynı gibi mal olduğu, hukukî işlemlere konu olabilme noktasında kural olarak ayn ile menfaat arasında bir fark gözetilmeyeceği görüşündedir.

İslâm hukukçularının malı bütüncül bir bakışla değil bu şekilde ayn-menfaat şeklinde iki ayrı parçadan oluşuyor gibi algılamaları İslâm hukukunun orijinal bir yönüdür. Bu anlamda İslâm hukukunun eş-ya tasarımı Roma hukukundan ve kara Avrupa'sı hukuk sisteminden belirgin bir farklılık arzeder. Bu iki hukuk sisteminde böyle bir ayırıma rastlanmayıp eşyanın satımında olduğu gibi kira akdinde de akdin konusu yine eşyanın kendisidir. Roma hukukundan gelen maddî ve gayri maddî mal ayırımı ilk bakışta ayn-menfaat ayırımını çağrıştırsa da bu iki ayırım arasında ilişki yoktur. Zira maddî mal ve gayri maddî mal ayırımı özellikle normal mallarla fikir ve sanat eserlerini, dolayısıyla eşya hukuku ile fikrî hukukun konularını birbirinden ayırmaya yöneliktir. Fikir ve sanat eserleri üzerinde de bir tür aynî hak benzeri yetkinin varlığı kabul edildiğinden bunların gayri maddî mal (eşya) olduğundan bahsedilmektedir. Dolayısıyla eşya hukuku maddî malları, fikrî hukuk ise bu tür gayri maddî malları incelemektedir. Yine mal kavramı ile mal üzerinde kurulan hakları da birbirinden ayırmak gerekir. Aynî hakların konusu kural olarak sadece mallardır. Bunun için irtifak, intifa vb. herhangi bir hakkın mal niteliği taşıdığını ileri sürmek mümkün olmayıp bu hakla hakkın konusunun birbirinden iyi ayrıştırılmamasından kaynaklanmaktadır.

Ayn-Deyn Ayırımı. Malla ilgili diğer önemli bir kavram ikilisi de ayn-deyn ayırımıdır. Ayn-menfaat ayırımı daha çok eşya hukuku açısından önem taşırken özellikle borçlar hukuku alanında bu ayırım önemini yitirerek yerini büyük oranda ayn-deyn ayırımına bırakır. Bir eşyanın somut varlığı ve zatı ayn olarak nitelenirken nihayetinde somut bir ayn şeklinde ifa edilecek olan borç (deyn) zimmette sabit bir sıfat olarak nitelenmiştir (Zerkeşî, III, 138; Hamevî, IV, 5). Başka bir deyişle hukukî işlemin konusu fert olarak belirlenmiş bir nesne ise burada konunun ayn olduğundan, fert olarak belirlenmeyip cins olarak ya da para şeklinde belirlenmiş ise bu durumda onun deyn olduğundan bahsedilir. İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre deyn malın bir var oluş biçimidir. Zira zimmette bir

borçluluk sıfatı olarak sabit olan bu deyn sonunda bir mal olarak ödenecektir ve bu ödeme ile deyn bir sıfat olma vasfından çıkarak somut bir zata ve ayna dönüşecektir. Hâkim kanaate göre deyn hükmî bir mal olarak tasavvur edildiğinden deyn üzerindeki haklar ekseri hukukçular tarafından mallar üzerindeki aynî hak niteliğine yakın bir mahiyette düşünülmüştür.

Malla ilgili olarak kullanılan ayn-menfaat ve ayn-deyn kavram çiftleri malla ilgili bir sınıflama değildir. Bunlardan ayn-menfaat ikilisi malın algılanış biçimi ve malın kendi iç yapısıyla ilgilidir. Her ne kadar İslâm hukukçuları zaman zaman malın ayn ya da menfaat olduğunu söyleseler de bu malların ayn ya da menfaat şeklinde iki sınıfa ayrıldığını belirtme gayesinden çok, Hanefîler'in görüşünün aksine menfaatlerin mal niteliğinde görüldüğünü ifade etmeye yönelik bir kullanımdır. Yine ayn-deyn tarzındaki ayırım da malın hukukî işlemlerde bulunduğu şekilleri ve süreçleri ifade etmektedir.

b) Malların Sınıflandırılması. İslâm hukukçuları, malları sahip oldukları farklı hükümleri göz önünde bulundurarak değişik açılardan sınıflandırmışlardır. Bunların başlıcaları şunlardır: 1. Mütekavvim Olan ve Olmayan Mal. Özellikle Hanefîler tarafından kullanılan bu ayırım aslında mallarla ilgili bir sınıflamadan çok, ara bir kavram üreterek malla ilgili derecelendirme yapmaya yöneliktir. Çünkü gerçek anlamda mal olan mütekavvim mallarla hiçbir şekilde mal olmayan nesneler arasında yer alan üçüncü ve ara bir grup nesneyi Hanefîler gerçek anlamda mal olarak görmese de "mütekavvim olmayan mallar" olarak nitelemiştir. Bunlar da hamr, domuz ve meyte şeklinde dinen haram kılınan üç şeyden ibarettir. Bunların ortak özelliği, müslümanlar açısından değer taşımadığı halde Ehl-i kitap nezdinde gerçek anlamda mal olarak

görülmesidir. Mütekavvim mal kavramının yukarıda açıklanan hukukî ve teknik anlamının dışında ikinci bir kullanımı daha vardır. Buna göre mütekavvim terimi, bir malın ele alınan özel bir hukukî işlem bakımından bilfiil ihraz edilmiş olduğunu ifade eder. Meselâ balık gerçek anlamda bir mal yani mütekavvim bir maldır. Ancak bir satım sözleşmesinde henüz satıcının zilyedliği altına girmemiş denizdeki balığın satılması durumunda bu balığın mütekavvim olmadığından söz edilir. Bu tür aslen mütekavvim olan nesnelerin hukukî işlemler bakımından da mütekavvim hale gelmeleri için fiilen ihraz edilmeleri gerekir (Abdülaziz el-Buhârî, IV, 522; Mecelle,

md. 127; Ali Haydar, I, 229). Buradaki mütekavvim kelimesi değişken ve ele alınan özel durumlarla ilgili olup bu malın sürekli bir şekilde mütekavvim olmadığı anlamını taşımaz. Hukukî işlemler bakımından fiilen ihraz edilmemiş olan malların mütekavvim olmadığından bahsedildiği gibi müstakil bir varlığa erişmemiş olan nesneler için de aynı niteleme yapılmaktadır. Bu noktada İslâm hukukçuları, meselâ hayvanın göğsündeki sütü sağılıp müstakil bir varlığa erişene kadar mütekavvim bir mal olmaktan çok o hayvana ait bir “sıfat” niteliğinde görerek üzerinde satım akdi gibi hukukî işlemlerin kurulmasına izin vermezler. İcare akdinin akid esnasında ma‘dûm olan menfaat üzerine kurulduğunun ve menfaatin elde edilmekle mütekavvimlik kazandığının söylenmesi de bu sebepledir. Mütekavvim vasfı hukukun pek çok alanında, mütekavvim mal terimindeki anlamının ötesinde hukukun değer verdiği ve koruduğu şeyleri ifade etmek için de kullanılmaktadır. Buna göre mallar gibi canlarda da mütekavvim olma söz konusudur. Tıpkı mütekavvim bir malın itlâf edilmesinde tazmin söz konusu olduğu gibi bir kişinin öldürülmesinde kısas, diyet vb. müeyyidelerin gerekmesi için öldürülen canın mütekavvim olmasının gerektiğinden bahsedilir (Kâsânî, VII, 101, 132, 147). Bunlara ilâveten Şâfiî kaynaklarında bu terimin çok defa kıyemî malı ifade ettiğini de belirtmek gerekir (Nevevî, IV, 276; Kalyûbî, III, 69).

2. Mislî Mal-Kıyemî Mal. Özellikle borçlar hukuku açısından mallarla ilgili en önemli ayırım mislî ve kıyemî mal ayırımıdır. Bu ayırımda aynı türe ait olup görünüm, iç yapı, ekonomik fayda vb. açısından eş özellikte olan ve bu sebeple dikkate alınır bir fark olmadan birbirinin yerine geçebilen mallar mislî, böyle olmayan mallar ise kıyemîdir. Mislî-kıyemî ayırımı borçların cins borcu-parça borcu ayırımıyla olan paralelliği sebebiyle özel bir önem taşıdığı gibi itlâf, müşterek mülkiyetin sona erdirilmesi, faizin söz konusu olup olmaması vb. konularda da bazı önemli sonuçları vardır (bk. KIYEMÎ; MİSLÎ).

3. Menkul-Gayri Menkul Mal. Özüne zarar vermeksizin bir yerden başka bir yere taşınabilen eşyalar menkul, taşınamayanlar ise gayri menkuldür (akar). Cermen hukukundan etkilenen sistemlerde eşya hukukunun bel kemiği bu ayırım üzerine kurularak hukukun birçok alanında kendisine önemli sonuçlar bağlanmış ve tapu sicili gibi usuller geliştirilmişse de İslâm hukukunun klasik doktrininde bu ayırım aynı öneme sahip olmayıp

zilyedlik aynî hakların aleniyeti için yeterli görülerek gayri menkullere özgü ayrı bir sisteme teorik olarak ihtiyaç duyulmamış, menkul ve gayri menkul ayırımına bağlanan sonuçlar ikinci derecede önemli bazı farklılıklar olarak görülmüştür. Ancak yine de gayri menkul malların en esaslı kısmı olan arazi ile ilgili oldukça ayrıntılı ve neredeyse bağımsız bir hukuk dalından söz edilebilir.

4. Tüketilen Mal-Kullanılan Mal. Klasik kaynaklarda içerik olarak yer alan bu ayırıma göre bir defada ve ilk kullanımda mal varlığından çıkan, bir defa kullanıldıktan sonra aynı tarzda tekrar kullanılmaya elverişli olmayan mallar tüketilir eşyadandır. Yiyecek, içecek gibi maddî bir tüketimle istifade edilen mallarla para gibi ancak temlik yoluyla hukukî tarzda tüketilerek istifade edilebilen mallar bu gruptandır. Tüketime tâbi olmayan mallar ise sonuçta yıpranıp tükense de bir süre kullanılmak suretiyle kendisinden istifade edilen mobilyalar, makineler, giyim eşyası gibi mallardır. Malların bu ayırımı bazı akid türlerini birbirinden ayırma noktasında önem taşımaktadır. Buna göre kira ve âriyet akidleri gibi bir malı kullanma gayesi taşıyan akidler kural olarak tüketilen mallar üzerinde kurulamaz. Yine para, hububat vb. tüketilen mallar üzerinde âriyet akdi yapılamaz. Yapılması halinde bu akid âriyet değil karz akdi olur.

5. Bölünebilen-Bölünemeyen Mal. Ekonomik değerinde dikkate değer bir azalma meydana gelmeksizin aynı vasıfta birden çok parçaya ayrılabilen mallar bölünebilen, böyle olmayanlar ise bölünemeyen mallardır. Canlı bir at, bir halı bölünemeyen eşya iken gayri menkul kural olarak bölünebilen mallardandır. Bölünebilir olup olmama eşya hukukunda müşterek mülkiyetin sona erdirilmesinde önem taşır (Mecelle, md. 1130, 1131, 1139).

6. Asıl-Semere, Asıl-Fer‘. Bazı mallar tek bir bütünden oluşan müstakil ve basit yapıda iken diğer bir kısım başka bir mala bağlı olup onun bir parçası, tamamlayıcı bir unsuru, teferruatı veya ondan türeyen bir mal olabilir. Bu durumda asıl malla bu mala bağlı mallar arasında bir ayırıma gidilir. Özellikle akidlerde asıl eşyanın akde konu olması durumunda buna bağlı olan semere ve cüzlerin akde hangi şartlarda konu olacağı önemli bir problemdir. İslâm hukukunda bu noktada iki genel ilkeden bahsedilebilir. Bunların ilki, bir eşyanın diğer bir eşyaya sıkı sıkıya bağlı olması durumunda biri üzerinde gerçekleşen akidlerin ikincisini de içine alacağı,

ancak fer‘in kural olarak asıl eşyanın mütemmim bir cüzü olmayıp müstakil eşya olma özelliğini sürdüreceğidir. İkinci ilke ise bir maldan ortaya çıkan semerelerinin asıl malın tazmin sorumluluğunu elinde bulunduran kişinin mülkiyeti altında olacağıdır.

7. Malın sahibinin malla ilişkisi bakımından mallar sahipsiz mallar, özel mallar ve kamu malları şeklinde üç gruba ayrılabilir. a) Mubah mallar. Üzerinde mülkiyet hakkı olmayan sahipsiz mallardır. Ancak iki anlamda sahipsiz mal söz konusudur. Burada kastedilen, mülkiyet altına alınmaya elverişli olduğu halde bilfiil mülkiyet altında olmayan mallardır. İkinci anlamda kullanılan sahipsiz mallar ise menfaati kamuya ait olduğu için mülkiyet altına alınamayan kamu malları olup bu müstakil bir mal türüdür. b) Özel mallar. Özel mülkiyet altında olan ve diğer insanların hâkimiyet alanından çıkarılmış mallardır. c) Kamu malları. Özel mülkiyet altına alınmaya elverişli olmayan ve umumun ya da belirli bir bölge halkının yararlanmasına terkedilen mallardır. Kamu malları, temel olarak doğal yapıları veya hukuk düzeni gereği mülkiyete konu olmayan sahipsiz mallarla (denizler, büyük göller, büyük nehirler vb. genel sular, kıyılar, madenler ve ormanlar) menfaati umuma ait olan orta mallarından oluşur. Orta malları umumi yollar, meydanlar, pazar yerleri, konak yerleri, mâbedler gibi herkesin yararlandığı mallar ve mera, yaylak, kışlak, baltalıklar, harman yerleri gibi bir kısım halkın kullandığı mallar şeklinde ikiye ayrılabilir. Kamu malları devletin mülkiyetinde değil hüküm ve tasarrufu altındadır. Devletin bu yerler üzerindeki hakkı bir denetim yetkisidir.

Umumun bu mallardan yararlanma yetkisi ise ibâha karakterli bir yetki olup özel hukukla ilgili bir hak niteliğinde değildir. Bu sebeple kamu malları, eşya hukuku anlamındaki dar ve teknik anlamda mal kavramının dışında olup kamu hukukuyla ilgilidir. Özel mal ve kamu malı ayırımının yanında her iki tür mala da benzeyen iki ayrı grup daha vardır: Vakıf malları ve devletin özel malları. Vakıf malları geniş anlamda kamu malına benzemekle birlikte bazı açılardan özel mal statüsündedir (Mustafa Ahmed ez-Zerkā, III, 231). Yine devletin özel malları olan hazine emlâki kural olarak özel mülkiyet hükümlerine tâbi iken hizmet malları kamu malı kavramı kapsamında değerlendirilir (Günay, s. 115).

8. Hanbelî ve Şâfiî mezheplerinde ayrıca mütemevvel olan ve olmayan mallar ayırımı yapılır. Mütemevvel kelimesi burada mal olarak kullanılmaya ve faydalanmaya elverişli kıymetli şey demektir. Mal cinsinden olan bir şeyin kıymeti yok denecek kadar az olan küçük birimlerine, insanlar bunları normal mallar gibi hukukî işlemlerde kullanmadıkları için mütemevvel olmayan mal denilir (Süyûtî, s. 327). Meselâ 1 kilo buğday mal ve mütemevvel iken tek bir buğday tanesi yine mal olmakla beraber mütemevvel değildir (İbn Hacer el-Heytemî, VI, 304).

BİBLİYOGRAFYA

Şâfiî, el-Üm, IV, 25-26; Serahsî, el-Mebsûṭ, XII, 194, 195; XV, 79-80; XVIII, 74; XXI, 72; XXIII, 183; XXIV, 26; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 113, 142; VII, 101, 132, 147; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire, ts., IV, 172; Şehâbeddin ez-Zencânî, Taḫrîcü'l-fürûʿ ʿale'l-uṣûl (nşr. M. Edîb Sâlih), Beyrut 1402/1982, s. 226, 230; İzzeddin İbn Abdüsselâm, Ḳavâʿidü'l-aḥkâm, [baskı yeri yok] 1980 (Dârü'l-cîl), I, 79-85; Nevevî, Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn, Beyrut 1985, IV, 276; V, 173; VI, 118; Karâfî, el-Furûḳ (nşr. Halîl Mansûr), Beyrut 1998, III, 237; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, IV, 522; İbn Receb, Ḳavâʿid, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 192, 198; Zerkeşî, el-Menŝûr fi'l-ḳavâʿid (nşr. Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd), Küveyt 1402/1982, II, 402; III, 138, 222; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), V, 275; IX, 356; Süyûtî, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir, Beyrut 1983, s. 327; Hattâb, Mevâhibü'l-celîl, Beyrut 1398, IV, 258; İbn Hacer el-Heytemî, Tuḥfetü'l-muḥtâc, Kahire, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), VI, 27, 304; IX, 271; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye), II, 333, 341; III, 563, 594; IV, 125; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, I, 7; III, 154; IV, 77; a.mlf., Şerḥu Müntehe'l-irâdât, Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), III, 368, 640; Kalyûbî, Ḥâşiye ʿalâ şerḥi Minhâci'ṭ-ṭâlibîn, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), III, 69, 160; Hamevî, Ġamzü ʿuyûni'l-beṣâʾir, Beyrut 1405/1985, IV, 5; Ali b. Ahmed el-Adevî, Ḥâşiyetü'l-ʿAdevî ʿalâ şerḥi Muḫtaṣarı Ḫalîl, Bulak 1308, VII, 78; Büceyrimî, Ḥâşiyetü'l-Büceyrimî ʿalâ şerḥi Menheci'ṭ-ṭullâb, Kahire, ts. (Dârü'l-fikr), III, 272; IV, 203; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr

(Kahire), IV, 125, 501; V, 50, 51; VI, 445, 449; Mecelle, md.126, 127, 158, 159, 199, 211, 212, 371, 382, 1130, 1131, 1139, 1252; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, I, 228, 229, 332; Subhî Mahmesânî, en-Naẓariyyetü'l-ʿâmme li'l-mûcebât ve'l-ʿuḳūd, Beyrut 1948, I, 8-18; Bilmen, Kamus2, VI, 9-11; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî fî s̱evbihi'l-cedîd, Dımaşk 1968, III, 114, 125, 231; Abdüsselâm Dâvûd Abbâdî, el-Milkiyye fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Amman 1974, I, 172-179; M. Ebû Zehre, el-Milkiyye ve naẓariyyetü'l-ʿaḳd fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Kahire 1977, s. 51-86; Ali el-Hafîf, Aḥkâmü'l-muʿâmelâti'ş-şerʿiyye, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 25-35; Kemal Oğuzman, Eşya Hukuku, İstanbul 1982, s. 5-17; Fahri Demir, İslam Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı, Ankara 1988, s. 16, 18, 25-50; Selâhattin Sulhi Tekinay, Borçlar Hukuku: Genel Hükümler (haz. Sermet Akman v.dğr.), İstanbul 1993, s. 12; Bilal Aybakan, İslam Hukukunda Borçların İfası, İstanbul 1998, s. 21, 26, 50-51, 75; M. Âbid Câbirî, Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı (trc. Burhan Köroğlu v.dğr.), İstanbul 1999, s. 237-238, 244-245; Hasan Hacak, İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi (doktora tezi, 2000), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 165-187, 244 vd.; Mehmet Günay, Kamu Malları, İstanbul 2001; Seyyid Bey, "Mülk, Mal ve Bey'in Mahiyeti", Dârülfunun Hukuk Fakültesi Mecmuası, I/2, İstanbul 1332/1916, s. 131-141; Nihat Dalgın, "İslâm Hukukuna Göre Satım Sözleşmesi Açısından Mal Kavramı", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 11, Samsun 1999, s. 97-127; M. Plessner, "Māl", EI² (İng.), VI, 205; "Mâl", Mv.F, XXXVI, 31-42.

Hasan Hacak

MALABAR

Hindistan'ın güneybatısındaki kıyı şeridinin adı.

Kuzeyde D'eli dağından güneyde Komorin Burnu'na kadar uzanan ve doğuda Batı Gatlar'la sınırlanan yaklaşık 550 kilometrelik bir kıyı şeridi kaynaklarda Malabar adıyla anılmaktadır. İngilizler'in XVII. yüzyılın sonlarında bölgeye hâkim olmasından itibaren Malabar daha çok bugünkü Kerala eyaletinin kuzey kısımları için kullanılmaya başlanmıştır. Bölgeye Malabar adıyla ilk defa Arap ve Fars denizcilerinin atıfta bulunduğu, kelimenin Dravid dilinde "dağ" anlamına gelen malai ile Farsça "ülke" anlamındaki bar veya Arapça berr kelimesinin birleştirilmesiyle ortaya çıkmış olabileceği ileri sürülmektedir. Bölgenin yerli halkın dilindeki adı ise Malayalam ve Keralam'dır. İslâm kaynaklarında Malabar (Melîbâr) isminin ilk defa muhtemelen İdrîsî'nin Nüzhetü'l-Müştâḳ'ı ile Yâkūt'un Muʿcemü'l-büldân'ında kullanıldığı kaydedilmektedir. Coğrafî yakınlığı dolayısıyla Araplar'ın İslâm öncesinde yoğun ticarî ilişkilerinin bulunduğu bölgeye müslümanlar hicretin hemen ardından gelmeye başladılar. Hindistan'da kendilerine has bir kültürel kimlik taşıyan Mappilla (Mopla) müslüman topluluğunun nüvesini oluşturan bu ilk yerleşimden sonra İslâmiyet yerli halk arasında yayılmaya başladı. Kuzey Hindistan'ın aksine hiçbir siyasî ve askerî gücün desteği ve etkisi olmadan gerçekleşen bu yayılmada en büyük etkenin bölgeye gelen müslümanların hayat tarzları olduğu söylenebilir. XIV. yüzyılın ilk yarısında Malabar topraklarını dolaşan İbn Battûta bölgenin hemen her yerleşim biriminde yerli müslümanların bulunduğunu, bazı şehirlerde birkaç bin civarında Arap ve Fars asıllı kişinin yaşadığını söyler. Muhtemelen bu dönemlerde ihtidâ ederek Arakkal adıyla bilinen bir hânedanlığı başlatan Kannanur hâkimi Ali Raca, aynı zamanda Malabar sınırlarındaki ilk bağımsız müslüman sultanlığının kurucusudur. XX. yüzyıla kadar devam eden bu hânedanlığın bazı üyeleri XVIII. yüzyılda İngilizler'e karşı Osmanlılar'dan destek aramışlar, ancak Osmanlılar o sırada Rusya ile savaş halinde oldukları için onlara destek verememişlerdir.

XVI. yüzyıldan itibaren Portekizliler'in bölgeye gelmesiyle birlikte

Malabar bölgesinin refah ve istikrarı hızla bozuldu. Bu arada Portekiz hâkimiyetiyle yoğunlaşan misyoner faaliyetleri ve hıristiyanlaştırma gayretleri Malabar müslümanlarını zaman zaman güç durumda bıraktı. XVII. yüzyılın ikinci yarısında bölgenin hâkimiyeti Hollandalılar'a geçti. Ardından İngiliz ve Fransızlar da buraya yerleşmeye başladılar. Bu rekabetten galip çıkan İngilizler bölgeyi hâkimiyetleri altına aldılar. İngilizler'e karşı en güçlü direniş, XVIII. yüzyılın ikinci yarısında bir dönem Malabar'a da hâkim olan komşu Meysûr Sultanı Haydar Ali Han ve oğlu Tîpû Sultan tarafından gerçekleştirildi. İngilizler'e karşı direnişlerinde Osmanlılar'dan destek arayan Meysûr sultanının teşebbüsleri, Osmanlılar bu dönemde Rusya ve Fransa'ya karşı İngilizler'in desteğine ihtiyaç duyduğu için sonuçsuz kaldı. 1792'den itibaren Güney Hindistan'a da hâkim olan İngilizler'in uyguladığı politikalar Malabar müslümanlarının siyasî, ekonomik, sosyal ve

kültürel alanlarda diğer topluluklardan daha geri kalmasına yol açtı. Malabar müslümanları bunun da etkisiyle I. Dünya Savaşı sonrasında ortaya çıkan Hindistan Hilâfet Hareketi'ne büyük destek verdiler. Osmanlılar'a karşı ilgi ve sempatinin arttığı bu dönemde İngiliz hâkimiyetine karşı direniş eylemleri düzenlendi. İngilizler, 1921'de Mappilla müslümanlarının başlattığı silâhlı ayaklanmayı 5-10.000 arasında müslümanı öldürerek bastırabildiler. Direnişin ardından Malabar müslümanları uzun süre siyasî faaliyetlerde bulunamadılar. İngilizler 1947'de Hindistan'dan çekilirken bölge yeni kurulan Hindistan Devleti'nin sınırları içinde bırakıldı. Malabar müslümanlarının yaşadığı ümitsizlik binlerce kişinin Pakistan'a göç etmesine sebep oldu.

1956'da Kerala eyaleti oluşturulurken Malabar toprakları Calicut, Palghat ve Kannanur idarî bölgelerine ayrılarak bu eyaletin sınırları içine dahil edildi. 1969'da Mallappuram, 1980'de Wayanad ve 1990'larda Kasargode idarî bölgeleri oluşturuldu. Böylece eski Malabar toprakları altı idarî bölgeye ayrılmış oldu. Malabar'ın en önemli şehri olan Calicut'un adı yakın tarihlerde Kozhikode olarak değiştirildi. Eyaletin en önemli limanı ise Koçin'dir. 2001 rakamlarına göre 31.838.000 olarak tesbit edilen Kerala nüfusunun yüzde 24'ünü müslümanlar oluşturmaktadır. Bölgede Katolikler'den başka Aziz Thomas, Süryânî ve Keldânî hıristiyanları da

bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Nâme Defteri, nr. 9, s. 80-81, 99, 169; S. Muhammad Nainar, Arab Geographers' Knowledge of Southern India, Madras 1942, s. 19; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 156-157; Aziz Ahmad, Studies in Islamic Culture in the Indian Environment, Oxford 1964, s. 129; Ashin Das Gupta, Malabar in Asian Trade 1740-1800, Cambridge 1967; R. E. Miller, Mappila Muslims of Kerala, Madras 1976, s. 18-20, 39-147; F. S. Dale, Islamic Society on the South Asian Frontier: The Mappilas of Malabar 1498-1922, Oxford 1980; Azmi Özcan, Pan-İslamizm: Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924), Ankara 1997, s. 17-18; S. Sulaiman Nadvi, "The Muslim Colonies in India Before the Muslim Conquests", IC, VIII (1934), s. 478-487; Y. Friedmann, "Qiṣṣat Shakarwatī Farmāḍ, A Tradition Concerning the Introduction of Islām to Malabar", IOS, V (1975), s. 233-235; Abdülazîz el-Minkādî, "Târîḫu ẓuhûri'l- İslâm fî sâḥili Melîbâr min ḫilâli maḫṭûṭin: Tuḥfetü'l-mücâhidîn fî baʿżi aḫbâri'l-Burtüġāliyyîn", el-Ves̱îḳa, IX/17, Bahreyn 1990, s. 160-171; T. H., "Malabar", İA, VII, 218-219; A. D. W. Forbes, "Malabar", EI² (İng.), VI, 206-207.

Azmi Özcan

MALAGA

(bk. MÂLEKA).

MALAKA

Malezya'da eyalet merkezi şehir.

Malaka Malay yarımadasının güneybatı sahilinde, başşehir Kuala Lumpur'dan Singapur yönünde güneydoğuya giden anayolun orta kesimlerinde ve adını aldığı Malaka nehrinin ağzında bulunmaktadır. Batı dillerinde Malacca şeklinde yazılan ismin aslı Melaka'dır; Malayca'da "mahfuz sığınak" anlamına gelen bu ismin, fırtınalarda küçük gemi ve kayıkların nehrin içlerine kadar sokulup sığınabilmelerinden dolayı verilmiş olması muhtemeldir. Malay yarımadasını Sumatra adasından ayıran boğaz da üzerine kurulan Malaka'nın büyümesinden sonra aynı adla tanınmıştır.

Malaka 1390'lı yılların ortalarında, daha önce Sumatra'daki Palembang'dan kaçarak birkaç yıl Singapur'da hüküm süren ve ardından oradan da ayrılmak zorunda kalan Srivicaya kraliyet ailesine mensup Prens Parameóvara tarafından bir liman şehri olarak kurulmuştur. Prens Parameóvara, boğazın en dar kısmına rastlayan ve ağzında yer aldığı nehir vasıtasıyla yarımadanın iç kesimleriyle de bağlantısı bulunan bu liman sayesinde kısa zamanda güçlenmiş, burada sonraları Malaka Sultanlığı denilen küçük bir devlet kurmuştur (bk. MALEZYA). Bu devlet varlığını, Çin-Hindistan-Batı deniz ticaretinin bölgedeki en işlek limanı haline gelen Malaka'ya borçlu olduğu için yöneticileri şehrin imarına, özellikle liman tesislerinin mükemmelleştirilmesine büyük önem verdiler; geniş antrepolar, hırsızlık ve yangınlara karşı yer altı ambarları inşa ettirdiler. Ayrıca şehirdeki yabancı tüccarların ve mallarının korunmasına yönelik çeşitli güvenlik tedbirleri aldılar. Tüccarlar lehine yapılan hukukî düzenlemeler, rüşvet ve hilekârlığa karşı getirilen cezaî müeyyideler yabancı tüccarları limana çekmeye başladı. Öte yandan Malaka karşılıklı güney ve kuzey muson rüzgârlarının buluştuğu bir kavşak üzerinde kurulduğu için Hindistan ve Batı'dan gelen gemiler mart-ocak, Çin'den ve doğudaki adalardan gelenler kasım-mart ayları arasında buraya ulaşıyor ve rüzgârın durumuna göre mecburen belirli bir süre limanda kalıyordu. Böylece Malaka çok kısa bir sürede dünya ticaret merkezlerinden biri oldu ve buna paralel biçimde siyasî itibarı arttı. Kurulmasından birkaç yıl sonra henüz

1403 yılında bir Çin heyetinin ziyarete gelmesi ve 1407'de Çin donanmasının limana uğraması kazandığı itibarın bir göstergesidir.

Malaka kurulduğu ilk yıllarda, âniden artan zenginliğine ve siyasî itibarına rağmen 2000 nüfuslu küçük bir yerleşim merkeziydi. Fakat daha sonra yarımadanın diğer kesimlerinden ve Sumatra'dan gelen göçmenlerle, ayrıca Hint ve Çin asıllı yabancı tüccarlarla nüfusu hızlı bir şekilde artarak XV. yüzyılın ortalarında 40-50.000'i buldu; XVI. yüzyılın başlarında 100.000'e ulaştığı zannedilmektedir. Batı kaynakları bu sayıyı 100.000 civarında gösterirken Malay kaynakları 190.000'e kadar yükseltirler. 1510 yılında bölgeyi ziyaret eden Portekizli seyyah Tome Pires, Malaka'nın 10.000 hâneli büyük bir şehir olduğunu, caddelerinde seksen dört çeşit dil konuşulduğunu ve şehirde 4000 civarında yabancı tüccarın ikamet ettiğini, Malaka nehri boyunca geniş bir ticaret mahallinin, özellikle güney sahillerinde milliyetlerine göre ayrı ayrı oturan halkın evlerinin ve Bertam tepesinde -Prens Parameóvara'nın yaptırdığı saray dahil-büyüleyici binaların bulunduğunu belirtir. Ona göre Malaka, yaklaşık 2,4 milyon "cruzado" (haç biçiminde Portekiz altını) değerinde ticaret hacmine sahip, dünyada eşine rastlanmayan önemli bir ticaret merkeziydi. Avrupa'nın o dönemde en zengin ticaret merkezlerinden biri sayılan Sevilla'nın ise XVI. yüzyılın sonunda ancak 4 milyon cruzadoya ulaşan bir ticaret hacmine sahip olduğu bilinmektedir. Aynı döneme ait Portekiz kaynaklarına göre şehirdeki savaşçı sayısı da 4000 civarındaydı ve çevredeki güçlerle birlikte 100.000'e ulaşıyordu. En kuvvetli ihtimalle ikinci hükümdar Megat İskender Şah'tan (1414-1423) itibaren İslâmiyet'i benimseyen Malaka sarayı, özellikle XV. yüzyılın ikinci yarısında davet ettiği yabancı âlimler vasıtasıyla Malaka'yı İslâm din ve kültürünün bölgedeki merkezi haline getirdi. Böylece İslâmiyet'in çevre adalara, Filipinler'in güneyine, Borneo ve Cava'ya yayılması hızlandırıldı.

XVI. yüzyılın başlarından itibaren Portekizli sömürgecilerin dikkatini çeken Malaka 10 Ağustos 1511 tarihinde Alfonso de Albuquerque tarafından ele geçirildi ve yağmalanarak camileri, hânedan mezarları ve diğer kâgir binaları taşları kale yapımında kullanılmak üzere yıkıldı.

Portekiz denetimindeki Malaka hiçbir zaman eski ticarî üstünlüğünü devam ettiremedi. Yabancı tüccarlar yüksek gümrük vergilerinden ve resmî

yolsuzluklardan kurtulmaya çalışırken müslüman tüccarlar daha çok Portekizliler'in rakibi olan Sumatra'daki Açe Sultanlığı'nın Açe Limanı'nı tercih ettiler. Şehir 130 yıl Portekiz işgali altında kaldıktan sonra Ocak 1641'de Hollandalılar'ın eline geçti ve Hollanda Doğu Hindistan Şirketi'nin ticaret ağında sıradan bir liman haline gelerek eski konumunu iyice kaybetti. Malaka'yı önemli bir ticaret merkezi saymayan Hollandalılar, burayı esas itibariyle Amsterdam-Batavya deniz yolunun Malaka Boğazı üzerindeki başlıca stratejik savunma merkezi olarak kullandılar. İslâmiyet, Katolik Portekiz yönetimine nazaran Protestan Hollanda yönetimi altında daha hoşgörülü bir muamele görmesine rağmen Malaka, sarayından yoksun kalması ve İslâm dünyası ile ticarî bağlantısının kesilmesi sebebiyle artık Malay toplumunun ve İslâm kültürünün gelişmesine bir katkı sağlayamadı.

Malaka, Napolyon savaşları sırasında Fransızlar'ın eline geçebileceği endişesiyle İngilizler tarafından işgal edildi (1795) ve Portekizliler'in müslüman binalarının taşlarıyla yaptıkları ünlü kalesi gelecekte düşman kuvvetlerinin muhtemel kullanımına karşı bir önlem olarak yıkıldı. Şehir 1818'de tekrar Hollandalılar'a verildiyse de 1824 tarihli İngiliz-Hollanda Antlaşması gereğince İngilizler'in denetimindeki Batı Sumatra'nın Bengkulen bölgesi karşılığında yine onlara geçti. 1826'da Hindistan'da oturan genel valiye bağlı Boğazlar İdaresi (Straits Settlements) adlı İngiliz sömürge idaresine dahil edilen Malaka ticarî önemini temelli kaybettiyse de buna karşılık tekrar bir İslâm ilimkültür merkezi halini aldı. 1874'ten 1957'ye kadar Singapur'daki Malezya genel valisine bağlı bir İngiliz hükümet temsilcisi tarafından yönetilen Malaka'ya bu dönemde çok sayıda Çin ve Hint asıllı yeni göçmen yerleşti. Bu dönemde şehir bir süre Japon işgali altında kaldı (1942-1945).

Malaka, halen Malezya Federasyonu'nun on üç eyaletinden biri olan Melaka'nın merkezidir. 1650 km² yüzölçümlü eyaletin nüfusu 652.000 (2003 tah.), şehrinki ise 161.000'dir. Günümüzde eskisi kadar değilse de yine büyük bir ticarî öneme kavuşan Malaka Limanı'ndan kauçuk, baharat, kalay ve tropik ağaç kerestesi gibi Malay yarımadasının başlıca ürünleri ihraç edilmektedir. Şehirde kabuklu deniz hayvanları konserveciliği başta olmak üzere çeşitli gıda sanayii kuruluşları bulunmaktadır. Malaka özellikle eski Portekiz ve Hollanda yapıları, XIX. yüzyıldan beri işlerliğini koruyan

Çin çarşısı ve İngilizler'in yıktığı Portekiz kalesinin kalıntıları ile turist çekmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

The Suma Oriental of Tome Pires (ed. A. Cortesao), London 1944, II, 241-246; W. Gungwu, "The Opening of Relations between China and Malacca, 1403-5", Malayan and Indonesian Studies (ed. J. Bastin - R. Roolvink), London 1964, s. 34-62; R. R. di Meglio, "Arab Trade with Indonesia and the Malay Peninsula from the 8th to 16th Century", Islam and the Trade of Asia (ed. D. S. Richards), Oxford 1970, s. 105-135; M. A. P. Meilink-Roelofsz, "Trade and Islam in the Malay-Indonesian Anchipelago Prior to the Arrival of Europeans", a.e., s. 137-157; K. S. Sandhu - P. Wheatley, Melaka: The Transformation of a Malay Capital, c. 1400-1980, Kuala Lumpur 1983; D. G. E. Hall, A History of South East Asia, London 1987, s. 212-213; C. O. Blagden, "Malaka", İA, VII, 220-221; B. W. Andaya, "Malacca", EI² (İng.), VI, 207-214.

İsmail Hakkı Göksoy

MALAKA SULTANLIĞI

Malay yarımadasının güneybatısında XV. yüzyılın başlarında kurulan sultanlık

(bk. MALEZYA).

MALAKÂRÎ

Duvar ve kubbenin bezenmesinde kullanılan kabartmalı, renkli bir nakış tekniği

(bk. TEZYİNAT).

MALATÎ, Cemâleddin

(bk. CEMÂL el-MALATÎ).

MALATÎ, Ebü'l-Hüseyin

(أبو الحسين الملطي)

Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahmân el-Malatî et-Tarâifî el-Askalânî (ö. 377/987)

Fıkıh, kıraat ve mezhepler tarihi âlimi.

Malatya'da doğdu. Daha sonra Askalân'a yerleştiği için Askalânî, ahşap hediyelik eşya sattığı için de Tarâifî nisbeleriyle anıldı. İlk tahsil yıllarını IV. (X.) yüzyılın ilk çeyreğinde Bizanslılar, Araplar ve diğer müslüman hânedanlar arasında birkaç defa el değiştirdiği bilinen Malatya'da geçirdi. Halkın büyük kısmı buradaki kargaşadan tedirgin olup daha emin yerlere göç ederken Malatî de ailesiyle birlikte Suriye'ye gitti. Bu arada Halep, Tarablus, Harran ve Antakya gibi şehirlerde çeşitli âlimlerden kıraat okudu. Malatî'nin faydalandığı hocalar arasında Adî b. Abdülbâkī, Hayseme b. Süleyman, Ahmed b. Mes'ûd el-Vezzân yer alır. Kendisinden Ebû Muhammed İsmâil b. Recâ, Ömer b. Ahmed el-Vâsıtî ve Ebû Muhammed Abdullah b. Ömer b. Abbas el-Adevî rivayette bulundular. Malatî, Ebû Bekir b. Mücâhid ve Ebû Bekir b. el-Enbârî'den arz yoluyla kıraat öğrendi. Kıraat konusunda bir kasidesi bulunan Malatî'nin geniş bilgi sahibi olduğu, Şâfiî fıkhı alanında birçok eser telif ettiği nakledilmektedir. Daha sonra Mısır'a geçen ve Askalân'a yerleşen Malatî ilmî faaliyetlerini bu şehirde sürdürdü ve burada vefat etti.

Malatî'nin görüşleri hakkında et-Tenbîh ve'r-red adlı eserinden bilgi edinmek mümkündür. Özellikle yed, vech gibi

haberî sıfatları ihtiva eden müteşâbih âyetleri teşbih ve tecsîm anlayışına yaklaştıracak tarzdaki yorumları benimseyerek nakletmesi, Haşvîlik'le tanınmış râvilerden Muhammed b. Ukkâşe ve Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin hadis hocalarından Ebû Âsım Huşayş b. Asram en-Nesâî'ye dayanması, ayrıca müteşâbih âyetlerin tefsirinde Mukātil b. Süleyman'ın yolundan yürümesi kendisinin Haşvîlik'le itham edilmesine yol açmıştır. Abbâsî

halifelerinden Me’mûn devrinde başlayıp Mu‘tasım-Billâh ile Vâsik-Billâh dönemlerinde devam eden halku’l-Kur’ân meselesi etrafındaki Mu‘tezile baskısı Mütevekkil-Alellah zamanında kaldırılınca aynı görüşlerin aşırı bir şekilde kötülenmesi devrinde yetişmiş olan Malatî’nin bu düşüncelerini tabii karşılamak gerekir. Aslında Malatî Haşviyye telakkisini kabul eden, tecsîm ve teşbih anlayışını benimseyen bir âlim değildir. Nitekim et-Tenbîh adlı eserinde Râfıza grubundan saydığı fırkaların on ikincisini anlatırken onların Hişâm b. Hakem’in mensuplarından sayıldığını, Hişâm’ın da teşbih ve rafz görüşünü benimseyenlerden olduğunu belirttikten sonra kitabın devamında Müşebbihe’yi reddedeceğini söylemektedir. et-Tenbîh’i neşreden Zâhid Kevserî’nin ifade ettiği gibi onun bilhassa teşbihe delâlet eden hususlarda ileri sürdüğü delillerden hareketle gerek sahih haberleri gerekse düşünce yöntemlerini kavrama hususunda kısmî bir ufuk darlığı içinde olduğu görülmektedir (s. 118). Bu hüküm onun önceki kaynaklardan rastgele alıntı yaptığı izlenimini de güçlendirmektedir. Meselâ et-Tenbîh’in baş tarafında zikredilen fırkalar sonlara doğru yeniden ele alınmaktadır. Bu arada Râfizîler’i sınıflandırırken daha önce bahsettiği Sebeiyye’den söz etmektedir (s. 158). Bununla birlikte Ali Sâmî en-Neşşâr’ın da belirttiği gibi Malatî, İslâm kültür ve düşünce tarihinde yerini alan Haşvîlik’le ilgili belgelerin günümüze ulaşmasında önemli hizmetler ifa etmiştir (Neşʾetü’l-fikri’l-felsefî, I, 292).

Malatî’nin zamanımıza kadar sadece yukarıda sözü edilen kasidenin birkaç beytiyle et-Tenbîh ve’r-red adlı eseri gelmiştir. Müellif mukaddimede eseri için “Kitâbü’t-Tenbîh diye adlandırılan” ifadesini kullanmışsa da literatürde kitabın adı et-Tenbîh ve’r-red ʿalâ ehli’l-ehvâʾ ve’l-bidaʿ şeklinde geçmektedir. Yine mukaddimeden anlaşıldığı üzere eldeki metin asıl kitabın üçüncü cüzüdür. Malatî buna, bazı aşırı grupların inkâr ettiği hilâfet konusunun tartışıldığı, muhkem nasların ve haberlerin açıklandığı dördüncü cüzü eklediğini söylemekteyse de eldeki metnin sonunda böyle bir kısım bulunmamakta, eserin ilk iki cüzünün muhtevası hakkında da bilgi verilmemektedir. Müellif daha sonra, Hz. Peygamber’in İslâmiyet’i yayma uğruna çektiği zahmetlere örnek olarak Hudeybiye’deki Bey‘atürrıdvân’ın bazı safhalarını anlatmış, ardından akaid alanında sünnetten ayrılmamanın önemini vurgulayarak sünnetin bazı niteliklerini şöyle sıralamıştır: Allah’ın kazâ ve kaderine rıza göstermek, O’nun hükmüne teslim olmak, dinî tartışmalara girişmemek, mest üzerine mesh yapmak, sultana karşı isyan

etmemek. Malatî eserinde, diğer mezhepler tarihi müelliflerinde olduğu gibi sıhhati sabit olmayan yetmiş iki fırka hadisindeki sayıya sadık kalmak için mezhepleri çeşitli şekillerde tasnif etmiş, bu arada farklı tasnif ve tekrarlardan da kurtulamamıştır.

Müellif Râfıza başlığı altında ele aldığı Şiî grupları on sekiz kola ayırmış, sonuncu olarak zikrettiği Zeydiyye'yi de kendi içinde dörde ayırırken dördüncü grubun Bağdat Mu'tezilesi'ni oluşturduğunu söylemiş, ardından Basra Mu'tezilesi'ne temas etmiştir. Mürcie'nin fikirlerine dört sayfalık bir yer ayırdıktan sonra Hâricîler'in on tâli fırkasını görüşleriyle birlikte kısaca sıralamıştır. Kitabın bu kısmında Kur'an'daki müteşâbih âyetlere bir bölüm ayrılmıştır. Önce, hemen hepsi kıyametle ilgili olan ve ilk bakışta çelişkili gibi görünen muhtelif âyetler arasında gerçekte bulunan uyum Mukātil b. Süleyman'dan naklen anlatılmış, ardından bazı âyetlerin, bağlantıları ve ifadede yer alışları açısından farklılık arzeden içeriklerinde bir çelişkinin bulunmadığı yolunda çeşitli yorumlar zikredilmiştir. Müellif bu yorumların sonunda, bazı kimselerin nastan uzaklaşarak art niyetlerinin yönlendirdiği fâsid istidlâllerle ileri sürdükleri eleştirilerin ilmî bir değerinin bulunmadığını belirtmiştir. Onun söz konusu ettiği ve "müteşâbih âyetlerin tefsirinden seçilip özetlenen bir tomar" dediği 150 civarındaki âyet, IV. (X.) yüzyılda Kur'an konusundaki tartışmalar hakkında önemli ipuçları vermektedir. Eserde daha sonra sünnete uyma ve Kaderiyye başta olmak üzere bid'at ehline temayül göstermeme hususunda öğütler verilir.

Eserin ikinci yarısında fırkaların anlatılmasına devam edilmiş ve kollarıyla birlikte yetmiş ikiye ulaşan mezheplerin esasını Zenâdıka (beş), Cehmiyye (sekiz), Kaderiyye (yedi), Mürcie (on iki), Râfıza (on beş) ve Harûriyye'nin (yirmi beş) oluşturduğu belirtilmiştir. Ardından Zenâdıka'nın bazı gruplarına temas edilmiş ve Cehmiyye'ye ait görüşlerin tenkidine geniş bir yer ayrılmıştır. Daha sonra Mürcie ve Râfıza hakkında yeniden bilgi verilmiş, görüşleri açısından Mu'tezile'ye benzeyen Kaderiyye ve Harûriyye adı altında tekrar Hâricîler anlatılmıştır.

et-Tenbîh, mezhepler tarihi literatürünün henüz gelişmediği bir dönemde yazıldığı için sonraki eserlerle birçok konuda farklılık arzetmektedir. Fırka isimlerinin tesbiti, Zeydiyye'nin İmâmiyye fırkaları içinde gösterilmesi, Bağdat Mu'tezilesi'nin Zeydiyye fırkası olarak değerlendirilmesi,

Sufriyye’nin Ziyâd b. Asfar yerine Mühelleb b. Ebû Sufre’ye nisbet edilmesi, Mu‘tezile’nin ismini Hasan b. Ali’den ayrılanlardan almış olduğu gibi bilgi yanlışları içermesi veya tartışmalı konularda kesin hüküm verilmesi, önemli meselelerin tesbitinde zayıf rivayetlere dayanılması gibi hususlar dikkat çekmektedir. Bununla birlikte eser, IV. (X.) yüzyılda rivayetlere dayanan bir âlimin fırkalarla ilgili düşüncelerini ortaya koyması bakımından önem taşımaktadır. et-Tenbîh’in ilk neşri S. Dedering (İstanbul 1936), ikincisi Zâhid Kevserî (Kahire 1368, 1388/1968) tarafından gerçekleştirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Malatî, et-Tenbîh ve’r-red (nşr. S. Dedering), İstanbul 1936, neşredenin girişi, s. v-y; a.e. (nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Kahire 1368/1948, tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. c-k; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), LI, 71 vd.; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, Tahran 1965, IV, 633-635; Zehebî, Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ, II, 657-658; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), III, 77-78; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, II, 67; Brockelmann, GAL Suppl., I, 348; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm, Kahire 1977, I, 292; II, 389-390; R. Sthrotmann, “On the History of Islamic Heresiography”, IC, XII (1938), s. 10-16; Mevlüt Özler, “Malatî, Hayatı, Eserleri ve İtikadî İslâm Fırkalarına Bakışı”, Ekev Akademi Dergisi, I/2, Erzurum 1998, s. 127-145.

Mustafa Öz - Avni İlhan

MALATYA

Doğu Anadolu bölgesinde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Şehirle aynı adı taşıyan ovanın güney kısmında deniz seviyesinden 910-950 m. yükseklikte yer alır. Malatya aynı zamanda önemli yolların kesiştiği bir noktada bulunduğundan tarih boyunca geçiş güzergâhı olarak ilgi çekmiştir.

Tarih. Eski Malatya şimdikinden farklı bir yerde kurulmuştur. İlk olarak Arslantepe'de şehir özelliği gösteren bir yerleşim yeri ortaya çıkmıştır. Milâttan önce 3500'lerden itibaren Malatya bölgesi Arslantepe'nin kontrolünde idi. Arslantepe'deki yerleşim yerini niteleyen Malatya adı en eski şekli çivi yazılı metinlerde Melita, Malazia, Malita, Maldia, Maldiya, Maldija şeklinde geçer ve bu kelimenin Hititçe "bal" anlamına geldiği belirtilir. Asur belgelerinde Milidia, Melidia, Melitea, Milid, Meliddu, Melide ve Urartu belgelerinde Melita adıyla anılır. Şimdiki eski Malatya'nın bulunduğu yerde kurulan Roma'ya bağlı şehre de Melita, Melitene ismi verilmiştir. İslâmî dönemde bu ad eski imlâsına yakın bir şekilde Malatiyye ve Malatya şekline dönüşmüştür.

Malatya'nın tarihî geçmişi oldukça eski dönemlere kadar iner. Aslantepe höyüğünde milâttan önce 3300-3000 yıllarına ait kerpiç saray, 3600-3500'lere ait bir tapınak, binlerce mühür baskı, metal eserler bulunmuştur. Burası milâttan önce 2300 yıllarında Anadolu ile Mezopotamya arasında Akadlı Sargon zamanından beri işleyen, Hititler devrinde de kullanılacak olan Hattuşaş-Kültepe-Tegarama (Gürün)-Taranta (Darende)-Melit (Malatya)-Samusat (Samsat)-Urşu (Urfa) güzergâhında yer alan önemli bir şehir durumundaydı. Proto Hitit olarak kabul edilen Kuşarra Krallığı'nın bölgedeki hâkimiyetinden sonra Malatya ve çevresi uzun süre Hititler'in yönetimi (m.ö. 1650-1300) altında kaldı. Geç Hitit döneminde Meliddu Devleti'nin merkezi oldu. Milâttan önce 1090'dan sonra Kargamış Krallığı'nın hâkimiyeti altına girdi. Milâttan önce 876'dan itibaren yörede hissedilmeye başlanan Asur baskısı, III. Salmanasar'ın yaptığı üç seferin ardından kesin hâkimiyete dönüştü. Urartu hâkimiyeti dönemi Asurlar karşısında yenilgiye uğramalarıyla sona ermiş (m.ö. 707) ve Malatya,

Kommanu Krallığı'nın başşehri haline gelmişti. Pers idaresinde Malatya şehri Kapadokya satraplığının on valiliğinden biri oldu ve ardından sırasıyla Selevkoslar, Pontus ve Kommanege krallıklarına (m.ö. 69-m.s. 72) bağlandı. Kapadokya'nın Roma hâkimiyetine geçmesiyle İmparator Titus devrinde XII. Fulminata lejyonunun daimi karargâhının Arslantepe'nin dört km. kuzeyine taşınmasıyla şehir burada gelişmeye başladı ve Roma'nın doğu sınırlarını koruyan askerî bir üs niteliği kazandı. Surları 532'de tamamlatan İmparator Iustinianus aynı zamanda burayı III. Armenia eyaletine de merkez olarak seçti. Ardından Bizans-Sâsânî savaşlarına ve Bizans İmparatorluğu ile müslüman Araplar arasında mücadeleye sahne oldu. Yermük Savaşı'ndan sonra Bizans ordusundan kaçanları takip eden İyâz b. Ganm, Malatya'ya kadar ilerleyerek şehir halkıyla cizye ödemeleri şartıyla bir anlaşma yaptı; fakat Herakleios şehri yaktırdı. Malatya bir süre sonra Habîb b. Mesleme tarafından alındıysa da (17/638) Muâviye Suriye valiliğine tayin edilince Habîb'i tekrar Malatya üzerine sevketti ve şehir yeniden ele geçirildi (35/655-56). Ancak bu durum süreklilik kazanmadı, iki taraf arasında sık sık el değiştirdi. Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik döneminde 123 (741) yılında bir defa daha müslümanlar tarafından fethedilen şehir yeniden imar edildi. Bizans kuvvetleri 133 (750-51) ve 138 (755-56) yıllarında şehri tekrar işgal ettiler. Bunun üzerine Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr, el-Cezîre Valisi Abdülvehhâb b. İbrâhim b. Muhammed ile Hasan b. Kahtabe'yi 70.000 savaşçıyla Malatya'ya gönderdi ve şehir altı ay içerisinde yeniden inşa edildi. Bizans kuvvetleri bu sırada Malatya'ya yürüdülerse de müslüman savaşçıların sayıca çok üstün olduğunu haber alıp geri döndüler (140/757). Malatya, Bizans-Arap mücadelesinde müstahkem surları ve askerî gücüyle dikkati çeken bir sınır şehri özelliği taşıdı. Daha sonra yazılan bazı tarihî ve edebî eserlerde bu dönem Battal Gazi'nin adı ve kahramanlık menkıbeleriyle özdeşleştirildi. Malatya, Emevîler devrinde, Sugūrülcezeriyye'nin Abbâsîler döneminde ve özellikle Hârûnürreşîd zamanında Avâsım adıyla oluşturulan bölgenin önemli merkezlerinden biriydi; ayrıca Abbâsîler tarafından Horasan'dan nakledilen Türkler'in yerleştirildiği şehirler arasında yer aldı. 449-450 (1057-1058) yıllarında Kars-Erzurum üzerinden Kemah'a ulaşan Türk kuvvetlerinden Emîr Dînar kumandasındaki bir grup Malatya'yı ele geçirdi. Şehre yönelik Türk akınları bundan sonra da sürdü. Bizans İmparatoru X. Konstantinos Dukas, Türk akınlarına mâruz kalan Malatya'yı tekrar imar ettirdi. 459'da (1067) Afşin Malatya yakınlarında bir Bizans ordusunu

mağlûp etti. Malazgirt Muharebesi'nin ardından yöredeki istikrarsızlıktan faydalanılarak Malatya'dan Maraş'a kadar uzanan sahaya Ermeniler yerleştirildi. Malazgirt zaferinden sonra Alpaslan tarafından Anadolu fetihlerine devam etmekle görevlendirilen Türk beyleri Malatya'yı fethettilerse de şehir daha sonra tekrar Bizanslılar'ın eline geçti. Kilikya'da bir Ermeni prensliği kurmuş olan Philaretos kendisine Bizans'ın temsilcisi süsü vererek 1074'te Malatya'yı zaptetti ve burayı Thoros, Hareb ve Gabriel adlı valiler aracılığıyla yönetti. Anadolu Selçuklu Sultanı I. Kılıcarslan, 490 (1097) yılı kış aylarında o sırada Dânişmendliler'in de ele geçirmek istediği Malatya üzerine yürüdü ve şehri bir süre kuşattı. Ancak I. Haçlı Seferi ordularının başşehri İznik'i ele geçirmek istediklerini haber alınca kuşatmaya son verip İznik'e hareket etti. Daha sonra Dânişmendli Gümüştegin Gazi, Malatya'yı fethetmek amacıyla harekete geçince Gabriel Antakya Prinkepsi Bohemund'u yardıma çağırdı. Malatya'ya gelen Bohemund Gümüştegin Gazi tarafından esir alınıp Niksar'da hapsedildi (Şevval 493 / Ağustos 1100). Gümüştegin Gazi şehri kuşatarak 3 Zilhicce 495 (18 Eylül 1102) tarihinde ele geçirdi. Onun ölümünden (1104) sonra I. Kılıcarslan Malatya'yı zaptetmek üzere tekrar harekete geçti ve iki ayı aşkın bir süre şehri kuşatıp teslim almaya muvaffak oldu (1 Muharrem 500 / 2 Eylül 1106). Malatya'nın zaptedilmesi I. Kılıcarslan'a Güneydoğu Anadolu'ya doğru genişleme imkânı verdi.

I. Kılıcarslan'ın 500 (1107) yılında ölümü üzerine oğlu Tuğrul Arslan Malatya'da

sultan ilân edildi. Tuğrul Arslan'ın annesi Ayşe Hatun, Artuklu Beyi Belek b. Behrâm ile evlenerek onu oğluna atabeg tayin etti. İdareye hâkim olan Belek, bir süre sonra Malatya ve Elbistan'ı da beyliğine ilhak ederek hâkimiyet alanını genişletti. Belek'in 518'de (1124) öldürülmesinin ardından Dânişmendli Hükümdarı Emîr Gazi, Malatya Meliki Tuğrul Arslan ile Harput Artuklu Emîri Süleyman arasındaki ihtilâflardan faydalanarak şehre hücum etti ve uzun süren bir kuşatmadan sonra Malatya'yı teslim aldı (518/1124). Dânişmendliler'in Malatya'daki hâkimiyetleri uzun süre devam etti. Anadolu Selçuklu Sultanı I. Mesud Malatya'yı 1143 ve 1144'te iki defa kuşattıysa da alamadı. Sultan Mesud 547 (1152) yılında üçüncü defa Malatya üzerine yürüdü ve şehrin surlarını tahrip etti. Bunun üzerine Dânişmendli Emîri Zülkarneyn annesiyle birlikte

sultanın huzuruna çıkıp af diledi. Sultan da kendisine tâbi olması şartıyla Zülkarneyn'in Malatya'daki hâkimiyetini devam ettirmesine izin verdi. Ardından Miryakefalon'da Bizans'a ağır bir darbe indiren ve Bizans tehlikesini böylece bertaraf eden Sultan II. Kılıcarslan Malatya üzerine yürüdü; dört aylık bir kuşatmadan sonra şehri ele geçirdi (11 Cemâziyelevvel 574 / 25 Ekim 1178) ve Dânişmendliler'in bu koluna son verdi. Malatya, Anadolu Selçukluları döneminde "Dârürrif'a" (üstünlük ve asalet şehri) unvanıyla anılırdı.

Anadolu Selçuklu şehzadelerinden Muizzüddin Kayser Şah ile I. İzzeddin Keykâvus Malatya meliki olarak görev yaptılar. I. Alâeddin Keykubad da ağabeyi I. İzzeddin Keykâvus tarafından Malatya yakınlarındaki Minşâr Kalesi'nde hapsedildi (1212-1220). Sultan Alâeddin 624'te (1227) Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Eşref'in kız kardeşiyle Malatya'da evlendi. I. Alâeddin Keykubad, Moğol tehlikesinin gelişmesi üzerine tahkim ettirdiği Malatya'da halifenin elçilerini de ağırladı. Dânişmendli ve Selçuklu devrinde Malatya önemli kültür ve ilim şehri özelliği kazandı, çok sayıda İran ve Arap asıllı âlim buraya yerleşti. Selçuklular devrinde pek çok yapıyla bezendi.

Moğollar'dan kaçarak batıya doğru ilerleyen Türkmen kitleleri Malatya'nın da içinde bulunduğu bölgeye yerleştirildi. Moğollar, Kösedağ galibiyetinin ardından (1243) Malatya'ya yönelik ilk girişimlerinden bir sonuç alamadılarsa da 1244'te Yasavur Noyan şehri kısa süre için ele geçirdi. 1258'de Baycu Noyan tarafından tahribata uğratıldı. Elli yıl kadar İlhanlı valilerince yönetilen Malatya'da İlhanlı Veziri Reşîdüddin tarafından bazı hayrat yaptırıldı, Fırat'tan ayrılacak kanallarla sulanan yerlere yeni köyler kurulması düşünüldü (Mükâtebât-ı Reşîdî, s. 27, 277). Hülâgû, Fırat şehri üzerinden ordusunu geçirmek için 1282'de Malatya civarında köprüler yaptırdı. Abaka Han, Anadolu'yu III. Gıyâseddin Keyhüsrev ile II. Mesud arasında taksim edince Malatya'yı Mesud'a vermişti. Şehirdeki hıristiyan halkın saldırı ve yağmalarından ve Moğollar'la iş birliği yapmalarından rahatsız olan Malatya ahalisi Moğol baskısından kurtulmak için Memlükler'i şehirlerine davet etti. Bunun üzerine Memlük Sultanı el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun, 715'te (1315) Dımaşk nâibi Seyfeddin Tengiz kumandasındaki bir orduyu Malatya'ya sevketti. Memlük ordusu 22 Muharrem 715'te (28 Nisan 1315) şehre girdi. Malatya hâkimi

Cemâleddin Hızır bazı şartlarla şehri teslim etmek istemesine rağmen askerler tarafından yağma ve tahrip edilmesine engel olamadı (Ebü'l-Fidâ, VII, 88-89). Memlük Sultanı el-Melikü'n-Nâsır şehri yedi bölgeden oluşan bir sınır eyaleti haline getirdi. Bu sırada şehrin etrafında yedi kale vardı (İA, VII, 229). Emîr Çoban şehirde tekrar hâkimiyet kurdu. Ardından bir ara Eretnalılar'ın idaresine giren Malatya'ya 1338'den itibaren Memlükler hâkim oldu. XIV. yüzyılın ilk yarısından itibaren Malatya ve civarı Dulkadıroğulları ile Memlükler arasında mücadele alanı haline geldi; bazan Memlük valileri, bazan da Dulkadır beyleri tarafından yönetildi.

Malatya ilk olarak 1399'da Yıldırım Bayezid tarafından Osmanlı hâkimiyeti altına alındıysa da bu uzun süreli olmadı. Yıldırım Bayezid, Mısır Sultanı Berkuk'un ölümü üzerine Memlük nüfuz sahasına inerek Fırat havzası boyunca Malatya, Elbistan, Behisni, Darende ve Divriği'yi ele geçirip Osmanlı sınırını doğuda genişletmişti. Malatya'nın Osmanlı hâkimiyetine geçmesi vesilesiyle kaynakların hemen hepsinin ortak olarak kaydettiği husus şehrin Türkmenler'den alındığıdır. Yıldırım Bayezid, Malatya'yı Dulkadıroğlu Nasreddin Mehmed'e bırakarak Bursa'ya dönmüştü. 1400'de Anadolu'ya giren Timur, önce Sivas ve Elbistan'ı işgal etti, daha sonra Malatya'ya yöneldi. Malatya ve çevresi yağmalandı, şehrin idaresi Timur'un yanında bulunan Kara Yülük Osman'a bırakıldı (İbn Tağriberdî, XII, 218, 265). Timur'un Malatya'dan ayrılmasının ardından Dulkadıroğulları buraya tekrar hâkim oldu. Bu dönemden itibaren Malatya, Dulkadır topraklarının bir kısmını teşkil etmesi sebebiyle Osmanlı-Memlük çıkar çatışmalarının odak noktası haline geldi. 1484'te Yâkub Paşa kumandasındaki Osmanlı kuvvetleri Malatya derbendinde Memlük kuvvetleri tarafından pusuya düşürüldü. XVI. yüzyılın başlarında Malatya

yöresi Safevî tehdidiyle karşı karşıya kaldı. 1507'de Şah İsmâil kuvvetlerinin Memlük topraklarına saldırdığı, bu arada Malatya'ya da gelerek zarar verdiği, fakat saldırının Dulkadırlı Beyi Alâüddevle tarafından durdurulduğu belirtilir. Yine Şah İsmâil'in Diyarbekir Valisi Ustaclu Mehmed 1510'da Memlük sınırını ihlâl ederek Malatya'ya kadar ilerlemişse de geri püskürtülmüştü.

Malatya, Yavuz Sultan Selim döneminde Osmanlı idaresi altına girdi. Mısır seferi sırasında Hadım Sinan Paşa kumandasındaki ordu 28 Temmuz

1516’da Memlük sınırında olan Malatya’ya ulaştı. Ordu Sultansuyu civarında konakladığında Sinan Paşa şehrin Memlük valisine haber gönderip askerlerin Fırat üzerinden köprü kurarak geçmelerine izin verilmesini istedi. Bu istek kabul edilmeyince de Malatya’yı ele geçirdi.

Osmanlı idaresine girdikten sonra Malatya sınır şehri olma özelliğini tamamen yitirdi ve sınırdan içeride bulunan bir şehir haline geldi. Ticarî ve ziraî imkânlarına rağmen Ortaçağ’daki parlak günlerine kavuşamadı. Bununla birlikte zaman zaman bazı siyasî ve içtimaî hadiselere sahne oldu. XVI-XVIII. yüzyıllar arasında Malatya ve civarında da eşkıyalık olayları vuku buldu. Bilhassa Safevîler’in propagandalarından etkilendi. Yıkıcı tesirleri görülen hareketler, 1577’de Şam Diyâde adlı eşkıyanın düzmece Şah İsmâil sıfatıyla yöredeki aşiretleri ayaklandırması ve 1584-1591’de Malatya ile çevresinde bin kadar bölükbaşı ile uzun süre eşkıyalık yapan Kiziroğlu Mustafa’nın faaliyetleridir. 1592-1595 yıllarında Halep Türkmen beylerinden olup vergi toplamakla görevli Ferruh Bey ve adamlarının halka yaptığı zulümler, 1592 sonrasında Rişvan, Bal Hasanlu, Selmanlu vb. aşiretlerin eşkıyalıkları, 1595-1600 arasında Malatya’da il erleri teşkilâtı başına yiğitbaşı tayin edilen Karayazıcı Abdülhalim’in faaliyetleri, 1608’de isyan etmiş olan Karakaş Ahmed Paşa’ya Celâlîliği bırakması karşılığında Malatya mutasarrıflığının verilmesi, XVIII. yüzyıl başlarında Malatya’da yeniçeri serdarı olan Mehmed’in halka yönelik baskıları da şehri olumsuz etkileyen olaylar içinde yer alır.

Malatya, genellikle XVII. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı Devleti’nin doğudaki bazı siyasî-askerî teşebbüslerinde konak yeri olmuştur. 1635 Kasımında Revan seferi dönüşünde IV. Murad Diyarbekir’den Malatya’ya gelmiş ve Malatya’da iken meşhur zorbalardan Nûh Halîfe yakalanarak idam edilmiştir. 1639’da IV. Murad Bağdat seferi dönüşünde bir süre Malatya’da kalmıştır.

Şehrin bugünkü yerine, Aspuzu bağlarına taşınmasına sebep olan hadise ise Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa’nın oğlu İbrâhim Paşa kumandasında Anadolu’ya gönderdiği orduya karşı umumi karargâhın 1838 yazında Elazığ’dan (Mezraa) Malatya’ya nakledilmesidir. O sırada Aspuzu’daki yazlık evlerinde oturan Malatyalılar, ordunun şehirden ayrılmasından sonra harap hale gelmiş olan kışlık evlerine dönmemişler ve

Aspuzu’da oturmayı sürdürmüşlerdir; böylece burası modern Malatya’nın çekirdeğini oluşturmuştur. Nitekim XIX. yüzyılın sonunda yeni Malatya on dördü Aspuzu merkezinde olmak üzere Çırmıktı ve eski Malatya’dakilerle birlikte altmış yedi mahallesi, 5000’e yakın evi, elli kadar cami ve mescidi, altı medresesi, on kilisesi, dükkânları, dokuz hanı, beş hamamı, kırk beş değirmeni, bir ortaokul, çok sayıda sıbyan mektebi, inşası süren Yenicami ile (halkın deyimiyle “Teze Cami”) kısa sürede gelişen bir şehir halini almıştır. 1889 ve 1890’da binlerce dükkânın yanmasına sebep olan iki büyük yangın geçiren Malatya 3 Mart 1893’te vuku bulan depremden de etkilenmiştir. Bu felâkette 1300 kişi ölmüş, 1200 ev, dört cami ve çok sayıda dükkân yıkılmış, ertesi yıl yerlerine yenileri yaptırılmıştır. 1893’te vuku bulan kolera salgınında da 896 kişinin öldüğü tesbit edilmiştir.

Millî Mücadele’nin başlangıç yıllarında Malatya küçük çaplı bir askerî harekâta sahne oldu. Diyarbekir ve Malatya’ya Türkiye aleyhine faaliyette bulunmak üzere gönderilmiş olan İngiliz ajanı Binbaşı Noel, 6 Eylül 1919’da Elazığ Valisi Ali Galib ile birlikte Malatya’dan Sivas’a askerî bir hareketle burada toplanacak olan kongreyi basmayı planlamış, bunu yapabilmek için de Malatya’da mutasarrıf olan Halil Bey’e bağlı aşiret kuvvetleriyle iş birliği yapmıştı. Fakat gelişmelerin Sivas’ta duyulması üzerine Mustafa Kemal Paşa’nın müdahalesiyle 8 Eylül’de Sivas’tan askerî birlikler Malatya’ya gönderilmiş, bunun üzerine Noel ve beraberindekiler Malatya’yı terketmiştir.

Fizikî, Demografik ve Ekonomik Yapı. Eskiçağ’larda daha çok kuvvetli bir askerî üs özelliği taşıyan Malatya Ortaçağ’larda giderek gelişme gösteren bir şehir haline geldi. Arap coğrafyacısı İstahrî X. yüzyılda Malatya’yı büyük bir şehir olarak tasvir eder. Etrafı dağlarla çevrili olan şehirde asma, badem ve ceviz ağaçlarının bol olduğunu, toprağında hem sıcak hem soğuk bölge tahıllarının yetiştirildiğini söyler. Hamdullah el-Müstevfî XIV. yüzyılda Malatya’yı kuvvetli bir kalesi olan, otlakları meşhur, mısır, pamuk ve çeşitli meyvelerin yetiştirildiği güzel bir şehir olarak anlatır. Zekeriyyâ el-Kazvînî’nin Âs̱ârü’l-bilâd’ında Rum ülkesinde bulunan bu meşhur şehirdeki bir dağdan beyaz bir su fışkırdığı ve Fırat nehrinin bölgedeki ziraatı zenginleştirdiği anlatılır. İbnü’l-Adîm ise müslümanların elinde olan Malatya’nın mâmur, büyük ve bol suya sahip, kendini koruyabilen bir şehir olduğunu kaydetmektedir. Osmanlı idaresi altına girdikten hemen sonra

yapılan bir tahrire göre Malatya'da yirmi yedisi müslüman, dördü gayri müslim iskânına açık otuz bir mahalle vardı. Toplam hâne sayısı 1132 olup bunun 947'sini müslümanlar, 185'ini hıristiyanlar oluşturuyordu. Bu rakamlara göre şehirde 6000-6500 dolayında bir nüfus bulunuyordu. Fizikî yapı ve nüfus hacmiyle Malatya orta büyüklükteki şehirler kategorisinin alt seviyelerinde yer almaktaydı. 925'te (1519) yapılan bu resmî tesbitler bundan kırk yıl sonraki sayımlarda da çok büyük bir farklılık göstermemektedir. 967 (1560) sayımına göre şehirde yirmi dokuz müslüman, dört hıristiyan mahallesinde toplam 1563 hâne vardı. Bunun 1233'ünü müslümanlar teşkil ediyordu. Toplam nüfus ise tahminen 8000 dolayına ulaşmaktaydı. XVI. yüzyıl boyunca şehrin fizikî yapısı ve nüfusu durgun bir seyir takip etmişti. Bu dönemde en büyük mahalleleri Câmi-i Kebîr, Mescidi Atabey, Mescidi Hasan Bey, Mescidi Kûçek, Bâb-ı Meşak adlarını taşıyordu. Şehir XVII ve XVIII. yüzyıllarda da beklendiği ölçüde gelişme gösteremedi. 1028-1034 (1619-1625) yıllarına ait avârız kayıtlarını ihtiva eden bir deftere göre avârızhâne sayısı 330 kadardı. Bu da yaklaşık 15.000'e ulaşan bir nüfusa işaret etmektedir (BA, MAD, nr. 43, s. 83, 104). 1619'da Sivas'tan Malatya'ya gelen Polonyalı Simeon surlarla çevrili, bol meyve mahsulü olan şehirde ahali bağ bozumu için yazlık mahalle gittiğinden dolayı bekçiden başka kimseyi göremediğinden bahseder. 100 Ermeni hânesi bulunduğunu söyleyen seyyah ucuzluk ve bolluktan söz eder. Kâtib Çelebi'nin İbrâhim Müteferrika'nın ilâvelerini de ihtiva eden Cihannümâ'sında Malatya bayındır ve büyük bir şehir olarak gösterilir. Dağların eteğinde uzayıp giden bahçeleriyle bol suları methedilir.

IV. Murad'ın silâhdarı Mustafa Paşa'nın burada yaptırdığı han, şehrin yakınında Kırkgöz denilen kantarmalı köprü, 1646'da Melek Ahmed Paşa tarafından tamir ettirilmiş olan ve halk arasında Battal Gazi'nin doğduğu ev olduğuna inanılan yapı zikredilir. Malatya ve civarına dair en geniş bilgiyi veren Evliya Çelebi, 1065'te (1655) gördüğü Malatya'yı yedisinde Ermeniler'in de ikamet ettiği otuz iki mahallesi, çevresinin uzunluğu 5100 adım olan kalesi, on iki camisi, yirmi mescidi, tekkeleri, bir çarşısı, on bir sarayı, Silâhdar Hanı, yedi sebili, yedi hamamı, mektepleri, çevresindekilerle birlikte yedi kilisesi, pabuççu ve bezzâzların kaldığı bekâr odalarıyla anlatır. Şehrin 5265 tek veya iki katlı kâgir hânesinden 300'ünün kale içinde yer aldığını, kale dışındaki evlerin ise büyük bir varoşu oluşturduğunu, mahallelerin gece kapatılan kapıları bulunduğunu yazar.

Ahalinin yazın göçtüğü Aspuzu'da da cami, medrese, çocuk mektepleri gibi binalar ve her türlü meyvenin yetiştiği 700-800 bağ, 300 kadar fıskıyeli ve havuzlu âyan ve kibar evleri mevcuttur (Seyahatnâme, IV, 7-19). 1067 (1657) tarihli bir şer'iyye sicil defterinde yer alan bilgiler, Evliya Çelebi'nin verdiği mahalle sayısını doğrulamakla birlikte ev sayısının abartılı olduğuna işaret eder. Buna göre Malatya'da otuz beş mahalle (biri karışık, ikisi gayri müslim, otuz iki müslüman mahallesi), 293 avârızhâne vardı. Bu da şehirde 14.000 dolayında nüfusun mevcut bulunduğunu gösterir. XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinde ise mahalle sayısının XVII. yüzyıldaki rakamlarla hemen hemen aynı kaldığı (otuz iki-otuz dört mahalle), avârızhane sayısının ise biraz arttığı (368-372 dolayında) tesbit edilmektedir. Buna göre tahminî nüfusunun 18.000 civarında kaldığı söylenebilir.

Malatya'nın XIX. yüzyıldaki durumu hakkında çok sayıda seyyah veya görevli bilgi vermektedir. 1835'te Anadolu'da yaptığı gezi sırasında Malatya'ya uğramış olan İngilizler'in Erzurum konsolosu J. Brant harap halde gördüğü eski Malatya'nın yazlık kısımla birlikte 2800'ü Türk, 1123'ü Ermeni olan 3923 hânesi bulunduğunu, aşiret eşkıyalıklarının, veba-kolera gibi hastalıkların nüfusun azalmasına sebep olduğunu yazmıştır. Tesbitlerine göre çoğu kısımları yıkılmış olan surları, basit kerpiçten yapılma evleri bulunmakta, sadece iki cami ve iki kervansaray dikkati çekmektedir. 1838'de Hâfız Paşa ile birlikte uzun süre Malatya'da kalan Alman Mareşali Moltke, şehrin Nizip harbi öncesi Osmanlı ordusunun kışlağı haline gelmesini ayrıntılı biçimde anlatmaktadır. 5000 kadar kerpiçten yapılma düz damlı evleri olan bu önemli şehrin ahalisi yazları Aspuzu'ya göçmektedir. Aspuzu'da kiraz, elma, kayısı, ceviz, incir, dut ağaçlarından meydana gelen, iki saatlik mesafedeki bir ormanın içine gömülmüş vaziyette 5000 ev bulunmaktadır. Aynı yıl şehre gelen Ainsworth eski Malatya'nın bir o kadarı harabe olan 500 evden meydana geldiğini, şehrin perişan haline Hâfız Paşa'nın ordusunun karargâhı olmasının yol açtığını anlatır; 8000 Türk ile 3000 Ermeni'den müteşekkil 11.000 nüfusun bulunduğunu kaydeder. Poujoulat aynı yıllarda, uçsuz bucaksız bahçelerin içerisinde gizlenmiş görünümde olan şehrin 15.000 Türk, 5000 Ermeni nüfusu barındırdığını ve geniş Malatya ovasının dağınık Türkmen çadırları ile dolu olduğunu ifade eder.

Charles Texier, yaz aylarında Malatya'ya geldiğinde halkın Aspuzu

bağlarına çekildiği bir dönemde şehri boş ve ıssız bulmuş, birkaç nizâmiye alayının ilâvesiyle şehrin dağınık haldeki nüfusunun 30.000'e ulaştığını, bunun üçte bire yakınının Ermeni nüfus olduğunu yazmıştır. XIX. yüzyıl sonlarında Vital Cuinet 30.000 olan şehir nüfusunun 26.880'inin müslüman, 3000'inin gayri müslim olduğunu belirtir. Malatya yöresinin ticarî önemine ve ziraî kapasitesine rağmen şehrin imar görmediğini ifade eden müellif eski Malatya'nın yılın yarıdan fazlasında terkedildiğini, zenginlerin sadece kışı geçirmek için buraya döndüklerini, diğer zamanda terkedilmiş izlenimi veren eski şehirde Aspuzu'da arsa alamayacak durumdaki 300 hâne nüfusun yaşamakta olduğunu anlatır. 1871-1872 yılına ait resmî Osmanlı yıllıklarına göre ise Malatya'da kırk dört mahalle, 2967 hâne vardı. 1883-1884'te ise şehirde 24.771 kişi yaşıyordu. Eski Malatya'nın nüfusu 4542 idi. XX. yüzyılın başlarında Halep'ten Konya'ya yaptığı seyahat esnasında Malatya ve civarını gezen Gertrude Lowthian Bell, terkedilmiş ve sokakları bomboş olan şehirdeki camilerin yıkıntı halinde olduğunu, hâlâ ibadete açık durumdaki ulucaminin renkli yazıları bulunduğunu ifade etmiştir.

Ticarî ve askerî yollar üzerinde yer alan Malatya şehirde ve şehir dışındaki hanları, bahçeleri, önemli ziraî geliriyle bir ticaret merkezi durumundaydı. Bu özelliği, Osmanlı devrinde alınan vergilerden ve şehirdeki ticarî yapılardan da tesbit edilebilir. 1520'de şehirde geliri evkaf ve emlâke verilen 228 adet dükkân bulunmaktaydı. XVI. yüzyılın ilk yarısına ait diğer tahrirlerde belirtildiği üzere şehirde bir han, bir bedesten ve 200 civarında dükkân mevcuttu ve ihtisab, damga, resm-i kapan, mahsûl-i han, bâc-ı siyah, mahsûl-i bezzâzistan, yol bacları gibi vergiler vergi gelirleri içinde önemli yer tutmaktaydı. Meselâ damga ile birlikte ticarî vergi olan ihtisab geliri 1520'de 20.000, 1553'te 27.000, 1560'ta 12.000, 1612'de 52.000 akçedir. 1520 ve 1530'da şehirden on üç kalem vergiden 184.400 akçe, 1560'ta yirmi üç kalem vergiden 511.093 akçe bedel alınacağı tesbit edilmiştir. Şehirde gelişmiş bir dokuma sanayiinin mevcudiyeti yüksek miktarda alınan boyahane vergisinden de anlaşılmakta, 1530'da 24.000, 1560'ta 35.000 akçe geliri bulunmaktadır. Selçuklu devrinde yünlü, pamuklu, bez ve halı dokumacılığının belli başlı merkezlerinden biri olan Malatya Osmanlı döneminde de bu özelliğini korumuştur. Kırmızı iplik halinde pamuk üretimi yapıldığı, beyaz çarşaflarının ünlü olduğu ve Halep'e giden kervanlar içinde Malatya'dan yüklenen pamuk ve kuruyemişin de bulunduğu şehirde boyahane dışında kirişhâne, güherçile

imalâthanesi gibi küçük sınaî birimleri de yer alıyordu.

Malatya ve yöresi Osmanlı hâkimiyetine girdikten sonra 1517 tarihli olduğu tahmin edilen bir sancak listesinde Malatya, Yahya Paşaoğlu Mehmed Bey'in yönetiminde Arap vilâyeti içinde yer alan

bir sancak olarak zikredilmiştir (TSMA, nr. 9772, vr. 4a). 1521 tarihli bir yazmada (Kānunname, vr. 116a-117a) aynı vilâyet sınırları içinde görülen Malatya 1522'den itibaren Rûm-ı Hâdis eyaletine bağlanmıştır (BA, TD, nr. 387, s. 341). 1559'da Malatya ve Bozok sancağı sefer sebebiyle Dulkadır eyaletine bağlanmışsa da tekrar Rum eyaletine iade edilmiştir (BA, MD, nr. 3, s. 373, hk. 1000; nr. 4, s. 69, hk. 696). 1568 yılından itibaren yeniden Dulkadır'a bağlanmış, doğuya yapılan seferlerden dolayı 1578-1588 arasında bazı arşiv kayıtlarında hem Dulkadır hem de Rum eyaleti içinde gösterilmiş, bu tarihlerden XIX. yüzyıla kadar kısa bir dönem hariç Maraş eyaleti dahilinde yer almıştır (BA, KK, nr. 266, s. 60). Malatya sancağında 1717-1718 yıllarında mâlikâne sistemine geçilmiş ve şehir bu durumunu daha sonraki yıllarda da muhafaza etmiştir. Malatya sancağı uzun yıllar gerek mütesellim gerekse mâlikâne sahibi olarak Rişvanzâdeler'in yönetiminde kalmış, bunlar halkın şikâyeti sebebiyle zaman zaman görevlerinden alınmıştır. Malatya 1839-1845 arasında Diyarbekir eyaletine bağlı kazalar arasında gösterilmiştir (BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 7077). 1874 tarihli Devlet Salnâmesi'nde de Akçadağ, Behisni, Hısnımansûr ve Kâhta kazalarından müteşekkil bir sancaktır. 1883'te Malatya Ma'mûretülazîz (Elazığ) vilâyetine bağlanmıştır. 1909 ve 1915 yıllarında müstakil vilâyet olmak için girişimler olmuşsa da 1917-1918 tarihli son Devlet Salnâmesi'nde de aynı vilâyete dahil olduğu görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 163, 257, 324, 387, s. 341; nr. 408, 758, 997; BA, KK, nr. 262, s. 53, 194; nr. 266, s. 60; nr. 523, s. 32-33; BA, Ali Emîrî-Kanûnî Sultan Süleyman, nr. 122, 131; BA, A.MKT, Umum Vilâyât, nr. 91/93; BA, Cevdet-Maliye, nr. 28478; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 6095, s. 45; nr. 7077;

BA, A.NŞT, nr. 1355, s. 13; BA, MAD, nr. 43, s. 83, 104; nr. 134, s. 350; BA, MD, nr. 3, s. 373, hk. 1000; nr. 4, s. 69, hk. 696; nr. 18, s. 211, hk. 245; nr. 62, s. 159, hk. 350; nr. 116, s. 41; nr. 121, s. 4, hk. 4; nr. 131, s. 123; TK, TD, nr. 142; TSMA, nr. 5246; nr. 9772, vr. 4a; nr. 10057, vr. 5a-6a; Malatya Şer'iyye Sicilleri, nr. 1049, s. 39, 48, 58, 169, 197; nr. 1050, s. 31, 53, 56, 112, 121, 130; Kānunnâme, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1969, vr. 116a-117a; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 264-270, 273-274, 285; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), bk. İndeks; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), V, 379-380; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), V, 223; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçukname (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I-II, bk. İndeks; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, Âs̱ârü'l-bilâd, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 421, 564; Süryani Mikhail, Vekāyinâme: 1042-1195 (trc. H. D. Andreasyan), TTK Ktp., s. 16 vd., 30 vd.; Ebü'l-Ferec, Târih, I, 312, 330 vd.; II, 184, 341 vd., 544; Reşîdüddin Fazlullah, Mükâtebât-ı Reşîdî (nşr. Muhammed Safi), Lahore 1947, s. 27, 263, 277; Ebü'l-Fidâ, el-Muḫtaṣar, Beyrut 1380/1960, II, 136, 137-138; III, 15; VII, 88-89; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, XII, 218, 265; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, IV, 446, 462, 482; Urfalı Mateos Vekāyinâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162) (nşr. ve trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1978, s. 204, 281 vd.; Hasan-ı Rûmlû, Aḥsenü't-tevârîḫ: A Chronicle of the Early Safawis (nşr. ve trc. C. N. Seddon), Baroda-Kalküta 1931, I, 96, 136; Feridun Bey, Münşeât, I, 300 vd., 369-379, 426, 458-511; II, 300; Şeref Han, Şerefnâme (trc. Mehmet Emin Bozarslan), İstanbul 1990, s. 222, 506; Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 21-23; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 56 vd., 117 vd., 278; II, 252; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 410-411, 600-601; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IV, 7-20; Müneccimbaşı, Sahâifü'l-ahbâr, II, 358-386, 448, 462-463, 478-479; Naîmâ, Târih, II, 564-565; III, 1317, 1460; Cuinet, II, 369, 375; Gabriel, Voyages, I, 264; H. von Moltke, Türkiye Mektupları (trc. Hayrullah Örs), İstanbul 1969, s. 211-234; M. Halil Yinanç, Türkiye Tarihi Selçuklular Devri I: Anadolu'nun Fethi, İstanbul 1944, tür.yer.; W. M. Ramsay, Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası (trc. Mihri Pektaş), İstanbul 1960, s. 47 vd.; E. Honigmann, Bizans Devletinin Doğu Sınırı (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1970, s. 17 vd., 39-40, 55-58, 227; a.mlf., "Malatya", EI² (İng.), VI, 230-231; İ. Metin Kunt, Sancaktan Eyalete 1550-1650, İstanbul 1978, s. 128, 138, 150, 188; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1984, bk. İndeks; Nejat Göyünç, Malatya'dan Görüş, İstanbul 1985, s. 16-20; M. Frangipane, "Arslantepe-Melid-Malatya", Arslantepe

Hierepolis Lasos Kyme (trc. Erendiz Özbayoğlu), Ankara 1993, s. 54 vd.; Yusuf Halaçoğlu, XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi, Ankara 1997, s. 131, 136-138; Adnan Işık, Malatya: 1830-1919, İstanbul 1998, s. 153 vd., 247-248, 286; Göknur Göğebakan, XVI. Yüzyılda Malatya Kazası: 1516-1560, Malatya 2002; Muharrem Kesik, Türkiye Selçuklu Devleti Tarihi, Sultan I. Mesûd Dönemi: 1116-1155, Ankara 2003, bk. İndeks; J. Brant, “Journey Through a Part of Armenia and Asia Minor in the Year 1835”, JRGS, VI (1936), s. 211; Selâhattin Tansel, “Silahşör’ün Fetihnâme-i Diyar-ı Arab Adlı Eseri”, TV, sy. 17-18 (1958-61), s. 294 vd., 430 vd.; Metin Tuncel, “Türkiye’de Yer Değiştiren Şehirler Hakkında Bir İlk Not”, İÜ Coğrafya Enstitüsü Dergisi, sy. 20-21, İstanbul 1974-77, s. 124, 125; Mesut Elibüyük, “Malatya Coğrafyası”, Malatya Kültür, sy. 2, Malatya 1994, s. 14-15; Besim Darkot, “Malatya”, İA, VII, 229-232; S. Faroqhi, “Malatya”, EI² (İng.), VI, 231-232.

Göknur Göğebakan

Bugünkü Malatya.

Cumhuriyet döneminin başlarında il merkezi durumuna gelen Malatya şehri, hem mekânsal büyüme olarak hem de nüfus miktarı bakımından hızlı bir gelişme sürecine girmiştir. Bu gelişme 1931’de Adana-Fevzipaşa-Malatya demiryolunun, 1937’de Sivas-Malatya demiryolunun şehre ulaşmasıyla ivme kazandı. O dönemde şehir merkeziyle demiryolu istasyonunu birbirine bağlayan batı-doğu istikametinde 4,5 km. uzunluktaki İstasyon caddesinin iki tarafında da iskân bulunmuyor, meyve bahçeleri, kavak ve iğde ağaçları, tütün tarlaları sıralanıyordu. Bu cadde üzerinde 1930’lu yılların sonlarına yaklaşıldığında iki önemli sanayi kuruluşu (tütün fabrikası ve pamuklu dokuma fabrikası) gerçekleşince önce bu fabrikalarla şehrin arası, daha sonra fabrikalarla demiryolu istasyonunun arasındaki boşluklar dolmaya başladı ve şehir batısında bulunan istasyona doğru büyüme eğilimi gösterdi. Nüfusu da Cumhuriyet’in ilk sayımında (1927) 20.000’i biraz aşarken (20.399) 1950’de iki katını da aşarak 50.000’e çok yaklaştı (48.621 nüfus). Şehirde 1950-1960 arası dönemdeki sanayi faaliyetleri ilk dönemdeki kadar hızlı olmamakla beraber 1956’da şeker fabrikasının devreye girmesi, yerleşmenin istasyondan da daha batıya doğru

Kayseri karayolu istikametinde büyümesini sağladı. Bu dönem aynı zamanda, bütün Türkiye'de olduğu gibi Malatya yöresinde de kırsal kesimden şehre yönelen göçlerin hızlandığı bir dönem olduğundan şehir nüfusunda önemli artışlar oldu. 1960 yılında 83.692'yi bulan

nüfus 1965'te ilk defa olarak 100.000'i aştı (104.428). Şehir kuzeye doğru da genişlemeye başladı. Yerleşme demiryolunun kuzey ve kuzeybatısına yayılarak Gazi mahallesi, Cumhuriyet mahallesi, Fatih mahallesi, Yeşil Kaynak mahallesi gibi yeni mahalleler kuruldu. Şehrin kuzeyinde eskiden beri mevcut, fakat şehirle arasında boşluklar bulunan Çarmuzu mahallesi aradaki boşluklar dolarak şehirle bütünleşti. Eskiden şehirden uzak yerleşmeler durumunda olan kuzeydeki Hanımın Çiftliği, doğudaki Çöşnük, batıdaki Karakavak, güneybatıdaki Tecde aradaki boşluklar dolarak Malatya şehriyle bütünleşti. Bu suretle Cumhuriyet'in başlarında kırk dört mahalleden ibaret olan Malatya şehrinin mahalle sayısı XXI. yüzyıla girerken seksene çok yaklaşmıştı. Nüfusu da bu mekânsal gelişmeye paralel olarak 1985'te 200.000'i aştı (243.138). 2000 yılında yapılan nüfus sayımına göre de 400.000'e yaklaştı (381.081). 2000 yılındaki bu nüfus miktarına göre Malatya Doğu Anadolu bölgesinin birinci, Türkiye'nin on dördüncü büyük şehriydi. Malatya, günümüzde önemli bir ticaret merkezi olmasının yanında çeşitli sanayi kollarının bulunduğu bir sanayi merkezi ve 1975'te kurulan İnönü Üniversitesi dolayısıyla da bir kültür merkezidir.

Malatya şehrinin merkez olduğu Malatya ili Sivas, Erzincan, Elazığ, Diyarbakır, Adıyaman ve Kahramanmaraş illeriyle çevrilmiştir. Merkez ilçeden başka, Akçadağ, Arapkir, Arguvan, Battalgazi, Darende, Doğanşehir, Doğanyol, Hekimhan, Kale, Kuluncak, Pötürge, Yazıhan ve Yeşilyurt adlı on üç ilçeye ayrılır. 12.313 km² genişliğindeki Malatya ilinin sınırları içinde 2000 yılı nüfus sayımına göre 853.658 kişi yaşıyordu, nüfus yoğunluğu ise altmış dokuzdu. Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 2002 yılı istatistiklerine göre Malatya'da il ve ilçe merkezlerinde 250, kasabalarda 154 ve köylerde 458 olmak üzere toplam 862 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı 134'tür.

BİBLİYOGRAFYA

Belediyeler Yıllığı, Ankara 1949, II, 737-747; Sırrı Erinç, Doğu Anadolu Coğrafyası, İstanbul 1953, s. 119-120; Cemalettin Şahin v.dğr., “Malatya’da Hava Kirliliği Etmenleri ve Kirliliğin Boyutları”, Ulusal Çevre Sempozyumu (12-15 Kasım 1984), Adana 1984, s. 194-208; Malatya Belediye Başkanlığı 1986-1987 Çalışma Raporu, İstanbul 1987; Fügen Berkay, “Şehir Sosyolojisinin Temel Kavramları Çerçevesinde Malatya”, III. Battalgazi ve Malatya Çevresi Halk Kültürü Sempozyumu, Tebliğler (Malatya 19-21 Ekim 1988), İstanbul 1989, s. 80-85; Yalçın Karabulut, “Malatya’da Şehirsel Gelişme ve Getirdiği Sorunlar”, Fırat Üniversitesi Coğrafya Sempozyumu (14-15 Nisan 1986), Elazığ 1990, s. 171-190; Belediyecilik ve Şehircilik Açısından Malatya Uygulaması, İstanbul, ts.; Ali Tanoğlu, “Malatya Dolaylarında Coğrafî Geziler”, Türk Coğrafya Dergisi, sy. 2, Ankara 1943, s. 195-212; a.mlf., “Malatya Dolaylarında Coğrafî Geziler II”, a.e., sy. 5-6 (1944), s. 61-84; Bekir Deniz, “Malatya Türk Ev Mimarisinin Ana Hatları”, Mimarlık Tarihi ve Restorasyon Enstitüsü Bülteni, sy. 11-12, İstanbul 1980, s. 19-23; Besim Darkot, “Malatya”, İA, VII, 231; S. Faroqhi, “Malatya”, EI² (İng.), VI, 232.

Metin Tuncel

MİMARİ.

1840 yılına kadar eski Malatya (Battalgazi ilçesi) şehir merkezi olduğundan Türk-İslâm eserlerinin ilk örnekleri burada yer almaktadır. Kale, han, hamam, zâviye, medrese, tekke, imaret, cami, mescid, namazgâh ve türbe gibi çok sayıda dinî ve sivil yapı inşa edilmişse de çoğu günümüze kadar gelememiştir. Zamanımıza ulaşabilen eserler ise harap durumdadır veya geçirdikleri yanlış restorasyon sonucunda orijinalliklerini kaybetmek üzeredir.

Cami ve Mescidler. Eski Malatya’nın en önemli eseri ulucamidir. Alâeddin Keykubad tarafından 1224 yılında Malatyalı mimar Ya‘kūb b. Ebû Bekir’e yaptırılan cami mihrap önü kubbeli planı, tuğla malzemesi ve çini mozaik süslemeleriyle dikkat çekicidir (bk. ULUCAMİ). Hal Fetih (Hötüm Dede) Minaresi eski Malatya’da ulucaminin güneyinde olup camisi yıkılmıştır.

Küp şeklindeki kaba yontu taş kürsü üzerinde yükselen minarenin tuğladan silindirik gövdesine yine tuğladan sekizgen bir pabuçla geçilir. Pabuç üstünde ve şerefe altında fîrûze renkli yıldız çinilerin oluşturduğu birer bileziğin yer aldığı günümüze kalan az sayıdaki parçalardan anlaşılmaktadır. Şerefeden yukarısı bugüne ulaşmamıştır. Minare XIII. yüzyılın ilk yarısına tarihlenmektedir. Ali Baba (Musallâ) Namazgâhı güneybatı surlarının dışında Malatya yolu üzerindedir. Dikdörtgen planlı olarak düzgün kesme taşla inşa edilmiştir. Kıble duvarı ortasında yer alan mihrabında renkli taş kullanılmıştır. Bordürleri geometrik ve bitkisel süslemeli olan mihrapta kitâbeler yer almaktadır. 1243'te inşa edilmiş, 1473'te ve 1980'li yıllarda onarılmıştır. Batı surlarına yakın olan Melik Sun'ullah (Âdile) Camii'nin bugün sadece tuğladan silindirik gövdeli minaresi ayaktadır. Diğer kısımlar temelden itibaren yenilenmiştir. Şeyh Sun'ullah Camii ve Türbesi olarak

bilinen eserin birbirine bitişik iki yapı olduğu ve üç kitâbesi bulunduğu bilinmektedir. Minaredeki onarım kitâbesi 796 (1394) yılına aittir. Ulucaminin kuzeyinde bulunan Emîr Ömer Mescidi dikdörtgen planlı olup düzgün kesme taş ve kaba yontu taşla inşa edilmiştir. Girişten sonra batı yanında bir mezar bulunmaktadır. Örtüsü düz dam şeklinde olan mescidin, kuzey cephesinin doğu ucunda yer alan ve dışa doğru çıkıntı oluşturan taçkapısının mukarnaslı kavsarası sivri kuşatma kemerlidir. Taçkapısı etrafında bitkisel ve geometrik taş süslemeler görülür. Kuzey cephesinin batı ucundaki pencere açıklığının düz atkı kemerindeki kitâbede 971 (1563-64) tarihi okunmaktadır. Ak Minare Camii, doğu yönündeki şehir surlarının dışında Derme suyunun kenarında olup 980 (1572) yılında düzgün kesme taş ve kaba yontu taşla kare planlı ve tek kubbeli olarak inşa edilmiş, kubbeye geçiş pandantiflerle sağlanmıştır. Yapıya adını veren, küp şeklinde taş kaide üzerinde yükselen minarenin pabuç kısmı sekizgen olup her yüzünde sağır kemerler mevcuttur. Kesme taştan silindirik gövdenin şerefe kornişi üstünde kalan bölümleri restorasyon sırasında tamamlanmıştır. Sütlü Minare Camii güneydoğu surlarının hemen dışında yer almakta olup bugün harap durumdadır. Günümüze minaresiyle harim duvarlarının bir bölümü gelebilmiştir. Kalan izlerden tromplarla geçilen bir kubbe ile örtülü olduğu, duvarlarda ve minarede kaplama olarak kesme taş kullanıldığı anlaşılmaktadır. Silindirik gövdeli minaresi kare planlı bir kürsü üzerinde yükselmekte, mukarnaslı şerefeden sonra gelen petek bölümü taş bir

külâhla son bulmaktadır. Yapıyı XVII. yüzyılın ilk yarısına tarihlemek mümkündür. Minaredeki onarım kitâbesinde 1223 (1808) tarihi okunmaktadır. Malatya Yenicamii, şimdiki Malatya'nın şehir merkezinde vilâyet binasının kuzeyinde bulunmaktadır. Cami, daha önce burada yer alan Hacı Yûsuf Camii'nin 3 Mart 1894 tarihindeki büyük depremde yıkılmasının ardından aynı alan üzerine inşa edilmiştir. Eski camiye ait minarenin şerefeye kadar olan kısmı halen ayaktadır. Minare kürsüsünün batı tarafındaki dört beyitlik kitâbede 1258 (1842) tarihi okunmaktadır. Duvarla çevrelenmiş bir avlunun güney ucunda yer alan cami kesme taş malzeme ile inşa edilmiştir. Kuzey cephesinde bulunan son cemaat mahallini beş kubbe örtmektedir. Son cemaat mahallinin her iki yanında birer minare bulunmaktadır. Minareler kare kaideli, daralan profillerden sonra soğan biçimli papuçlu, onaltıgen gövde ve petekli, çift şerefeli, soğan biçimli külâhlıdır. Taçkapının etrafında profiller ve birer sütunçe yer alır. Merkezî planlı camide harim içten içe 22 × 22 m. ebadındadır. İç mekândaki sekizgen biçimli dört ayağa oturan ortadaki büyük kubbeye pandantiflerle geçilmektedir. Yüksek olan yuvarlak kasnakta çok sayıda yuvarlak kemerli pencere açılmıştır. Kubbenin dört yönünü beşik tonozlar, köşelerde ise küçük kubbeler çevreler. Güney cephesinin ortasında mihrap yarım kubbesi bulunmaktadır. Mihrap beşgen formlu olup mukarnaslı kavsaraya sahiptir. Mihrabın sağındaki ahşap minber rokoko tarzında işlenmiştir. Kuzey iç cephesindeki ahşap mahfil sonradan eklenmiş olup çıkışı batı tarafındaki merdivenden sağlanmıştır. Kuzey cephesindeki cümle kapısı üzerinde bulunan kitâbeden anlaşılacağı üzere caminin inşasına 1307 (1889-90) yılında başlanmış ve 1328'de (1910) tamamlanmıştır. Yûsuf Ziyâ Paşa Camii, Malatya şehir merkezinde İzzetiye mahallesi Mücelli caddesi üzerindedir. Enlemesine harime sahip caminin kuzeyinde son cemaat mahalli ve avlusu, kuzeydoğu köşesinde türbe, kuzeybatı köşesinde sonradan yapılan minaresi vardır. Çatı ile örtülü son cemaat mahallinin yükünü taşıyan sivri kemerler dikdörtgen ayaklar üstüne oturmaktadır. Basık kemerli giriş kapısı üzerindeki kitâbede caminin Yûsuf Ziyâ Paşa tarafından zevcesi Ayşe Hanım için 1208 (1793-94) yılında yaptırıldığı kaydedilmiştir. Harim içten içe 15 × 7,40 m. ebadında olup ahşap üst örtüsü duvarlara oturmaktadır. Son cemaat yerinin kuzeydoğusundaki türbe avluya bakan cephede iki sivri kemerli eyvan şeklindedir. Türbede üç mezar sandukası bulunmaktadır. Bunlardan güneydeki sanduka, Keban ve Ergani madenleri emini olan ve Diyarbekir müşirliği yapan Süleyman Paşa'ya ait

olup kitâbesinde on dört mısralık bir şiir, altında ise 1256 (1840) tarihi yer almaktadır. Malatya mutasarrıfı Şâkir Paşa'nın kızı Hamdiye Hanım'a ait olan ortadaki sade sandukanın baş şâhidesinde bulunan kitâbede 1302 (1885) yılı kaydedilmiştir. Kuzey tarafındaki sanduka edirnekârî süslemeleriyle diğerlerinden ayrılmakta ve kitâbesinde 1316 (1898) tarihi okunmaktadır. Mezarın sahibi Serasker Hüseyin Avni Paşa'nın kızı, 14. Livâ kumandanlığı yapan Mustafa Naim Paşa'nın hanımıdır. Caminin duvarları kırma taş, son cemaat mahallinin tamamı ile kemer, kapı, pencere etrafları ve taçkapı kesme taştan yapılmıştır. Üst örtü ahşap hatıllı olup üzeri kiremit çatılıdır. Türbe duvarlarında kırma, kemerler ve sandukalarda kesme taş kullanılmıştır. 1961 tarihli minarenin kaidesi kesme taştan, gövde ve üst kısımlar tuğladandır. Eski Malatya'da ayrıca Toptaş Camii, Alacakapı Mescidi, Karahan Camii, Ahmed Duran Mescidi ve Zeynel Bey Mescidi bulunmaktadır.

Medrese. Şehâbiyye-i Kübrâ Medresesi ulucaminin güneyinde yer almaktadır. Günümüze yalnız taçkapının doğu kanadı,

bitişiğindeki türbe ve ana eyvanı ulaşmıştır. Yapının mimarları Şemseddin Muhammed b. Osman ve Takvor b. Stefan'dır. el-Melikü'l-Eşref Şa'bân devrinde (1363-1376) "mîr-i ümerâ" lakabıyla ünlü Şehâbeddin Hızır adlı bir emîr tarafından yaptırılmıştır.

Türbeler. Sitti Zeyneb Kümbeti eski Malatya'da Karahan mahallesinde yer alır. Türbe kesme taşla inşa edilmiş sekizgen planlı, piramidal külâhlı, mumyalık örtüsü beşik tonozludur. Restore edilen eserin kitâbesi bulunmamakla beraber yapı XIII. yüzyıla ait olmalıdır. Kanlı Türbe Meydanbaşı mahallesinde mezarlık içinde yer almaktadır ve kare planlı baldaken tarzındadır. Beşik tonozlu mumyalıkta düzgün kesme taş, ayaklarda bir kesme taş, üç sıra tuğla, kemer ve kubbesinde ise sadece tuğla kullanılmıştır. Kubbesinin bir bölümü yıkık olup geçişler pandantiflitir. Eser XV. yüzyıl başlarına tarihlenmektedir. Nefîse Hatun Türbesi, Kanlı Kümbet'in güneyinde olup yine baldaken tarzında, kubbeli ve kare planlıdır. Toprak seviyesindeki iki sıra düzgün kesme taş dışında kaplama taşları sökülmüştür. Yapı XVI. yüzyıl eseri olmalıdır. Ayrıca Meydanbaşı mahallesinde ve Kırk Kardeşler Şehitliği içinde birer türbe kalıntısı bulunmaktadır.

Hamamlar. Tahtalı Hamamı, Malatya şehir merkezinde Mimar Sinan caddesi Tahtalı sokakta Tahtalı Camii'nin kuzeyinde yer almaktadır. Güney-kuzey yönünde inşa edilen hamamın doğu ve batı cepheleri 34,20 m., kuzey cephesi 12,90 m., güney cephesi 14 m. uzunluğundadır. Soyunmalığa, güney cephesindeki sivri kemerin altında bulunan düz atkı kemerli kapı ile girilmekte olup üzeri tromplara oturan büyük bir kubbe ile örtülüdür. Kuzey cephesindeki yuvarlak kemerli kapı ile ılıklığa geçiş sağlanmıştır. Burada iki helâ ve iki tıraşlık yer almaktadır. Yuvarlak kemerli kapı ile haçvari dört eyvanlı ve köşe hücreli plana sahip sıcaklığa geçilmektedir. Eyvanlar sivri tonozla, halvetler ve orta alan ise kubbe ile örtülüdür. Ortada sekizgen biçimli göbek taşı bulunmakta, eyvanlarda üçer, halvetlerde dörder taş kurna yer almaktadır. Kuzey eyvanındaki basamakla çıkılan dikdörtgen biçimli pencere külhana açılmaktadır. Taçkapının etrafı ile yapının kenar, köşe ve kemerleri kesme taş, duvar dış cepheleri düzgün sıralar oluşturan kaba yontu, içleri ise kırma ve moloz taş örgülüdür. Üst örtüde tamamen kırma taş kullanılmış, soyunmalıktaki odaların duvarları tuğladan yapılmıştır. Yapı XIX. yüzyılın başlarında inşa edilmiştir. Belediye Hamamı Malatya'nın merkezinde Yenicami'nin kuzeybatısında bulunmaktadır. Hamam doğubatı yönlü olarak dıştan dışa 35,80 × 14,50 m. ebatlarında inşa edilmiştir. Doğu tarafında yer alan soyunmalığı yıkıldığından 1950'li yıllarda iki katlı olarak yeniden inşa edilmiştir. Girişi doğu cephesinin güney ucundan sağlanmış iken yakın zamanda kuzey cephesine alınmıştır. Soyunmalığın batısında ılıklık ve arkasında haçvari dört eyvanlı ve köşe hücreli sıcaklığı, ardında külhan ve odunluğu yer almaktadır. Soyunmalığın ortasında yuvarlak biçimli taştan yapılmış bir şadırvan, üstünde dikdörtgen şeklinde büyük bir aydınlık feneri bulunmaktadır. Ilıklığın üzeri tonozla kapatılmış olup kuzey tarafında üç helâ, batı kanadında iki tıraşlık hücresi yapılmıştır. Sıcaklığın eyvanları sivri tonoz, köşe halvetleri ve orta kısım pandantif geçişli kubbelerle örtülüdür. Ortada köşeleri pahlanmış kare biçimli göbek taşı bulunmaktadır. Soyunmalığın dış duvarları kırma taştan, taşıyıcı kolonlar, pencere etrafları betondan yapılmış, duvarlar sıvanmış, üzeri kiremit çatı ile kapatılmıştır. Diğer bölümlerin kemer ve köşeleri kesme taş, dış kaplamalar sıralı kaba yontu, içleri ise kırma ve moloz taş örgülüdür. Hamam 1319 (1901) tarihli mahkeme kaydına göre 1290'da (1873) inşa edilmiştir.

Hanlar. Eski Malatya'da Selçuklu dönemine ait şehir hanı tesbit edilememiş, ancak surların dışında doğu ve batı tarafında birer han olduğu anlaşılmıştır. Osmanlı döneminde ise bir kervansaray yapılmıştır. Silâhdar Mustafa Paşa Kervansarayı şehir surlarının içinde Alacakapı girişinde olup revaklı bir avlu ile bu avlunun batı kanadına bitişik kapalı kısımdan oluşan tek katlı, dikdörtgen planlı bir yapıdır. Barınağı ve avluya bakan cephesindeki mekânlar bugün ayaktadır. Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından gerçekleştirilen restorasyon sırasında yapılan yanlışlıklar yapıya zarar vermiştir. Hana ait 1047 (1637) tarihli iki kitâbeden biri taçkapı üstünde, diğeri Malatya Müzesi'ndedir. Yapı, IV. Murad'ın veziri Silâhdar Mustafa Paşa tarafından Mimar Mehmed oğlu Ebûbekir'e yaptırılmıştır.

Kervan Yolları. Eski Malatya'dan Çingene Hanı, Şahna Hanı, Sarıhacı Hanı, Kurttepe Hanı üzerinden Elbistan'a ulaşılır. Çingene Hanı, Yazı Hanı, Kömüş Hanı, Hekim Hanı, Kötünün Hanı ve Alaca Han üzerinden Sivas'a gidilir. Yazı Hanı'ndan ayrılan yol Horum Hanı, Kara Han, Kızılca Han, Kantarmış Hanı ve Mirçinge Hanı üzerinden Divriği'ye ulaşır. Güneye doğru Sevserek'teki Çifte Han, Görk Hanı, Tepe Hanı, Çat Hanı ve Taşkale'deki Çifte Han üzerinden Kâhta'ya varılır. Doğu yönüne Yarımca Hanı, Şişman Hanı, Kömür Hanı üzerinden Harput'a gidilir. Bu menzil hanlarından Kömür Hanı XVII. yüzyılın ikinci yarısında, diğerleri Osmanlı öncesi dönemlerinde yapılmıştır.

Evler. Şehrin kuruluş tarihinin yeni oluşu sebebiyle evlerin çoğunluğu 1900'den

sonrasına aittir ve genellikle duvarla çevrili bahçe içerisinde inşa edilmiştir. Bahçede ocak, tandır ve büyük yapılarda havuz yer almaktadır. Malatya evlerinde iki plan şeması hâkimdir. Bunlardan dört odalı evlerde ortada büyük bir iç sofa bulunur. Odalar sofa etrafına mutfak (hızna), kiler-depo (misandele), oturma ve misafir odaları şeklinde dizilir. İki oda arasına hamam ve helâ yerleştirilmiştir. Alt ve üst kat aynı kuruluşa sahip olup bunların üzerinde köşk (yazlık) bulunur. Bazı evlerde üstteki sofanın altına rastlayan girişler eyvan biçiminde düzenlenmiştir. Alt katta kiler-depo, üst katta genellikle sofa, iki oda ve mutfak yer alır. Helâ bahçe içerisinde veya balkonun bir köşesindedir. Alt kat pencerelerinin az ve küçük olmasına rağmen ikinci kat ve cumba pencereleri hem çok hem de geniş tutulmuştur.

Malatya ev mimarisinde “gantarmalı oymalı” ve “ahşap gantarmalı” diye bilinen pencereler karakteristiktir. Taş temel üzerindeki beden duvarları kerpiç yığma ve dolma tekniklerinde yapılmıştır. Bağdâdî tekniği cumba, köşk-yazlık yapımında, ayrıca tavan-taban inşasında kullanılmıştır. En çok görülen çıkmalar oda genişliğinde köşe ve gönye biçiminde olanlarıdır. Malatya evleri süsleme yönünden Anadolu’nun diğer şehirlerindeki evlere benzer. Dolap, yüklük (örtülük), mutfak, kiler süsleri, pencere ve balkon kafesleri ahşap, kapı alınlıkları, kapı tokmakları demir, çıralık ve raflar alçı malzemelidir. Mücelli ve Sinema caddelerindeki evlerin yanı sıra Yeşilyurt ve Balaban ilçelerindeki evler de önemlidir.

BİBLİYOGRAFYA

F. Grenard, Asie accidentale, Paris 1929, s. 100-111; Gabriel, Voyages, I, 263-275; Aptullah Kuran, Anadolu Medreseleri, Ankara 1969, s. 109-110; Rahmi Hüseyin Ünal, “Notes sur l’ancien reseau routier entre Malatya ve Diyarbakır”, V. Uluslararası Türk Sanatları Kongresi, Budapest 1975, s. 881-889; a.mlf., “Doğu Anadolu’da Bilinmeyen Üç Selçuklu Hanı”, Arkeoloji-Sanat Tarihi Dergisi, sy. 2, İzmir 1983, s. 106-118; Nejat Göyünç, Malatya’dan Görüş, İstanbul 1985; a.mlf., “Eski Malatya’da Silahtar Mustafa Paşa Hanı”, TED, sy. 1 (1970), s. 63-92; Hüseyin Yurttaş, “Sivas-Malatya Kervan Yolu”, II. Battalgazi ve Malatya Çevresi Halk Kültürü Sempozyumu, Tebliğler, İstanbul 1988, s. 243-247; Bekir Eskici, Eski Malatya’daki Türk-İslam Eserleri (yüksek lisans tezi, 1993), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; İsmail Aytaç, “Malatya-Elbistan Kervanyolu Güzergâhı ve Kurttepe Hanı”, VI. Millî Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri, Konya 1997, s. 35-47; a.mlf., Malatya ve Yöresindeki Türk-İslam Dönemi Yapıları (doktora tezi, 1998), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., “Malatya-Harput Kervan Yolu Güzergâhı ve Kervansarayları”, Dünü ve Bugünüyle Harput Sempozyumu Bildirileri, Elazığ 1999, I, 225-247; a.mlf., “Selçuklu Döneminde Malatya-Kahta Kervan Yolu ve Kervansarayları”, 1. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi Bildirileri, Konya 2001, I, 49-60; a.mlf., “Malatya Yeni Camii”, Tarla, sy. 97/7, İstanbul 1997, s. 54-57; Hülya Turgut, “Geleneksel Malatya Evleri”,

17. Türk Evleri Haftası (Seminerler), İstanbul 1999, s. 10-20; Zeki Oral, “Malatya Kitabeleri ve Tarihi”, TTK Bildiriler, III (1948), s. 434-439; Erol Özbilgen, “Eski Malatya’da Silahtar Mustafa Paşa Hanının Restitüsyonu Hakkında”, TED, sy. 1 (1970), s. 93-102; Bekir Deniz, “Malatya Türk Ev Mimarisinin Ana Hatları”, Mimarlık Tarihi ve Restorasyon Enstitüsü Bülteni, sy. 11-12, İstanbul 1980, s. 19-23; Bozkurt Ersoy, “Eski Malatya (Battalgazi) Türk-İslam Eserleri”, Kültür ve Sanat, sy. 16, Ankara 1992, s. 11-15; Celal Yalvaç, “Yusuf Ziya Paşa Camisi ve Maraşlı Müşir Süleyman Paşa”, Malatya Kültür, sy. 1, Malatya 1994, s. 26-30; Mehmet Külahcı - Hüseyin Temiz, “Yeşilyurt Yöresel Mimari Örnekleri”, Mimarlık, sy. 254, İstanbul 1997, s. 18-21.

İsmail Aytaç

MALATYEVÎ

(bk. MUHAMMED b. GĀZÎ).

MALAVİ

Güneydoğu Afrika'da bir ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

Batıda Zambiya, kuzeydoğuda Tanzanya, güneydoğu, güney ve güneybatıda Mozambik ile kuşatılan Malavi'nin (eski adı Nyasaland) denize kıyısı bulunmamaktadır. Resmî adı Republic of Malawi olan ülkenin yüzölçümü 118.480 km², nüfusu 10.701.824 (2002), başşehri Lilongwe (440.471), diğer önemli şehirleri Blantyre (502.053), Mzuzu (86.980) ve eski başşehri olan Zomba'dır (65.915).

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Malavi'nin yüzey şekilleri arasında en dikkat çekici unsur doğudaki büyük fay hattıdır. Güneydoğu Afrika'da Göller bölgesinden başlayarak kuzeyde Türkiye sınırları içine Kahramanmaraş'a kadar uzanan dünyanın en uzun fay çizgisi (yaklaşık 6000 km.) bu ülkeden de geçer. Doğu sınırı üzerinde bulunan ve doğu yarısı komşu ülkelere de taşan Malavi gölü bu çukurluğa yerleşmiş tektonik bir göldür. Afrika'nın üçüncü büyük gölü olan (30.800 km²) bu göl fazla sularını Shire nehri vasıtasıyla Zambèzi nehrine boşaltır. Söz konusu tektonik çukur dışında Malavi gölünün batısındaki Lilongwe platosu, kuzeydeki Nyika ve Viphya platoları ile güneyde Shire nehrinin doğusundaki Mulanje dağlık kesimi Malavi'nin önemli yeryüzü şekillerini oluşturur. Bu kesimdeki Sapitwa zirvesi (3002 m.) ülkenin en yüksek noktasıdır.

Tropikal iklime sahip olan ülkede mayısekim arası kurak, kasım-nisan arası yağışlı olmak üzere iki farklı mevsim yaşanır. Alçak bölgelerde sıcaklık yıl boyunca

yüksektir. Ülke yüzeyinin % 19'u ormanlarla kaplıdır. Bir kısmı savan tipindeki ormanlarda abanoz, tik ağacı ve maun gibi kerestesi makbul ağaçlar da bulunur.

Kilometrekareye doksan kişi düşen ülkede nüfus dağılımı düzenli değildir ve nüfus daha çok ülkenin güney yarısında toplanmıştır. Sıcaklığın hafiflemiş olduğu yüksek plato alanları alçak kesimlere göre daha çok nüfus barındırır. 15.000 kadar Asyalı, 10.000 kadar Avrupalı dışında nüfusun büyük çoğunluğunu çeşitli etnik gruplar halinde yerli zenciler oluşturur. Nüfusun büyük bir kısmı hıristiyan olup (% 65) geri kalanları Afrika'nın geleneksel dinlerine mensup kişilerle müslümanlar (nüfusun üçte biri kadar) meydana getirmektedir.

Malavi dünyanın önde gelen çay üreticilerinden biridir. Ayrıca tütün, pamuk, yer fıstığı, tung (bir çeşit yağ bitkisi), yerli halkın beslenmesinde önemli yer tutan nişastaca zengin manyok, pirinç ve darı yetiştirilir. Hayvancılık fazla yaygın değildir; göl balıkçılığına daha çok önem verilir. Yer altı zenginliği olarak boksit yataklarına sahiptir. En önemli endüstri kolu tütün işleme endüstrisidir. Bunun yanında sabun, çimento, nikotin sülfatı ve giyim endüstrisi önem taşır. Çay, tütün, pamuk, nikotin sülfatı gibi ürünler ülkenin başlıca ihraç maddeleridir. Malavi denize kıyısı olmadığı için ihracatını komşusu Mozambik'in Beira Limanı'ndan yararlanarak yapar. İthalât ve ihracatında İngiltere başta gelir. Dışarıdan aldığı mallar arasında tekstil, otomobil, çeşitli araç ve aletler ilk sıralarda yer almaktadır.

II. TARİH

Antropolojik incelemelerden Malavi'de milâttan önce X. yüzyıldan itibaren insanların yaşadığı anlaşılmaktadır. Bölge milâttan sonra I ve IV. yüzyıllarda Bantu kavmi tarafından istilâ edilmiştir. Ülkenin bilinen yazılı tarihi, Doğu Afrika sahillerindeki müslümanların iç bölgelere nüfuz ettikleri XIII-XIV. yüzyıllarda başlamaktadır. Somali'den Güney Afrika'ya kadar uzanan sahil boyunca kurulan şehir devletlerinde yaşayan Arap asıllı müslümanların Bantu soylu Afrika yerlileriyle karışması sonucu ortaya çıkan Sevâhilî toplumu VIII. yüzyıldan itibaren kıtanın iç bölgeleriyle ticaret yapıyordu. Özellikle Kilve Sultanlığı, XIV. yüzyıldan itibaren Zambèzi nehri boyunda ve Malavi gölü civarında yaşayan kabilelerle ticarî

münasebetler kurdu. 1480'de oluşturulan Malavi Konfederasyonu, XVI. yüzyılda Malavi'nin ortasında ve güneyinde kalan toprakların büyük bir kısmına hâkim oldu. Portekiz donanmasının 1505 yılında Kilve'yi ve ardından Kızıldeniz'e kadar uzanan sahil şehirlerini işgal ederek yakıp yıkması müslümanların Doğu Afrika sahillerindeki hâkimiyetini zayıflattı. Portekizliler 1530'lu yıllarda Zambèzi nehri boyunca ilerlediler ve buralarda ele geçirdikleri müslümanları köleleştirerek Brezilya'ya götürdüler. İstilâdan kaçan müslümanlar daha ziyade kıtanın iç taraflarına yöneldiler. Malavi Konfederasyonu'nun hâkimiyetindeki toprakların kuzeyinde yaşayan Niyakyusalar 1600 yılı civarında bir krallık kurarken Nyasa gölünün doğusundan gelen göçmenler Çikulamayembe adlı devletin temellerini attılar.

Malavi gölü kenarında yaşayan Yao kabilesi müslüman olduktan sonra Zengibar Sultanlığı'na bağlandı. Araplar'la ve Sevâhilîler'le münasebetlerinde müstakil konumunu korumayı başaran bu kabilenin ileri gelenleri bölgede ticarî ulaşım konusunda yegâne söz sahibiydiler. Yaolar zaman zaman kıtlık sebebiyle Zengibarlı tâcirlerle anlaşıp Malavi'nin iç bölgelerine, Çiçeva kabilesinin yaşadığı bölgeye göç ettiler ve burada yaşayan Lomwe, Njanja ve Mang'anja kabilelerini kısmen İslâmlaştırdılar.

XIX. yüzyılda Zengibar'ın ileri gelenlerinden Sâlim b. Abdullah, Tanzanya'nın Ujiji ve Kilve şehirlerinde bir müddet kaldıktan sonra ailesi ve arkadaşlarıyla birlikte Nkhotakota'ya geldi. Çiçeva kabilesinin reisi Marenga ile anlaşıp Malavi gölünün batı kıyısında bir ticaret merkezi kurdu. 1840'ta kendisini önce Marimba sultanı, ardından Sevâhilî dilinde sultan anlamında da kullanılan "jumbe" ilân eden Sâlim b. Abdullah'ın Nkhotakota'da kurduğu idareye "jumbeler dönemi" denildi. Sâlim b. Abdullah, Yao kabilesi sayesinde sahildeki Kilve ve Lindi adalarına ticarî mallarını kolayca sevkederek Zengibar Sultanlığı'nın bu bölgeye dikkatini çekti. 1860'ta vefat edince yerine sırasıyla Mwingi-Mguzu ve Zengibarlı Mwingi Kisutu geçti. Malavi'ye İslâmiyet 1860'lı yıllarda Sevâhilî dili konuşan Cembeler sayesinde yayıldı. Hıristiyanlık da aynı tarihlerde misyonerler vasıtasıyla yayılmaya başladı.

Mwingi-Kisutu'nun 1894 yılında vefatından sonra yerine geçen oğlu Mwingi Kheiri, bir yandan Arap ve Sevâhilî tüccarların İngiliz tüccarlara

karşı verdiği mücadeleyi, diğer yandan tamamına yakını müslüman olan Yao kabilesinin sömürgeciliğe karşı direnişini destekledi. Bunun üzerine bölgeyi ele geçirmeyi hedefleyen İngilizler 1895'te Mwingi Kheiri'yi tahttan indirerek Zengibar'a sürdüler, bölgede yaklaşık bir asırdır faaliyet gösteren Arap ve Sevâhilî tüccarları da Malavi'den uzaklaştırdılar.

Malavi gölünün doğusunda bugünkü Mozambik sınırları içindeki Rovuma'dan gölün güney tarafına göç eden Yao kabilesi reislerinden III. Makanjira Banali 1870 yılında müslüman oldu; diğer kabile reislerinden Mataka, Jalasi ve Mponda da onun ardından müslüman oldular. Malavi'de İslâmiyet'in yayılmasını sağlayan ikinci önemli Zengibarlı Mlozi'dir. 1887'de kendini Ngonde sultanı ilân eden Mlozi, İngiliz sömürgeciliğine karşı giriştiği savaşta öldürüldü.

Portekiz, Doğu Afrika'daki sömürgesi Mozambik'i Malavi'ye doğru genişletmeye başlayınca İngiltere 1883 yılında buraya bir konsolos yerleştirdi. Aslında Portekiz, Berlin Konferansı'nın (1885) ardından Mozambik'ten Angola'ya kadar uzanan bir sömürge kurmayı planlamıştı. Ancak İngiltere, Malavi'de bulunan misyonerleri sayesinde Portekizliler'in buraya girmesini engelledi. 1891'de İngiltere ile Portekiz arasında imzalanan anlaşmayla Zimbabve'nin doğu sınırı sabitleştirilirken Nyasaland (Malavi) İngiliz nüfuz bölgesi ilân edildi ve Sir Harry Johnston bölgenin ilk sömürge valisi oldu. Berlin Konferansı'nın ardından bölgede İngiltere adına her türlü tasarruf hakkına sahip olan British South Africa Company, Güney Afrika'dan sonra bugünkü Zambiya ve Zimbabve'yi Rodezya, Malavi'yi ise Nyasaland adıyla kendi ticarî bölgesi ilân etti.

1907'de Nyasaland ismiyle resmen sömürgeleştirdikleri Malavi'nin idaresini yürütme ve yasama meclisleriyle desteklenen bir sömürge valisine veren İngilizler ülkeyi Rodezya ile birlikte 1953 yılında bir federasyona dönüştürdüler. Ancak kendilerine çok az sandalye verildiği için Malavi halkı federasyona karşı çıktı. Malavililer 1963'te tekrar müstakil sömürge statüsü kazanana kadar mücadele ettiler.

Müslümanlar sömürgeciliğe rağmen tebliğ faaliyetinden vazgeçmediler. Şeyh Abdullah b. Hacı Mkwande ve Şeyh Sâbit b. Muhammed Ngaunje,

Malavi’nin çeşitli bölgelerini dolaşıp bilhassa Yao kabilesi arasında İslâmiyet’i yaymaya devam ettiler. Yeni camiler inşa ettikleri gibi

eğittikleri gençler arasından birçok İslâm davetçisi yetiştirdiler. Özellikle Yaolar içinde yaygın olan Şâzeliyye ve Zengibar sultanlarının himayesindeki Kādiriyye tarikatları Malavi’de İslâmiyet’in benimsenmesinde önemli rol oynadı. Şâzeliyye tarikatının önce Komor adalarında, ardından Doğu Afrika’da yayılmasında Komorlu Şeyh Ma‘rûf’un büyük etkisi olmuştur.

Yao kabilesinin reisleri V. Mutaka Cisonga’nın öncülüğünde Alman, İngiliz ve Portekizliler’e karşı 1912 yılına kadar yürüttükleri mücadelenin sonuçsuz kalması üzerine ülke tamamen sömürgeleşti. XX. yüzyılın başında ülke nüfusunun % 60-65’i müslüman iken bu oran İngiliz sömürgeciliği ve misyoner faaliyetleriyle % 30-35 seviyesine kadar düştü. 1830 yılından itibaren Doğu Afrika’da faaliyet göstermeye başlayan misyonerler karşılarında tek engel gördükleri müslümanlara karşı saldırgan tavır takındılar. 1850’de Mangochi’de Church of Scotland ile başlayan eğitim faaliyetleriyle Yao ve Çiçeva kabilelerini hıristiyanlaştırmayı amaçladılar. 1859’da Malavi’ye gelen David Livigstone’nun önderliğinde ülkenin her tarafında misyoner okulları açıldı. Sömürge idaresi ülkedeki her türlü eğitim faaliyetini misyoner okullarına bıraktı. Hıristiyan ismi alıp vaftiz olmayı kabul edenler dışında müslüman çocukları okullara kaydedilmedi. Müslümanlar buna tepki olarak kendi bölgelerinde misyoner okulu açılmasına ve kilise inşasına müsaade etmediler. Ancak eğitim göremedikleri için işçilik ve hizmetçilik yapan müslümanlar arasında hıristiyanlığı benimseyip papaz, öğretmen ve teknik eleman olarak yetişenler de oldu. Malavi kilisesi 1944 yılına kadar bütün okulların idaresini elinde tuttu. Müslüman çocukları ücretsiz olduğu için ilkokula devam etseler de ücretli olan ortaokullara sadece kilisenin ücretini karşıladığı öğrenciler gidebiliyordu. Kiliselerin 1950’de başlattığı müslümanları hıristiyanlaştırma girişimleri bugün de sürmektedir.

Malavi’de eğitim faaliyetlerine aslında müslümanlar öncülük etmişlerdir. 1910’da sömürge valisi olan Alfred Sharpe her Yao köyünde bir cami ve müslüman tüccar bulunduğundan bahsetmekteydi. Müslümanların Arap harflerini kullandıkları Sevâhilî dilindeki eğitimlerine son veren İngilizler

alfabeyi de Latin harflerine çevirdiler. Müslümanların kendilerine ait okullar açmak için 1926 yılında sömürge idaresine yaptıkları başvuru 1930'da sonuç verdi ve bazı okullar açıldı. Fakat kilisenin baskısıyla bu okullar bir yıl sonra kapatıldı. 1946'da müslümanların Chiradzulu, Zomba ve Mangochi'de yeni okullar açmasına izin verilince bunların idaresi Central Body Muslim Education'a bırakıldı. Bu kurum, daha sonra Malavi müslümanlarını bir araya getiren Muslim Association of Malawi'ye dönüştü. Bu tarihten 1962 yılına kadar ülke genelinde açılan müslüman okulu sayısı yirmi dokuza ulaştı. Bunlardan sadece yedisi sömürge idaresi tarafından destek gördü, diğerleri kapandı veya zor şartlar altında eğitimlerine devam edebildi. 1980'li yıllarda Küveyt'in karşıladığı paralarla müslüman çocukları için yeni okullar açıldı. İslâm eğitimi almak üzere Zengibar ve Kenya'nın Mombasa şehrine gönderilen gençlerin Malavi'ye dönmeleri ülkede İslâmiyet'in güçlenmesine katkı sağladı. Bağımsızlık sonrası müslümanların eğitime ilgileri artmakla birlikte 2003 yılında ülkenin tek üniversitesinde 6000 öğrenci arasında sadece altmış beş müslüman öğrenci bulunmaktaydı. Malavi müslümanları Şâfiî, ülkeye Asya'dan göç eden müslümanlar ise genelde Hanefî mezhebine mensuptur.

Bir ziraat ülkesi olan Malavi'den sömürge döneminde komşu devletlere çok sayıda insan göç etti. Zambiya ve Güney Afrika'daki madenlerde çalışmak üzere yüz binlerce müslüman Malavili erkek köylerinden ayrıldı. Arazi işleri için ihtiyaç duyulan işgücünü karşılamak üzere ülke içinden ve Mozambik'ten bu köylere gelen hıristiyan erkeklerden bir kısmı müslüman kadınlarla evlenerek çocuklarıyla birlikte onları da hıristiyanlaştırdılar. Böylece çok sayıda müslüman köy din değiştirdiği için müslümanlar güç kaybettiler ve sömürge döneminde önemli bir etkinlik gösteremediler.

Malavi 1964'te bağımsızlığını elde etti. Bağımsızlık sonrasında, Amerika Birleşik Devletleri'nde tıp eğitimi gören presbiteryen kilisesine bağlı Hastings Kamuzu Banda'nın kurduğu ve diktatörlüğe dönüştürdüğü yönetim döneminde müslümanlar sömürge devrinde olduğu gibi başta eğitim olmak üzere birçok alanda geri plana itildiler. 1992 yılında Malavi'de hızlı siyasî değişim süreci başladı. The Democratic Front adlı siyasî partinin başkanı olan müslüman Bakili Muzuli ülkeyi diktatörce idare eden Hastings Kamuzu Banda'ya karşı ciddi bir muhalefet hareketi oluşturdu. 1994'te çok partili siyasî hayata geçildi ve yapılan seçimi Muzuli

kazandı. 1980’lerde başlayan İslâmî hareket yayıldı, hareketin Shuaibu Attimu gibi önde gelenlerinden bir kısmı kurulan hükümette görev aldılar. 1999 yılında devlet başkanlığı seçimini ikinci defa kazanan Bakili Muzuli Küveyt, Libya ve Sudan gibi ülkelerle yakın iş birliğine girerek ülkede yaptığı birçok yatırım için malî destek aldı. Muzuli döneminde Millî Eğitim Bakanlığı okullardaki İncil dersini kaldırarak yerine dünya dinleri dersini koydu. Bu derste İslâmiyet, Hıristiyanlık ve Yahudilik okutulmaya başlandı.

Ülkenin eski başşehri olan Zomba, Malavi müslümanlarının merkezi olarak kabul edilmektedir. 1940 yılında Asyalı müslümanların da yardımıyla Muslim Education Association

bu şehirde kuruldu. Mangochi, Mulanje, Blantyre, Machinga, Dedza, Chiradzulu, Lilongve, Salima ve Nkhotakota müslümanların yoğun olarak bulundukları diğer şehirlerdir. 1984’te ülke genelinde cuma namazı kılınan 6000 cami bulunuyordu. Malavi müslümanlarının kurdukları Limbe Muslim Jamaat, The Lilongwe Muslim Jamaat, The Kanyenda Mohammedan Schools Association, Nuru Islam Association gibi kuruluşlar The Muslim Association adı altında toplanmıştır. Ülkenin her tarafında müslüman çocuklarını eğiten Kur’an okulları bulunmaktadır.

1928’den itibaren Hindistan’dan Malavi’ye genellikle ticaretle uğraşan müslümanlar gelmeye başladı. Bunlar özellikle Blantyre ve Zomba şehirlerinde cami ve medreseler inşa ettiler. 1950-1960 yılları arasında Güney Afrika üzerinden yeni bir Asyalı müslüman göçü oldu; göçmenler daha ziyade Lilongve, Zomba, Limbe ve Blantyre’e yerleşmeyi tercih ettiler.

Müslümanlar sömürgecilik döneminde ve bağımsızlık sonrasında misyonerlerin idaresindeki okullara devam edemediklerinden ülkede devlet memuru olarak çalışan müslüman sayısı yüzde bir seviyesindedir. 1970’li yıllarda müslüman gençler ilk ve orta öğretim okullarına, üniversitelere ve teknik okullara devam etmeye başladı. 1975’te Güney Afrika’daki müslümanlarla münasebetler geliştirildi. İki yıl sonra Güney Afrika’da yapılan müslüman gençlik konferansına Malavili müslüman gençler de temsilci gönderdiler. III. Güney Afrika Müslüman Gençler Konferansı’nın 1981 yılında Malavi’nin Blantyre şehrinde toplanması ülkede İslâmî

faaliyetleri güçlendirdi. Küveyt'te kurulan Malawi Muslim Commite adını 1982'de Africa Muslim Agency olarak değiştirdi. Bu kurumun görevlendirdiği Şeyh Sa'd et-Tâlib'in Malavi'deki gayretleriyle on yıl içinde 300 cami, yirmi eğitim merkezi ve iki klinik açıldı. Malavi'de İslâmiyet'in canlanmasında Doğu Afrika sahillerinden gelen âlimler ve Pakistan Tebliğ Cemaati mensupları da etkili olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Mahmud Brelvi, Islam in Africa, Lahore 1964, s. 309-318; G. Shepperson, "The Jumbe of Kota Kota and Some Aspects of the History of Islam in British Central Africa", Islam in Tropical Africa (ed. I. M. Lewis), Oxford 1966, s. 193-207; G. de Bosschère, Autopsie de la colonisation, Paris 1967, s. 185-186, 274; J. M. Cuoq, Les musulmans en Afrique, Paris 1975, s. 477-482; Türkkaya Ataöv, Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri, Ankara 1977, s. 464-466; A. J. Wills, An Introduction to the History of Central Africa Zambia, Malawi and Zimbabwe, Oxford 1985, tür.yer.; F. Renault, Tippo-Tip un potentat arabe en Afrique centrale au XIXème siècle, Paris 1987, s. 10, 181-182, 217; C. Coulon, "Vers une sociologie des confréries en Afrique orientale", Les voies de l'Islam en Afrique orientale (ed. F. Constantin), Paris 1987, s. 111-133; A. Msiska, "Malawi", World Survey of Islamic Manuscripts (ed. G. Roper), London 1993, II, 241-257; A. P. H. Thorold, "Metamorphoses of the Yao Muslims", Muslim Identity and Social Change in-Sub-Saharan Africa (ed. L. Brenner), London 1993, s. 79-90; a.mlf., "The Muslim Population in Malawi", al-ʿIlm, XIII, Durban 1993, s. 71-76; Aydoğan Köksal, Afrika, Genel ve Ülkeler Coğrafyası, Ankara 1999, s. 121-124; Mohamed Amra, Fourteen Centuries of Islam in Africa, Dormerton 2001, s. 13-17; Muhammed H. A. Kulesi, "The Situaton of Muslim Minorities in Africa and Their Role in Society-Malawi as a case of Study", Conference Muslim Minorities in Africa, Accra-Ghana, 20-22 January 2003 (İSAM Dokümantasyon Servisi Malavi dosyası); Ibrahim A. G. Panjwani, "Muslims in Malawi", JIMMA, I/2 (1979), s. 158-168; M. Ali Kettani, "Muslim East Africa: An Over-View", a.e., IV/1-2 (1982), s. 104-119; K. T. Brethren, "Muslims in Malawi", The Muslim World Leaugue

Journal, IX/6, Makkah 1982, s. 59-61; D. S. Bone, “Islam in Malawi”, Journal of Religion in Africa, XIII/2, Leiden 1982, s. 126-138; a.mlf., “The Muslim Minority in Malawi and Western Education”, JIMMA, VI/2 (1985), s. 412-419; S. V. Sicard, “Islam in Malawi”, a.e., XIV/1-2 (1993), s. 107-115; a.mlf., “The Arrival of Islam in Malawi and the Muslim Contribution to Development”, a.e., XX/2 (2000), s. 291-311; P. G. Forster, “Religion and the State in Tanzania and Malawi”, JAAS, XXXII/3-4 (1997), s. 163-184; Journal of Religion in Africa (Malawi, A Special Issue in Honour of Matthew Schoffeleers), XXIX/4, Leiden 1999.

Ahmet Kavas

MALAY

(bk. MALEZYA).

MÂLÂYÂNİ

(مالايعني)

Kişinin dinî ve dünyevî hayatı bakımından fayda sağlamayan gereksiz söz ve davranışları ifade eden bir tabir.

Sözlükte “kişi için bir anlam ve değer taşımayan, onu ilgilendirmeyen” mânasındaki mâ lâya‘nî tabiri “insanın yapmaması halinde günah işlemiş olmayacağı, şahsının veya malının zarar görmeyeceği davranışlar” (krş. Gazzâlî, III, 113); “kişinin ihtiyaç duymadığı, kendisi için gerekli olmayan, fayda sağlamayan işler, fuzûlî sözler” (Teftâzânî, s. 57) olarak açıklanmıştır.

Kur’ân-ı Kerîm’de mâlâyâni tabiri geçmemekle birlikte abes (boş, amaçsız, gereksiz iş) (el-Mü’minûn 23/115), lağv (boş ve mânasız söz) (el-Mü’minûn 23/3; el-Kasas 28/55), lehv ve la‘b (oyun ve eğlence) kelimeleri mâlâyâniye yakın anlamlarda kullanılmıştır. Ayrıca insanların hayatlarını din ve dünyaları için hayırlı, yararlı işlerle zenginleştirmeleri gerektiğini ifade eden pek çok âyet vardır. Hadislerde ise mâlâyâni tabiri geçmektedir. Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inde bir bab, çok soru sormanın ve kişinin kendisini ilgilendirmeyen (mâ lâya‘nî) işler yapmaya kalkışmasının mekruh olduğuna dair hadislere ayrılmıştır (“İʿtiṣâm”, 3). Hz. Peygamber, İslâm ahlâk kültüründe mâlâyâninin terim halini almasına kaynaklık eden bir hadisinde, “Kişinin mâlâyâniyi terketmesi müslümanlığının güzelliğindendir” demiştir (Müsned, I, 201; İbn Mâce, “Fiten”, 12; Tirmizî, “Zühd”, 11). Bu hadis, başta kırk hadis literatürü olmak üzere daha çok ahlâka dair hadislerin toplandığı eserlerde “İslâm’ın merkezî ilkeleri” (medârü’l-İslâm), “ahlâkın temel prensipleri” (usûlü’l-edeb) ve “iyi davranış kurallarının özeti” (cimâu âdâbi’l-hayr) sayılan dört hadisten biri olarak gösterilmiştir (diğerleri şunlardır: “Allah’a ve âhiret gününe iman eden kişi ya hayır söz söylesin ya da sussun” [Buhârî, “Edeb”, 31, 85]; “Kendisine öğütte bulunmasını isteyen bir kişiye Resûl-i Ekrem, ‘Öfkene hâkim ol’ buyurmuştur” [Buhârî, “Edeb”, 76]; “Kişi kendisi için sevip istediği bir şeyi din kardeşi için de istemedikçe iman etmiş olmaz” [Buhârî, “Îmân”, 7]). Hz. Lokman’ın, ahlâk ve erdemde bulunduğu düzeye

ulaşmasını doğru sözlü olmasına, emanete riayet etmesine ve mâlâyâniyi terketmesine borçlu olduğunu belirttiğine dair Mâlik b. Enes'in aktardığı rivayet (el-Muvaṭṭaʾ, "Kelâm", 17), İslâm kültüründe bu davranışların evrensel ahlâk normları olarak tanındığını göstermektedir.

Kaynaklarda hadislerde geçen mâlâyâni tabiri, açıkça haram kılınmış veya haram olup olmadığı şüpheli söz ve davranışların yanında mekruhları, hatta yapanına göre gereksiz olan mubahları da kapsayacak şekilde açıklanmıştır. Hz. Peygamber'in mâlâyâniyi terketmeyi kişinin müslümanlığının güzelliğinden sayması, bir davranışın mâlâyâni olup olmadığının şahsî isteklere göre değil İslâmî ilkelere

ve bu ilkelerle uyuşan aklî ve örfî hükümlere göre belirlenmesi gerektiğini göstermektedir. Bu ilkelere ve hükümlere göre insanların dünya ve âhiretleri için yararlı olan söz ve davranışlara mâyâni (mâ yaʿnî = kişiyi ilgilendiren şey), faydasız olanlarına da mâlâyâni denilmiştir (İbn Receb, s. 105-107).

Birçok âyet ve hadise göre kişinin yakın ve uzak çevresine, topluma ve insanlığa yararlı olan sözleri ve davranışları aynı zamanda kendisine de sevap kazandırdığından bunlar onun için mâyâni, zararlı olanları ise kendisini günahkâr yaptığından mâlâyâni sayılır. Hatta genel olarak canlı ve cansız tabiata karşı sorumluluk doğuran davranışları da bu çerçevede düşünmek gerekir. Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde çeşitli örnekleri görülen emir ve yasaklar insanlarda hayatın oyun ve eğlenceden ibaret olan (el-Enʿâm 6/32; el-Hadîd 57/20), bu sebeple de mâlâyâni kapsamına giren yönüne bilinçsizce kapılıp gitmek yerine gerek bizzat işleyeni gerekse başkaları için iyiliği ve yararı kalıcı olan, dolayısıyla Allah katında sahibine hayırlı karşılıklar kazandıracak olan (el-Kehf 18/46; Meryem 19/76) faaliyetlerle hayatı zenginleştirme sorumluluğunu geliştirmeyi amaçlamaktadır. Mâlâyâniyi terk tasavvufta daha da önem kazanıp mâsivâyı terk olarak anlaşılmış, dünya ile sırf dünyalık elde etmeye yönelik bir irtibat kurulması mâlâyâni ile uğraşma olarak kabul edilmiş ve kınanmıştır (bk. MÂSİVÂ).

Eğitim ve öğretimle ilgili klasik İslâmî eserlerde mâyâni ve mâlâyâni ölçüleri eğitime de uygulanmış, genel olarak kişilerin dinî hayatı ve uhrevî

kurtuluşu için gerekli olan bilgilere öncelik verilmesi yanında eğitim ve öğretim sürecinde her öğrencinin yaşına, yeteneğine ve diğer özel durumlarına göre ilmî konular arasında onu ilgilendirenle ilgilendirmeyen, hemen ilgilendiren veya ileride ilgilendirecek olan yönleriyle bir öncelik sırasının izlenmesi gerektiği üzerinde önemle durulmuştur (meselâ bk. Gazzâlî, I, 16-55; İbn Haldûn, III, 1243-1248; Ahmed b. Abdullah eş-Şevkī, s. 8-15).

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, "Kelâm", 17; Müsned, I, 201; Buhârî, "Îmân", 7, "İʿtiṣâm", 3, "Edeb", 31, 76, 85; İbn Mâce, "Fiten", 12; Tirmizî, "Zühd", 11; Gazzâlî, İḥyâʾ, I, 16-55; III, 112-114; Teftâzânî, Şerḥu Ḥadîs̱i'l-erbaʿîn li'n-Nevevî, İstanbul 1316, s. 57-58; İbn Receb, Câmiʿu'l-ʿulûm, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 105-107; İbn Haldûn, Muḳaddime, III, 1243-1248; Ahmed b. Abdullah eş-Şevkī, Şevḳī ʿale'l-Fenârî, İstanbul 1302, s. 8-15.

Mustafa Çağrıcı

MALAZGİRT MUHAREBESİ

1071'de Bizans'la yapılan ve Türkler'e Anadolu'nun kapılarını açan meydan savaşı.

Büyük Selçuklu Devleti'nin kuruluşunu sağlayan Dandanakan Savaşı'ndan (431/1040) sonra Merv şehrinde toplanan büyük kurultayda cihan hâkimiyeti mefkûresi doğrultusunda tesbit edilen fetih planları çerçevesinde Selçuklular bilhassa batı yönünde büyük fetih hareketlerine başladılar. Anadolu'nun bir Türk yurdu haline getirilmesi uğruna yapılan bu mücadeleler sırasında Selçuklu kuvvetleri Sivas'a kadar ileri hareketlerine devam etmişler ve buradaki Bizans kaleleri ve müstahkem mevkilerini geniş çapta tahrip etmişlerdir. Anadolu'daki Selçuklu istilâ ve fetih hareketlerinin hızla devam ettiği sıralarda Bizans'ta imparator olan IV. Romanos Diogenes, gittikçe artan Türk fetihlerini durdurmak amacıyla çeşitli milletlerden meydana getirdiği bir orduyla Mart 1068'de Anadolu'da Selçuklu kuvvetlerine karşı harekâta başladı ve Maraş'a kadar gitti. Ancak kesin bir başarı kazanamadan geri döndü. Yeniden başlayan Selçuklu akınlarına karşı sevkettiği kuvvetlerin yenilmesi üzerine imparator, Sivas ve Malatya'ya iki ordu gönderdiği gibi kendisi de üçüncü bir orduyla bizzat harekete geçerek Harput yörelerine kadar ilerledi. Fakat Selçuklu kuvvetlerinin Orta Anadolu'nun merkezi durumundaki Konya başta olmak üzere birçok şehir ve kasabayı fethetmeleri karşısında hiçbir başarı elde edemeden İstanbul'a dönmek zorunda kaldı (1069). İmparatorun 1070 yılında saraydaki muhalefet sebebiyle başşehirden ayrılamadığı için en güvenilir kumandanları emrinde gönderdiği ordular da başarılı olamadı. Bunun üzerine Romanos Diogenes, doğrudan İran'a ulaşıp merkezlerini ele geçirmek suretiyle Selçuklu problemini kökünden halletmek için Ayasofya Kilisesi'nde düzenlenen büyük bir törene katıldıktan sonra 13 Mart 1071 günü öncekilerden daha güçlü bir orduyla yola çıktı. Çeşitli kaynaklarda 600.000'e varan rakamlar verilmekle birlikte 200.000 kişi civarında olduğu tahmin edilen bu ordu Balkanlar'daki Peçenek, Uz, Kıpçak ve Hazar Türkleri ile İslav, Alman, Bulgar, Frank, Ermeni ve Gürcüler'den oluşturulmuş ve en güçlü silâhlarla donatılmıştı. Öte yandan Fâtımî Veziri Nâsırüddevle el-Hamdânî'nin davetiyle, fakat aslında önceden beri

tasarladığı fetih amacıyla Horasan'dan Mısır'a doğru hareket eden Selçuklu Sultanı Alparslan da Halep önlerine gelmiş bulunuyordu. Halep'i bir süre kuşattıktan (Şâban 463 / Mayıs 1071) sonra şehri elinde tutan Mirdâsî Emîri Mahmûd'un, huzura çıkıp itaat arzetmesi üzerine Alparslan Mısır'a gitmek üzere Halep'ten ayrıldı. Yolda Romanos Diogenes'in elçisi kendisine yetişip imparatorun Menbic, Ahlat ve Malazgirt'in iadesini istediğini, aksi takdirde bir orduyla harekâta başlayacağını bildirdi. O sırada başka kaynaklardan, Bizans imparatorunun çok önceden harekâta başladığını ve kalabalık bir orduyla Erzurum yönünde ilerlemekte olduğunu haber alan sultan, elçiyi sert bir cevapla geri gönderdikten sonra Mısır seferini yarıda kesip Doğu Anadolu'ya yöneldi ve yiyecek sıkıntısı sebebiyle bir kısım yaşlı askeri terhis ederek Urfa üzerinden Diyarbekir yöresine vardı. Silvan'da iken imparatorun Malazgirt Kalesi'ni zaptedip halkını kılıçtan geçirdiğini öğrenince Erzen-Bitlis Boğazı yoluyla Ahlat'a doğru yola çıktı. Aynı günlerde imparator da Gürcistan'ı yeniden ele geçirmek ve özellikle ordusuna yiyecek sağlamak için 20.000 kişilik bir kuvveti kuzeydoğuya gönderirken arkasını güven altına almak amacıyla 30.000 kişilik bir kuvveti de Ahlat üzerine sevketmişti. Alparslan Ahlat'a yaklaşırken bu ikinci kuvvet Selçuklu atlıları tarafından durduruldu ve geri çekilmek zorunda bırakıldı. Sultanın Ahlat'a geldiği haberi duyulunca imparator bunun doğruluğunu tesbit için Nikephoros Bryennios kumandasında yeni bir birlik gönderdi. Bu birlik de Ahlat Selçuklu Garnizonu kumandanı Emîr Sunduk tarafından bozguna uğratıldı. Sunduk, imparatorun Basilakes (Vasilakes) Magistros kumandasında gönderdiği kuvveti de yenilgiye uğrattı. Basilakes esir alındığı gibi beraberinde taşımakta olduğu büyük haçda Selçuklu kuvvetlerinin eline geçti. Sultan bu haçın zafer alâmeti sayılarak Bağdat'taki halifeye gönderilmesi için o sırada Hemedan'da bulunan Vezir Nizâmülmülk'e ulaştırılmasını emretti. Böylece büyük karşılaşmadan önce yapılan öncü savaşlarının tamamı Selçuklular tarafından kazanılmış oldu.

Çeşitli milletlerden oluşması sebebiyle birlikten mahrum 200.000 kişilik Bizans ordusuna karşılık Selçuklu ordusu hepsi aynı ideale hizmet eden yaklaşık 50.000 kişiden ibaretti. Alparslan'ın beraberinde Gevherâyin, Afşin, Sav Tegin, Sunduk ve Ay Tegin gibi Anadolu'yu ve Bizanslılar'ı

iyi tanıyan tecrübeli akıncı beyleriyle Artuk, Tutak, Dânişmend, Saltuk, Mengücük, Çavlı, Çavuldur ve Porsuk gibi Selçuklu devletinin en değerli

emîrleri bulunuyordu. Alparslan, öncü savaşlarından bir süre sonra Ahlat'tan ayrılarak Ahlat-Malazgirt arasındaki Rahve ovasında karargâhını kurdu ve bir kısım askerini tepelere yerleştirip ovayı kontrolü altına aldı (25 Zilkade 463 / 24 Ağustos 1071). Arkasından, Bizans ordusuna oranla kendi ordusunun küçüklüğü sebebiyle bir meydan muharebesine girişmeye henüz karar vermediğinden görünüşte barış teklifinde bulunmak, gerçekte ise düşmanın durumunu tesbit etmek maksadıyla imparatora bir elçilik heyeti gönderdi. Öncü savaşlarını kaybetmesine rağmen askerlerinin çokluğuna ve iyi donatılmış olmasına güvenen imparator Alparslan'ın bu elçilik heyetini köşeye sıkıştığı için gönderdiğini zannederek teklifini sert bir şekilde reddetti. Bunun üzerine savaşın kaçınılmaz olduğunu gören sultan ordusunu savaş düzenine soktu ve bir kısım atlı kuvvetlerini küçük bir yarma vadi boyunca pusuya yatırırken bizzat kumanda edeceği 4000 kişilik hassa askerini merkez hattına yerleştirdi. Bir süre sonra, merkez hattında Romanos Diogenes olmak üzere Nikephoros Bryennios, Aliattes ve Andronikos Dukas gibi kumandanların yer aldığı Bizans ordusunun da savaş düzenine girmesiyle iki ordu karşı karşıya geldi ve 26 Zilkade (25 Ağustos) son hazırlıklarla geçirildi. Bu arada Abbâsî Halifesi Kāim-Biemrillâh da o sıralarda bütün İslâm dünyasının yakından ilgilendiği Malazgirt Muharebesi'nin Alparslan tarafından kazanılması hususunda bir dua metni hazırlatarak cuma namazında bütün İslâm ülkelerindeki minberlerden okutulmasını emretti. 27 Zilkade 463 (26 Ağustos 1071) Cuma günü öğleye kadar orduyu denetleyen ve kumandanlarına son direktiflerini veren Alparslan, imamı ve fakihi Buharalı Ebû Nasr Muhammed'in bütün müslümanların İslâm'ın zaferi için dua ettikleri cuma günü öğle vaktinde düşmana saldırması tavsiyesine uyarak ordusuyla birlikte cuma namazını kıldıktan sonra "Ölürsem kefenim olsun" dediği beyaz bir elbiseyle askerin karşısına çıktı ve şöyle dedi: "Ben, müslümanların camilerde bizim için dua etmekte oldukları bu saatlerde düşmanın üzerine atılmak istiyorum. Galip gelirsek arzu ettiğimiz sonuç gerçekleşmiş olur, yenilirsek şehid olarak cennete gideriz. Bugün burada ne emreden bir sultan ne de emir alan bir asker var; ben de içinizden biri olarak sizinle birlikte savaşacağım; benimle gelmek isteyenler peşime düşsünler, istemeyenler serbestçe geri dönebilirler". Alparslan bu ünlü konuşmasının ardından ilk hücumu başlattı.

Şiddetle saldırıya geçen hassa askerleri birkaç saat içerisinde, Alparslan'ın

bizzat yönettiği sahte ric‘at harekâtı ile başlarında Romanos Diogenes’in bulunduğu Bizans merkez kuvvetlerini peşlerine düşürerek pusudaki birliklerin önüne çekmeyi başardılar. Pusudaki Selçuklu atlıları taarruza geçtikleri sırada Alparslan da çekilmekte olan kendi kuvvetlerini geri çevirerek hücuma kaldırdı. İmparator hatasını anladığında artık çok geç kalmıştı. Romanos Diogenes sol kanattan yardım istediyse de pusudan çıkmış bulunan Selçuklu atlıları buna engel oldular. Öte yandan sağ kanat kuvvetlerinin çoğunluğunu teşkil eden Türk kökenli askerler başlarında Tamış adlı beyleri olduğu halde Selçuklu tarafına geçtiler ve bu olay ordunun dağılmasına sebep oldu. Bu durum karşısında imparator askerlerini geriye çekip karargâhın arkasında toparlanmak istediyse de geri çekilişi kaçış şeklinde değerlendirildi ve önce ihtiyat kuvvetleri, arkasından Ermeni kıtaları savaş alanını terketti. Sonuçta öğle vaktinden geceye kadar devam eden bu meydan muharebesinde Bizanslılar ağır bir yenilgiye uğradı. Ordunun büyük bir kısmı kılıçtan geçirilmiş, imparator ve çok sayıda general esir alınmış, askerlerin ancak bir bölümü kaçarak canlarını kurtarabilmişti.

İslâm, Bizans, Ermeni ve Süryânî kaynaklarının belirttiğine göre Alparslan imparatora bir savaş esiri değil bir konuk hükümdar muamelesi yapmış, hatta onu yanına oturtmuştur. İki hükümdar arasında geçen müzakereler sonunda aşağıdaki maddeleri ihtiva eden bir barış antlaşması imzalandı: 1. İmparator kurtuluş akçesi olarak 1,5 milyon altın verecek. 2. Bizans Devleti her yıl Selçuklular’a 360.000 altın vergi ödeyecek. 3. Bizans’ın elinde bulunan bütün İslâm esirleri serbest bırakılacak. 4. Bizanslılar gerektiğinde Selçuklular’a askerî yardımda bulunacak. 5. İmparator kızlarından birini sultanın oğluna nikâhlayacak. 6. Antakya, Urfa, Menbic ve Malazgirt Selçuklular’a bırakılacak. Barış antlaşmasının imzalanmasından bir gün sonra Alparslan, maiyetine iki hâcib ve 100 hassa askeri verdiği Romanos Diogenes’i İstanbul’a doğru uğurladı. Ancak Bizans Senatosu, mağlûbiyet haberini alınca Romanos Diogenes’i tahttan indirip yerine VII. Mikhail Dukas’ı imparator ilân etmişti. Bizans kuvvetleri tarafından teslim alınan Romanos Diogenes getirildiği Kütahya’da gözlerine mil çekilerek hapse atıldı; ertesi yıl da Kınalıada zindanında öldü.

Savaştan sonra İsfahan’a giden Alparslan, başta Abbâsî halifesi olmak üzere bütün İslâm hükümdarlarına fetihnâmeler göndererek kazandığı zaferi

müjdeledi. Bu haber ulaştığı her yerde büyük coşkuyla karşılandı ve bütün müslümanlar üzerinde derin bir etki meydana getirdi. Halife Kāim-Biemrillâh, Alparslan'a değerli armağanlarla birlikte özel bir mektup göndererek kazandığı zaferden dolayı onu kutladı ve ona çeşitli unvanlar verdi. Diğer İslâm memleketleri hükümdarları da Alparslan'ı özel heyetlerle değerli armağanlar ve tebriknâmeler gönderip kutladılar. Ayrıca devrin şair ve edipleri sultan hakkında kasideler, çeşitli övgü yazıları kaleme aldılar. Birçok tarihçi bu büyük zaferi, Hz. Ömer devrinde Bizans'a karşı kazanılan Yermük ve Sâsânîler'e karşı kazanılan Kādisiye zaferlerine benzetmiştir. Yalnız İslâm dünyasında değil Batı dünyasında da dikkat ve ilgiyle izlenen bu zaferden birkaç yıl sonra Anadolu ve Suriye'de hâkimiyetin müslüman Türkler'in eline geçmesi üzerine bütün Avrupa bir araya gelmiş ve Haçlı seferlerinin hazırlıklarına başlamıştır.

Malazgirt Muharebesi Türk ve dünya tarihinin dönüm noktalarından birini oluşturur. Bu zafer sonunda, Bizanslılar'ın bütün maddî imkânlarını kullanarak hazırladıkları büyük ordu dağıldığından daha sonraki yıllarda Türkler önemli bir direnişle karşılaşmadan Anadolu içlerine akarak kısa zamanda Ege ve Marmara kıyılarına kadar ilerlemişler ve bu defa istilâ ve yağma amacı taşımadan fethettikleri toprakları vatan edinip Saltuklu, Mengücüklü, Dânişmendli, Dilmaçoğulları, Ahlatşahlar, Yinaloğulları, Çubukoğulları ve Artuklu devletlerini kurmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Ferec, Tarih, I, 320-324; Urfalı Mateos Vekayinâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162) (nşr. trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1962, s. 48 vd., 140 vd.; Ahmed b. Mahmûd, Selçuknâme (haz. Erdoğan Merçil), İstanbul 1977, I, tür.yer.; M. Halil Yinanç, Türkiye Tarihi, Selçuklular Devri I: Anadolu'nun Fethi, İstanbul 1944, s. 57-85; Selçuklular Tarihi, Alp Arslan ve Malazgirt Bibliyografyası (haz. Milli Kütüphane Genel Müdürlüğü), Ankara 1965; Cl. Cahen, Pre-Ottoman Turkey, London 1968, s. 26-30; a.mlf., "İslâm Kaynaklarına Göre Malazgirt Savaşı"

(trc. Zeynep Kerman), TM, XVII (1972), s. 77-100; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, Ankara 1965, s. 123-134; a.mlf., Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1984, s. 21-44; Semavi Eyice, Malazgirt Savaşını Kaybeden IV. Romanos Diogenes: 1068-1071, Ankara 1971; Ali Sevim, Malazgirt Meydan Savaşı, Ankara 1971; a.mlf., Anadolu'nun Fethi, Ankara 1993; a.mlf. - Faruk Sümer, İslam Kaynaklarına Göre Malazgirt Savaşı, Ankara 1988; Faruk Sümer, "Malazgirt Savaşına Katılan Türk Beyleri", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, IV, Ankara 1975, s. 197-207; Nejat Kaymaz, "Malazgirt Savaşı ile Anadolu'nun Fethi ve Türkleşmesine Dair", Malazgirt Armağanı, Ankara 1972, s. 259-268; G. Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1981, s. 319; Mehmet Altay Köymen, Alp Arslan ve Zamanı, Ankara 1983, I, 46-75; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, I, 47-50; Şerif Baştav, "Malazgirt Meydan Muharebesi ve Romen Diojen", BTTD, sy. 47 (1971), s. 28-41; Akdes Nimet Kurat, "Malazgirt Savaşına Ait Yazı ve Tedkikler", a.e., sy. 47 (1971), s. 68-72; Erdoğan Merçil, "Türkçe Selçuknâmeye Göre Malazgirt Savaşı", TED, sy. 2 (1971), s. 16-50; İbrahim Kafesoğlu, "Türk Fütûhat Felsefesi ve Malazgirt Muharebesi", a.e., sy. 2 (1971), s. 1-16; a.mlf., "Malazgirt", İA, VII, 242-248; a.mlf., "Alparslan", DİA, II, 528-529; M. Angold, "The Byzantine State on the Eve of the Battle of Manzikert", Byzantinische Forschungen, XVI, Amsterdam 1991, s. 9-34; Carole Hillenbrand, "Malāzgird", EI² (İng.), VI, 243-244.

Ali Sevim

MALCOLM X

(1925-1965)

Amerikalı zenci müslüman lider.

19 Mayıs 1925'te Omaha'da (Nebraska) doğdu. Asıl adı Malcolm Little'dir. Zencilerin Amerika Birleşik Devletleri'nde özgürlüklerine kavuşamayacaklarına ve dolayısıyla Afrika'ya geri dönmeleri gerektiğine inanan Reverend Earl Little adlı bir Baptist rahibinin oğludur. Dört kardeşi beyazlarca öldürülen babası 1931'de fâili meçhul bir cinayet sonucu hayatını kaybedince Malcolm ve bir kısmı üvey olan yedi kardeşi Refah Kurumu tarafından çeşitli ailelerin yanına yerleştirildi, annesi de akıl hastahanesine yatırıldı. On üç yaşında iken Islahevi Okulu'na gönderilen Malcolm'un "beyaz adam"la ilgili olumsuz düşünceleri burada oluşmaya başladı. Beyaz insanlarla ilişkileri Refah Kurumu görevlileri ve mahalleden tanıdığı birkaç beyaz çocukla sınırlı olmakla birlikte yaşadığı bazı olaylar bu düşüncelerini keskinleştirdi.

Islahevi Okulu'ndan ayrıldıktan sonra Boston'da yaşayan üvey ablasının yanına giden Malcolm konser salonunda ayakkabı boyacılığı, müşterileri zenci olan bir lokantada garsonluk yaparken gece hayatıyla tanıştı. On altı yaşında Boston-New York arasında çalışan trenlerde sandviç satmaya başladı; New York'a gidip geldikçe zencilerin yaşadığı Harlem'i tanıdı. Harlem'de çalışmaya başladığı barda kendisini uyuşturucu ve kadın ticaretinden antika eşya hırsızlığına kadar giden kirli bir hayatın içinde buldu. 1946'da hırsızlıktan hapse mahkûm oldu. Charlestown Eyalet Hapishanesi'nde iki yıl yatıp ardından Concord Hapishanesi'ne nakledildi. Bu dönemde zenci milliyetçiliğini savunan ve hatta Tanrı'nın da zenci olduğunu söyleyen Elijah Muhammed'in görüşlerini benimseyerek hepsi onun anlattığı çerçevede müslüman olan kardeşlerinden bazılarıyla görüşmeye ve mektuplaşmaya başladı. 1948'in sonlarında nakledildiği Norfolk Hapishanesi'nde kardeşleri aracılığıyla Elijah Muhammed'le de mektuplaştı. Hıristiyanlık'tan başka din tanımayan ve beyaz adamın dini olarak gördüğü bu dinden nefret eden Malcolm'un beyaz adama duyduğu

kin ve düşmanlık onun Elijah'nın görüşlerini benimsemesini kolaylaştırdı.

Malcolm 1952'de hapisten çıkınca Elijah Muhammed'in kurduğu Nation of Islam hareketine katıldı. Enerjisi, teşkilâtçılığı ve harekete bağlılığı ile dikkat çekince Elijah onu teşkilât faaliyetleri için çeşitli yerlerde, son olarak da Harlem'de görevlendirdi. 1952 yılına kadar Little, bu tarihten itibaren davasının isimsiz bir hizmetkârı olduğunu simgeleyen X soyadını kullanmaya başlayan Malcolm büyük değer verdiği Elijah Muhammed'in konuşan ağzı haline geldi. Şeytan diye tanımlanan "beyaz adam"dan kurtulmayı amaçlayan, sözünü sakınmayan, korkusuz, hararetli bir hatip olarak zenci yerleşimlerini faaliyete geçirdi. Zenci ırkçılığına dayanan hareketin etkin bir savunucusu oldu. Ocak 1958'de Nation of Islam'a bağlı olan Betty ile evlendi. Ondan isimleri Batılılar'a karşı duyduğu kinin izlerini taşıyan Atilla, Kubilay, İlyas ve Cemile adlı dört çocuğu doğdu.

Malcolm ile Elijah arasındaki sıcak ilişki sonraki yıllarda giderek bozulmaya başladı. Malcolm'un yükselen grafiği Elijah Muhammed'i korkuturken Malcolm, Elijah Muhammed'in özel hayatını sorgulamaya girişti. İki eski sekreterinin, çocuklarının babası olduğu iddiasıyla Elijah aleyhine nafaka davası açması onu Malcolm'un gözünden iyice düşürdü. Elijah'nın Kennedy suikastı üzerine (Kasım 1963) Malcolm'a doksan gün süreyle konuşma yasağı koyması gerginliği arttırdı. Gerginliğin asıl sebebinin Elijah'nın, hareketin Malcolm tarafından militan bir karaktere dönüştürülmesinden kaygı duyması olduğu da öne sürülmektedir (Breitman, s. 7). Basında konuşmalarının şiddet içerdiği gerekçesiyle Malcolm aleyhinde yazıların çıkması onun zenciler üzerindeki etkisini azaltmadı, aksine Amerika'da bir isyan başlatabilecek ya da bastırabilecek tek zenci olarak görülmeye başlandı (Haley, s. 610).

Mart 1964'te Elijah Muhammed ve Nation of Islam hareketinden ayrılan Malcolm artık yerinin Elijah'nın yanı değil zenci yerleşimler olduğuna karar verdi. Bu dönemde İslâm anlayışı değişmeye başladı, beyaz adamın şeytan olduğu görüşünden vazgeçti. Müslüman ülkelerin diplomatlarıyla görüşerek İslâmiyet hakkında bilgiler aldı. Öteden beri aklında olan Afrika ile köklerin korunmasını, ilişkilerin canlı tutulmasını savunan Afro-Amerikan tezini canlandırmak ve hacca gitmek amacıyla Ortadoğu ve Kuzey Afrika ülkelerinde bir seyahate çıktı. Mekke'de dünyanın her

tarafından gelen farklı ırklardan müslümanlarla tanıştı ve ırk ayırımına dayanmayan bir din anlayışına ulaştı. Tanıştığı kişiler arasında övgüyle bahsettiği parlamenter Kasım Gülek de vardır (a.g.e., s. 657, 659). Malcolm hayatının bu döneminde el-Hâc Mâlik eş-Şahbâz adını kullanmaya başladı. Güney Asya'dan Amerika'ya gelen müslümanların Farsça'da "doğan" anlamına gelen, mecazen "yiğit, yüksek görüşlü ve himmet sahibi" anlamındaki şâhbâz ile (şehbâz) ilişkilendirdikleri bu soyadının aslında Amerikan zencilerinin atalarının mensup olduğu ve Arapça "şa'bu izz" (yüce kavim) terkibinden bozulmayla Şabaz şeklinde telaffuz edilen bir kabile adına dayandığı belirtilmektedir (Yahya Monastra, XXXII/1 [1993], s. 73-76). Mekke'den Amerika'daki

bir arkadaşına yazdığı mektupta Hz. İbrâhim'in, Hz. Muhammed'in ve diğer bütün peygamberlerin mekânı olan kutsal topraklarda bütün ırk ve renklerden insanlarda gördüğü kardeşlik ruhunu, konuk severliği anlatan ve her renkten insanın gösterdiği bu cana yakınlık karşısında büyülendiğini, Amerika'nın ırk problemini ortadan kaldıran İslâm'ı anlamasının şart olduğunu söyleyen Mâlik eş-Şahbâz, Amerika'ya dönünce gerçek anlamda siyah-beyaz kardeşliğini esas alan bir toplum meydana getirmeyi amaçlayan Muslim Mosque (Mart 1964) ve Organization of Afro-American Unity (Haziran 1964) adlı teşkilâtları kurdu. Fakat kısa bir müddet sonra kendisine ve ailesine yönelik tehditler almaya başladı, evi kundaklandı. Bu gelişmelerden fazla yaşatılmayacağını hisseden Malcolm, o sıralarda kendisiyle sürekli görüşerek biyografisini yazmakta olan Alex Haley'e kitabı yayımlanmış olarak okumaya ömrünün yetmeyeceğini söylemiş ve bir süre sonra 21 Şubat 1965'te Harlem'de konuşma yaparken öldürülmüştür. Suikast bir muamma olarak kalmakla birlikte üzerinde en fazla konuşulan ihtimal Elijah Muhammed ve Central Intelligence Agency (CIA) iş birliğiyle gerçekleştirilmiş olduğudur. Müslümanlar, özgürlükçüler, insan hakları savunucuları, sosyalistler ve daha birçok grup kendilerinde Malcolm X ile özdeşleştirecekleri bir yan bulmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

A. Haley, Malcolm X (trc. Abdullah Bizden - Yaşar Kayırlı), Ankara 1978; a.e. (trc. Yaşar Kaplan), İstanbul 1984; G. Breitman, Malcolm X: The Man and His Ideas, New York 1988; A. Young, Malcolm X: Eylemin Öteki Yüzü (tcr. S. Tekin), Konya 1993; R. B. Turner, Islam in the African-American Experience, Bloomington 1997, s. 174-237; Yahya Monastra, "The Name Shabazz: Where did it Come From?", IS, XXXII/1 (1993), s. 73-76; L. H. Mamiya, "Malcolm X", ER, IX, 144-145; Akbar Muhammad, "Malcolm X", The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, III, 38-41.

Ali Köse

MALDİVLER

Hint Okyanusu'nda bir adalar ülkesi.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

Hint Okyanusu'nun kuzeyinde, Seylan adasının yaklaşık 650 km. güneybatısında irili ufaklı 2000 civarında adadan oluşan Maldivler'in yüzölçümü 298 km², nüfusu 329.685'tir (2003). Başkanlık tipi cumhuriyetle yönetilen ülkenin resmî adı Divehi Cumhûriyye, başşehri Male'dir (81.000 nüfus). Diğer yerleşim birimlerinin nüfusu 10.000'in altındadır.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Maldiv adaları çok sayıda mercan adaları topluluğudur. Adaların üstü basık ve yükseklikleri azdır. Ülkenin en yüksek noktası sadece 24 metredir (Wilingili adasında). Ekvatoral iklim tipinin hâkim olduğu Maldivler'de sıcaklık yaz ve kış hemen hemen aynı kalır (30º C dolaylarında). Güneybatıdan esen musonlar mayıs-ağustos aylarında yağış getirir. Adalar, aralarında hindistan cevizi ve ekmek ağaçlarının bulunduğu, tropik çalılıklardan oluşan gür bir bitki örtüsüne sahiptir.

Genel olarak adalardan sadece 200 kadarında yaşayan nüfus ataları Seylan adasından geldiği için Sinhali diye bilinen topluluklar, Tamiller ve az sayıda Araplar'dan oluşur. Ülkede Hint-Avrupa dil ailesinden olan Divehi dilinin yanı sıra Arapça, Hintçe ve İngilizce konuşulmaktadır. Halkının tamamı Şâfiî mezhebine mensup Sünnî müslümandır.

Maldivler'in ekonomik zenginliği balıkçılık ve turizme dayanır. Tarım toprakları çok az olduğundan pirinç gibi başlıca besin maddeleri dışarıdan alınır. Tarım alanında hindistan cevizi üretimi başta gelir. Yağından ve etli bölümünden besin olarak yararlanılan hindistan cevizinin kabuğunun liflerinden ip ve hasır yapılır. Eskiden gemi direklerini bağlamada

kullanılan bu ipler Suudi Arabistan, Hindistan ve Çin'e satılırdı. Günümüzde ise eski önemini yitirmiştir. Sanayi etkinliği olarak balık konserveciliği dışında hazır giyim, tekne yapımı ve el sanatları (turizme yönelik hediyelik eşya vb.) dikkati çeker. Ulaşım sektöründe sadece deniz ulaşımından söz edilebilir. Başşehir Male'de uluslararası bir havaalanı vardır. İhracatında donmuş orkinos balığı, konserve balık, kurutulmuş balık başta gelir. Bunlar en çok Amerika Birleşik Devletleri, İngiltere, Tayland, Sri Lanka ve Japonya'ya satılır. Japonya ve Sri Lanka'nın öncelikli olduğu ithalâtında çeşitli makineler, madenî yakıtlar, kimyasal maddeler ön sırayı alır.

II. TARİH

İsminin muhtemelen Sanskritçe'den geldiği kabul edilen Maldivler, Divehiler olarak bilinen yerli halkın dilinde Divehi Râjje diye adlandırılır. Bölgenin adı Arapça kaynaklarda ise Dîbâ Mahal (Kādî Hasan Tâceddin, I, 8), Zîbete'l-Mehel (İbn Battûta, IV, 53), ed-Dîbe (İbn Mâcid, vr. 74b, 75a), Cüzürü'z-Zîb (Süleyman el-Mehrî, vr. 24a-25a) şeklinde kaydedilmektedir.

Milâttan önce V. yüzyıldan itibaren yerleşim yeri olduğu anlaşılan Maldivler, İslâm dönemine kadar Hinduizm ve özellikle Budizm'in etkisinde kalmış ve burada birçok tapınak inşa edilmiştir. Maldivler'e İslâmiyet'in ne zaman girdiği hususu açık olmamakla birlikte daha ilk asırlarda müslüman tüccar ve denizciler vasıtasıyla bölgeye geldiği tahmin edilmektedir. İslâm'ın Maldivler'de geniş ölçüde yayılmaya başlaması VI. (XII.) yüzyıldan itibaren olmuştur. Maldivler'e dair bir eser yazmış olan Kādî Hasan Tâceddin'e (ö. 1139/1727) göre Maldivler'in Budist kralı, Tebriz'den gelen Şeyh Yûsuf Şemseddin et-Tebrîzî vasıtasıyla 12 Rebîülâhir 548 (7 Temmuz 1153) tarihinde müslüman olmuş ve Muhammed el-Âdil (Siri Bavanaditta Maha Radun) adını almıştır. Ardından Sultan Muhammed el-Âdil'in faaliyetleri neticesinde İslâmiyet bölgede yayılmaya başlamıştır (Târîḫu İslâmi Dîbâ Maḥal, I, 10). Maldivler'i 1343-1344 ve 1346 yıllarında ziyaret etmiş olan İbn Battûta ise adı geçen Budist kralın Mâlikî mezhebine mensup Mağribli Ebü'l-Berekât el-Berberî vasıtasıyla müslüman olup Ahmed ismini aldığını ve Ebü'l-Berekât tarafından yaptırılan camideki bir kitâbede

bu hususun kaydedildiğini ifade etmektedir (er-Riḥle, IV, 62-63). Bugün genellikle bölgede İslâmiyet'in Şeyh Ebü'l-Berekât el-Berberî sayesinde yayıldığı kabul edilmekte ve onun Male'deki türbesi en çok ziyaret edilen yerler arasında bulunmaktadır.

Maldiv adalarında bir buçuk yıl süreyle kalan, burada evlenen ve kadı olarak tayin edilen İbn Battûta "dünyanın en ilginç yerlerinden biri" şeklinde tanımladığı Maldivler'e geniş yer ayırmakta, halkının tamamının müslüman olup dindar, halim selim ve dürüst olduğunu, adalarda birçok caminin bulunduğunu kaydetmekte, bölgenin örf ve âdetleri, ticarî gelenekleri, dönemin hükümdarı Hatice Sultan başta olmak üzere kadınları hakkında bilgi vermektedir (a.g.e., IV, 53-77, 98-100). IX. (XV.) yüzyılın Arap denizcisi İbn Mâcid ve onu takiben Süleyman b. Ahmed el-Mehrî de eserlerinde Maldivler'den bahsetmekte ve özellikle denizciler için faydalı bilgiler vermektedir.

VII. (XIII.) yüzyılda tamamen müslüman olduğu anlaşılan Maldivler 965-981 (1558-1573) yılları arasında Portekiz işgali altında kaldı. Portekizliler'le çarpışma esnasında öldürülen (965/1558) Sultan Ali b. Abdurrahman "eş-Şehîd" unvanıyla Maldiv tarihine geçti. Adalar Portekiz kuvvetleri kumandanı Adiri Adiri'nin yönetimine verildi. Maldiv müslümanları, Portekiz işgaline karşı Muhammed el-Hatîb Takurufânu el-Utîmî ve kardeşleri Ali el-Hatîb ile Hasan el-Hatîb liderliğinde oldukça etkili bir direniş gösterdiler. Ali el-Hatîb bu mücadeleler sırasında öldürüldü. 981'de (1573) Portekizliler adalardan çıkarıldı ve Muhammed Takurufânu sultan ilân edildi. Adaletli ve merhametli bir sultan olarak "el-Kebîr" unvanıyla anılan Muhammed Takurufânu idaresinde (1573-1585) Maldivler en huzurlu dönemlerinden birini yaşadı. Ancak dinî ilimler sahasında bir süre önce, başlayan gerileme özellikle Portekizliler'in Maldivler'i istilâsı sırasında belirgin hale gelmiş ve adalarda yaygın olan Mâlikî mezhebini neredeyse öğretecek âlim kalmamıştı. Bu sırada Hadramut'ta Şâfiî fıkhı tahsil eden Maldivli âlim Muhammed Cemâleddin el-Mahallî ülkesine dönünce Sultan Muhammed Takurufânu tarafından kadı tayin edildi. Onun gayretleriyle adalarda hukukî uygulamalarda Mâlikî mezhebinin yerini Şâfiî mezhebi aldı ve halk arasında bu mezhep yayılmaya başladı.

Portekizliler 1034 (1625) yılında Maldivler'e tekrar saldırdılarsa da Sultan Muhammed İmâdüddin (1620-1648) tarafından püskürtüldüler. Maldivler bazan etraftan gelen diğer saldırılara da mâruz kaldı. Uzun süre tahtta kalan hükümdarlardan biri olan ve eğitim, savunma ve ticaretin gelişmesine önem veren Sultan İbrâhim İskender b. Muhammed döneminde (1648-1687) Güney Hindistan'dan gelen korsanlar adalara baskın yaptılar, ancak Sultan İbrâhim karşısında mağlûp oldular. 1166 (1752-53) yılında Malabarlılar Male'ye saldırdılar. Sultanlık sarayını tahrip ettikleri gibi Sultan Muhammed el-Mükerrem İmâdüddin'i adalardan sürdüler. Maldivliler, Gāzî Hasan İzzeddin kumandasında giriştikleri mücadele sonucunda Fransızlar'ın da yardımıyla Malabarlılar'ı ülkeden çıkarmayı başardılar.

XVII. yüzyılda Seylan'a hâkim olan Hollanda'nın ve ardından 1796'da Seylan'ı ele geçiren İngiltere'nin himayesine giren Maldivler 1887'de İngiltere'nin himayesini resmen kabul etti. 1932 yılında demokratik bir anayasa yürürlüğe girdiyse de sultanlık 1953'te Muhammed Emin Dîdî başkanlığında cumhuriyetin ilânına kadar devam etti. Aynı zamanda tarih ve biyografi gibi alanlarda birçok eser yazmış olan Cumhurbaşkanı Emin Dîdî'nin bir süre sonra devrilip öldürülmesinin ardından 1954'te tekrar sultanlığa dönüldü. Temmuz 1965'te İngiltere'den tam bağımsız hale gelen Maldivler'de 1968 yılında yapılan referandumla cumhuriyet yeniden ilân edildi ve İbrâhim Nâsır cumhurbaşkanı oldu. 1976 yılına kadar Gan adasındaki üssü kullanmaya devam eden İngilizler'in Maldiv topraklarından ayrıldıkları 29 Mart 1976 tarihi bağımsızlık günü ilân edildi. 1965'ten itibaren Birleşmiş Milletler, 1976 yılından beri de İslâm Konferansı Teşkilâtı üyesi olan Maldivler 1982'de İngiliz Uluslar Topluluğu'na katıldı.

Millet meclisi sekizi cumhurbaşkanı tarafından belirlenen kırk sekiz üyeden oluşmaktadır. İslâm hukuk kurallarının geçerli olduğu ülkede meskûn adalarda otuzdan fazlası Male'de olmak üzere birçok cami bulunmaktadır. Maldivler halkı arasında eski yerli kültürlerin de etkisiyle kötü ruhlar, cin, büyü ve nazar gibi inançlar yaygınlık kazanmış olup çeşitli sıkıntı ve rûhî hastalıklar için belirli bir ücret karşılığında "fandita" adı verilen kişilere başvurulmaktadır. XIX. yüzyıl sonlarında Hindistan'dan gelen İsmâilî mezhebine mensup Bohrâlar, Maldivler'in dış ticaretini uzun süre ellerinde tutmuşlarsa da 1950'li yıllardan sonra ülkeden çıkarılmışlardır.

Maldivler'de Kur'an öğretimi veren geleneksel kurumların yanında Divehi dilinde veya İngilizce eğitim yapan okullar da bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Battûta, er-Riḥle (nşr. Abdülhâdî et-Tâzî), Rabat 1417/1997, IV, 53-77, 98-100; İbn Mâcid, Kitâbü'l-Fevâʾid (nşr. G. Ferrand), Paris 1921-23 → Frankfurt 1992, vr. 74b, 75a; Süleyman el-Mehrî, el-ʿUmdetü'l-Mehriyye (nşr. G. Ferrand), Paris 1925 → Frankfurt 1992, vr. 24a-25a; Kādî Hasan Tâceddin, Târîḫu İslâmi Dîbâ Maḥal (nşr. H. Yajima), Tokyo 1982-84, I, 8, 10-11, 18-25, 27-28, 83, ayrıca bk. tür.yer; II, 188-190; Zambaur, Manuel, s. 306, 307; C. Maloney, "Divehi", Muslim Peoples (ed. R. V. Weekes), London 1978, s. 128-133; Zeynep Durukal - Mohammed Aslam, Cultural Dimensions of Development in the OIC Member States, İstanbul 1991, s. 11, 21, 53, 56, 71, 82, 87; Şâkir Mustafa, Mevsûʿatü düveli'l-ʿâlemi'l-İslâmî ve ricâlihâ, Beyrut 1993, III, 1959-1968; Tahir Mahmood, "Religion and the Constitution in Nepal, Maldives and India: A Comperative Overview of Three South-Asian Models", Religion and Law Review, I/1, New Delhi 1992, s. 1-20; A. D. W. Forbes - C. H. B. Reynolds, "Maldives", EI² (İng.), VI, 245-247; T. Lawson, "Divehi", Encyclopaedia of the World Muslims (ed. N. K. Singh - A. M. Khan), Delhi 2001, I, 382-385.

Casim Avcı

MÂLEKA

(مالقة)

Yaklaşık sekiz asır Endülüs İslâm hâkimiyetinde kalan ve bugün Malaga diye anılan şehir.

İber yarımadasının güneyinde, Guadalmedina (Vâdilmedîne) nehrinin Akdeniz kıyısında meydana getirdiği deltanın yanıbaşında Gibralfaro (Cebelfâruh) denilen

tepenin yükseldiği bir koyun kenarında bulunmaktadır. Milâttan önce X. yüzyıl civarında Fenikeliler'in Lübnan'dan gelerek burada bir balık tuzlama merkezi ve yerlilerle ticaret noktası meydana getirmeleriyle kurulmuş, daha sonra Romalılar'ca önemli bir liman ve ticaret merkezi haline getirilmiştir. Bir süre Bizans'ın yönetiminde kalan şehir VI. yüzyıl sonlarında Vizigotlar'ın eline geçmiştir. Tarih boyunca çok çeşitli milletlerin hâkimiyetine giren şehre damgasını vuran müslümanlar olmuştur. İslâm kaynaklarında yer alan bir bilgiye göre Târık b. Ziyâd, 92 (711) yılında Kurtuba'ya (Cordoba) doğru ilerlemeden önce küçük bir kuvveti Mâleka'nın fethi için göndermiş ve şehir müslümanların eline geçmiştir. Diğer bir rivayete göre ise Mûsâ b. Nusayr'ın oğullarından Abdül‘alâ (Abdüla‘lâ) şehri 94'te (713) yılında fethetmiştir.

Fethin ardından Mâleka, Reyye (Rayyo) eyaletine dahil edilmiş, 125 (743) yılında vali tayin edilen Ebü'l-Hattâr zamanında Reyye'ye gönderilen Ürdünlü askerlerden bir kısmı Mâleka'ya yerleştirilmiştir. Endülüs Emevî Devleti'nin kurucusu I. Abdurrahman, Münekkeb'e (Almunecar) çıkıp İlbîre'ye (Elvira) doğru ilerlerken Mâleka halkı kendisini iyi karşılamış ve bağlılığını bildirmiştir. Endülüs'te çeşitli grupların VIII ve IX. yüzyıllarda çıkardığı isyanların en önemlilerden olan Ömer b. Hafsûn isyanı ile diğer karışıklıklardan Mâleka önemli ölçüde etkilenmiştir. III. Abdurrahman isyanları bastırıp kendini halife ilân edince Mâleka'yı Reyye'nin merkezi yapmış, ayrıca Fâtımî saldırılarına karşı koymak için burada güçlü bir donanma oluşturmuştur.

422 (1031) yılında Endülüs Emevî Devleti yıkıldıktan sonra Mâleka mülûkü't-tavâiften Hammûdîler'in başşehri olmuş, 449'da (1057) Gırnata'nın Zîrî hükümdarı Bâdîs b. Habbûs tarafından zaptedilmiş, Hammûdîler Afrika'ya sürülmüştür. Bâdîs 466 (1073-74) yılında vefat edince devlet iki torunu arasında paylaşılmış ve Mâleka Temîm b. Bulukkîn'de kalmıştır. Ardından Endülüs'e hâkim olan Murâbıtlar ve Muvahhidler Mâleka'yı da topraklarına katmışlardır.

635'te (1238) Benî Ahmer Emirliği'nin (Nasrîler) hâkimiyetine geçen Mâleka yaklaşık 250 yıl bu hânedanlığın elinde kalmış, 750'deki (1349) veba salgını yüzünden şehrin nüfusu azalmıştır. 27 Şâban 892'de (18 Ağustos 1487) Kral Ferdinand ve Kraliçe Isabella zamanında Mâleka kanlı bir savaştan sonra müslümanların elinden çıkmıştır. Nasrîler döneminde şehir ikinci bir başşehir olarak işlev görmüş, bölgenin ekonomik ve ticarî merkezi olmuştur. Askerî filonun üssü olan limanındaki trafik de Cenevizliler sayesinde önemli ölçüde artmıştır.

Ortaçağ'ın tarih ve coğrafya müellifleri Mâleka'dan hep hayranlıkla bahsetmişlerdir. İdrîsî, İbn Gālib, İbn Saîd el-Mağribî, İbn Abdülmün'im el-Himyerî, Yâkūt el-Hamevî, Makkarî, İbn İzârî, İbn Battûta ve Lisânüddin İbnü'l-Hatîb bunların başında gelmektedir. Kaynaklarda özellikle şehrin çevresinde yetiştirilen meyvelerin bolluğuna dikkat çekilir ve buradan Mısır, Suriye, Irak, hatta Hindistan'a kurutulmuş incir, badem ve üzüm gönderildiği bildirilir. İbnü'l-Hatîb, Mâleka'nın deniz ürünleri bakımından zengin olduğunu söyler. Bu arada şehrin tekstil konusunda da özellikle V. (XI.) yüzyıldan itibaren önemli bir gelişme gösterdiği belirtilmektedir; Avrupa'da "alguexi, albeci, alveici, oxi" gibi isimlerle bilinen altın püsküllü, değişik renkli ipek üretimi bu şehirde yapılırdı. Ayrıca deri, değerli taş, demir ve seramik endüstrisi gelişmişti.

Mâleka'nın etrafını çevreleyen surlarda yedi kapı mevcuttur (Bâbülvâdî [Bâbülkantara], Bâbülmel'ab, Bâbülhevce, Bâbülfuntanella, Bâbülkasba, Bâbülferec ve Bâbülbahr). VI. (XII.) yüzyıldan itibaren kullanılan bir mezarlık surların dışında ve Gibralfaro'nun eteklerinde yer almaktadır. Şehirde İslâmî devirden sonra orijinal şeklini koruyan mimari eser kalmamıştır. Hadis âlimi Muâviye b. Sâlih (ö. 158/775) tarafından

yaptırılan ve surların içinde yer alan ulucami o zamanki şehrin merkezinde ve bugünkü katedralin yerinde inşa edilmişti. Himyerî caminin beş kapısı olduğunu söyler (er-Ravżü'l-miʿṭâr, s. 518). VIII. (XIV.) yüzyılda camiye yakın bir yerde inşa edilen medrese, Gırnata'daki medreseden önce faaliyete geçirilmesine rağmen ondan daha az şöhrete sahipti. Kale ise 449 (1057) yılında şehri zapteden Zîrî Hükümdarı Bâdîs b. Habbûs tarafından yaptırılmış veya yeniden inşa ettirilmiş, VIII. (XIV.) yüzyılda Nasrîler tarafından onarılmıştır. Mâleka'nın tekrar hıristiyanların eline geçmesi üzerine artık askerî bir amacı olmayan kale zamanla unutulmuş ve toplumun alt kesimlerinin bir sığınağı haline gelmiştir. Günümüzde burada Mısır, Grek ve Roma döneminden kalan tarihî eserlerle İslâmî döneme ait seramiklerin sergilendiği bir arkeoloji müzesi mevcuttur. Bu kültürel zenginliklerinin yanında Avrupa'nın en mâruf kumsallarına sahip olan ve "Güneş kıyısı" (Costa del sol) denilen turizm şeridinin orta kesiminde bulunması Mâleka'yı önemli bir turizm merkezi durumuna getirmiştir. Ayrıca canlı bir balıkçılık limanı ve sanayi şehri olan Malaga'nın nüfusu son yıllarda 500.000'i aşmıştır (518.000, 2003 tah.).

BİBLİYOGRAFYA

Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), V, 52; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib, I, 423 vd.; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, II, 11, 33, 45; III, 102, 116, 144, 190, 218, 273; Himyerî, er-Ravżü'l-miʿṭâr, s. 517-518; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, I, 152, 201, 202, 258, 261, 275, 328, 435, 487; F. J. Simonet, Descripción del Reino de Granada, sacada de los autores arábigos, Granada 1872; F. Guillén Robles, Málaga musulmana. Sucesos, antiguedades, ciencia y letras malagueñas durante la edad media, Málaga 1880; L. Seco de Lucena, Los hammūdíes señores de Málaga y Algeciras, Málaga 1955; R. Arié, L'Espagne musulmane au temps des naṣrides (1232-1492), Paris 1973; M. Acien, "Málaga musulmana (siglos VIII-XIII)", Historia de Málaga, Málaga 1994, s. 171-240; J. L. de Coca Castañer, "Málaga, del Islam al cristianismo (1239-1570)", a.e., s. 241-312; I. Calero Secall - V. Martínez Enamorado, Málaga, ciudad de al-Andalus, Málaga 1995, tür.yer.,

ayrıca bk. Arapça kaynaklar için s. 15-52; E. Lévi-Provençal, “Malaga”, İA, VII, 219-220; J. Bosch Vilá, “Mālaḳa”, EI^2 (Fr.), VI, 214-217.

Isabel Calero-Secall

MALEZYA

Güneydoğu Asya'da bir ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Malay yarımadası, Borneo adasının kuzey bölgesi ve iki küçük ada üzerinde kurulmuş federal bir devlettir. Malayca ve İngilizce'de Malaysia şeklinde anılır.

Tayland, Bruney ve Endonezya ile komşudur. Yüzölçümü toplam 329.758 km²'dir ve bunun 131.598 km²'si, nüfusunun (2003 tahmini 24.014.200) % 90'dan fazlasının yaşadığı Malay yarımadasındadır. Başşehri Kuala Lumpur'dur (1.297.526). Diğer önemli şehirleri Ipoh (566.000), Klang (Kelang, 563.000), Petaling Jaya (438.000), Subang Jaya (423.000), Johor Bahru (384.000) ve Shah Alam'dır (319.000). Ülke çok partili laik-demokratik parlamenter sistemle yönetilir ve krallıkla temsil edilir. Parlamento altmış dokuz üyeli senato ile 180 üyeli temsilciler meclisinden meydana gelir. İdarî bakımdan ülke Johor, Kedah, Kelantan, Melaka, Negeri Sembilan, Penang, Perak, Perlis, Selangor, Trengganu olmak üzere onu Malay yarımadasında, Sabah ve Saravak olmak üzere ikisi Borneo adasının kuzeyinde ve Penang (Pulau Pinang) adlı biri, Malaka Boğazı'ndaki Penang adası ile Malay yarımadasının bir kısmında yer alan on üç eyalete ayrılmıştır. Bu eyaletlerden başka başşehir Kuala Lumpur ile Bruney körfezine bakan Sabah sahillerinin karşısındaki Labuan adası da federal bölge statüsündedir ve bunlar ayrı birer idarî birim sayılmaktadır. Malay yarımadası üzerindeki eyaletlerin dokuzu veraset kurallarına göre sultanlar tarafından yönetilirken federasyona katıldıkları sırada sultanlık olmayan dört eyaletin başında merkezî hükümet tarafından tayin edilen birer eyalet valisi bulunmaktadır. Devlet başkanlığı, sultanların oluşturduğu meclisin beş yıllığına seçtiği bir kral tarafından temsil edilir. Ülke Birleşmiş

Milletler, İngiliz Milletler Topluluğu, İslâm Konferansı ve Asya-Pasifik Ekonomik İşbirliği teşkilâtlarına üyedir.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Malay yarımadasının en belirgin fizikî özelliği kuzey-güney doğrultusunda uzanan sıradağlardır. Bu dağ silsilesi üzerinde yer alan 2615 m. yüksekliğindeki Gunong Tahon ve Gunong Korbu dağları en yüksek noktalarını oluşturur; ülkenin en yüksek noktası ise Borneo adasındaki Kinabalu dağıdır (4102 m.). Ülkede doğu sahillerinde biraz daha az olmak üzere bol yağışlı ve sıcak tropikal iklim hâkimdir. Yağışlar daha çok kuzey muson rüzgârlarının estiği kasım-ocak aylarında görülür; en kurak mevsim ise temmuz ayını kapsar. Sıcaklıklar genellikle bütün yıl boyunca 22-33 derece arasında değişmektedir. Toprakların % 70'i tropikal ormanlarla kaplıdır; bu ormanlar 3000 ağaç çeşidi içerip kaplan, panter ve pars gibi vahşi hayvanları barındırır. Ancak özel şirketlerin devletten kiralayabildikleri orman alanlarında son zamanlarda rastlanan aşırı ağaç kesimi ve bilinçsiz avlanma neticesinde vahşi hayvan ve bitki türleri nisbeten azalmıştır. Akarsu bakımından çok zengin olan ülkenin Malay yarımadasında başlıca Trengganu, Kelantan, Perak, Rompin ve Melaka, Borneo adasında Rajang, Baram ve Trusan ırmakları bulunmaktadır.

Nüfus farklı köken ve dinlere mensup topluluklardan meydana gelen karışık bir etnik yapıya sahiptir. Halkın 2000 yılında % 65,1'ini genellikle bürokraside ve tarımda çalışan Malaylar, % 26'sını meslekî alanlarla ticarette aktif olan ve umumiyetle büyük şehirlerde oturan Çinliler, % 7,7'sini daha çok sahil şehirleriyle yakınlarındaki kırsal kesimlerde yaşayan ve kauçuk üretiminin yapıldığı plantasyonlarla çeşitli meslek dallarında çalışan Hintliler oluşturur. Geriye kalan % 1,2'nin içinde Cava adasından gelen göçmenlerle az sayıda Arap, Ermeni, Tay, Filipinli, Avrupalı nüfus ve Borneo'nun ormanlık alanlarında görülen animist ilkel topluluklar bulunmaktadır.

Resmî dil Malayca'dır. Öteden beri Malay ırkına mensup çeşitli etnik gruplar arasında bir anlaşma dili (lingua franca) olan bu dil, aynı zamanda farklı etnik grupları birbirine bağlayan en önemli unsurdur. Bazı dinî yayımlar hariç yazıda kullanılan resmî alfabe Latin alfabesidir. Dünya

dilleri arasında konuşan insanların sayısı açısından beşinci sırada yer alan Malayca bugün Malezya'nın yanı sıra Endonezya ve Bruney'in resmî dili, Singapur'un da millî dillerinden biridir. Çinliler Çince'nin Mandarin ve Güney Çin lehçelerini, Hintliler ise genelde Tamilce'yi konuşurlar; eğitim görmüş insanlar arasında İngilizce yaygındır.

Dil ve etnik yapıdaki çeşitlilik dinî alanda da görülür. Devletin resmî dini İslâm olup bütün Malaylar müslümandır; bundan dolayı Malay olmak müslüman olmakla özdeş hale gelmiştir. Müslümanların tamamı Sünnî'dir ve Şâfiî mezhebine bağlıdır. Çinliler'in bazıları İslâmiyet'i kabul etmişse de büyük bir çoğunluğu Budizm, Konfüçyanizm ve Taoizm'e mensuptur; hıristiyan olanlar da vardır. Hintliler arasında sırasıyla Hinduizm, Hıristiyanlık ve Müslümanlık yaygındır.

Tarıma elverişli alanlar genellikle Malay yarımadasının batı ve doğu sahilleri boyunca uzanan geniş ovalarında, kuzeyindeki uç bölgelerde ve nehir kenarlarında yer almaktadır. Ülkenin temel yiyecek maddesi pirinç olup üretimi yarımadanın batı sahillerinde ve yeni açılan bölgelerinde yapılmaktadır. Diğer tarım ürünleri arasında kauçuk, hindistan cevizi,

ananas, tapyoka, tatlı patates, sagu, muz, kahve, şeker kamışı, yer fıstığı, mısır, soya fasulyesi, baklagiller ve sebzeler bulunmaktadır. Ayrıca baharat ve özellikle karabiber, çay, kakao, kenevir, kapok, kınakına ağacı, gütaperka (zamk), tütün ve şeker kamışı da yetiştirilmektedir.

Yer altı kaynakları içinde kalay ve demir önemli bir yer tutar. Dünyadaki kalay rezervlerinin üçte biri Malezya'da olup kalay ocakları yine Malay yarımadasında Kinta ve Klang nehirleri çevresiyle doğu sahillerindeki Pahang'da yoğunlaşmıştır; demir madeni de Trengganu, Johor, Kelantan ve Pahang'da bulunmaktadır. Kömür, altın, alüminyum oksit ve tungsten de çıkarılmaktadır. Malezya sanayi alanında 1980'li ve 1990'lı yıllarda hızlı ve önemli gelişmeler kaydetmiş, sanayi üretimi 1988'de % 15 artarken er-tesi yıl % 13'lük bir artış gerçekleşmiştir. Halen ülkede petrol arıtma tesisleriyle otomobil, tekstil, gıda maddeleri, ağaç ürünleri, kâğıt ve kırtasiye, gübre, kauçuk ve mekanik araç üreten çok sayıda tesis mevcuttur. 1990'daki Körfez krizinden ülke ekonomisinin etkilenmesine rağmen turizm geliri son yıllarda % 70 oranında artış kaydetmiştir.

Ülkede ulaşım kara, demir, deniz ve hava yoluyla sağlanmakta olup alt yapı imkânları gayet iyi durumdadır. Deniz ulaşımını sağlayan başlıca limanlar Penang, Malaka, Port Dickson ve Dungun'dur. İhraç ürünleri arasında kalay, kauçuk, canlı hayvan, pirinç, palmiye yağı, çeşitli gıda maddeleri, balık ve diğer deniz ürünleri, kereste, petrol ve doğal gaz başta gelir. Dış ticarette ilk sırayı Japonya almakta, onu Singapur, Amerika Birleşik Devletleri, Güney Kore ve çeşitli Avrupa ülkeleri izlemektedir.

II. TARİH

Malay yarımadası üzerinde II ve III. yüzyıllardan itibaren Malay kökenli bazı küçük Hindu krallıklarının bulunduğu ve bunların VII. yüzyıldan XIII. yüzyıla kadar bütün bölgenin deniz ticaretini denetimi altında tutan Şrivicaya İmparatorluğu'na (Sumatra) bağlı oldukları bilinmektedir. XIII. yüzyıldan sonra hâkimiyeti yavaş yavaş Cava'daki Macapahit Devleti ele geçirdi. Bu sırada Malay yarımadasının kuzeyindeki Taylar'ın Ayudhya Krallığı da güneye doğru yayılmaya başladı. XIV. yüzyılın sonlarında Macapahitler, Şrivicaya İmparatorluğu'nun başşehri Palembang'a saldırmaya başladıklarında buradan kaçan hânedana mensup Paramesvara adlı bir prens Singapur adasına çıkarak bura-yı idaresi altına aldı. Fakat bir süre sonra Palembang'ı ele geçiren Macapahitler Singapur'a yöneldiler. Paramesvara bu defa da Malay yarımadasına kaçmak zorunda kaldı (1396 [?]) ve yarımadayı Sumatra'dan ayıran boğazın en dar yerinde denize dökülen Malaka nehrinin ağzına bu adla anılacak olan yeni bir şehir kurdu (bk. MALAKA). Paramesvara, stratejik açıdan en elverişli yere kurduğu bu liman şehri sayesinde kısa sürede güçlendi ve burayı küçük bir devlet haline getirdi. Başlangıçta Çin imparatorunu metbû tanıyan Paramesvara'nın Megat İskender Şah (1414-1423), Sri Maharaca Sultan Muhammed Şah, Raca İbrâhim (Sri Paramesvara Deva) Şah, Raca Kāsım (Sultan Muzaffer) Şah, Raca Abdullah (Sultan Mansûr) Şah, Sultan Alâeddin Riâyet Şah ve Mahmûd Şah (1488-1528) adlı halefleri de bu küçük devleti sürekli biçimde genişleterek Sumatra'nın doğu sahillerini ve Malay yarımadasının tamamını içine alan güçlü bir müslüman ticaret devletleri konfederasyonu haline getirdiler. Megat İskender Şah Dindings, Selangor, Muar, Singapur ve Bentan'ı ülke sınırlarına kattı. Muzaffer Şah, Sumatra'nın doğu sahillerindeki küçük İndragiri ve Kampar krallıklarını alarak Malaka

Boğazı'nın iki yakasında hâkimiyet kuran ilk Malaka sultanı oldu; Ayudhya Krallığı'nın saldırılarına karşı yaptığı seferler sonucunda da Selangor'u aldı. Sultan Mansûr Şah, Malay yarımadası üzerindeki Bernam ve Perak devletleriyle Sumatra'nın doğu sahilindeki Siak'ı Malaka'ya bağladı ve kızını hükümdarıyla evlendirerek aralarında akrabalık bağı kurdu. Minangkabau hükümdarına verdiği kız kardeşi de kocasının müslüman olmasını sağladı. Pahang ve Riau-Lingga takımadaları onun oğlu Sultan Alâeddin Riâyet Şah tarafından ülke topraklarına katıldı; Pahang, Kampar ve İndragiri kralları Malaka sarayına getirtilerek onlara dinî konularda eğitim yaptırıldı. Malaka'nın son hükümdarı Mahmûd Şah, Kelantan'ı alarak 1497'de sınırlarını kuzeydeki Ligor'a kadar genişletti. Bu arada Patani kralı da İslâmiyet'e girip Malaka'nın hâkimiyetini kabul etti. Bu dönemde Malaka Sultanlığı, batı-doğu istikametinde Penang'dan Malay yarımadasının batı sahillerine, kuzey-güney doğrultusunda da Perak'tan Johor, Singapur, Riau-Lingga takımadaları ile Sumatra'nın doğu sahillerinin büyük bir bölümüne kadar yayılmıştı.

Malaka hükümdarlarının İslâmiyet'i kabulüyle ilgili olarak 1409'dan 1436'ya kadar çeşitli tarihler verilmektedir. Sultanlığın ilk dönem tarihiyle ilgili bir Çin kaynağına göre 1409 yılında ülkenin kralı ve halkının tamamı İslâm inancına mensuptu; oruç tutuyor ve dinî merasimleri yerine getiriyorlardı. İlk hükümdar Paramesvara'nın hayatının son yıllarında müslüman olduğu ve Muhammed İskender Şah adını aldığı yönünde bazı iddialar varsa da kesin değildir. Fakat onun halefleri Megat İskender Şah ile Muhammed Şah müslümandılar. Sözlü rivayetlere dayanan mahallî kaynaklardan Sejarah Melayu, Malaka'nın kurucusu olarak ikinci hükümdar İskender Şah'ın ismini verir. Öte yandan 1510'da bölgeyi ziyaret eden

Portekizli seyyah Tome Pires, ikinci hükümdar İskender'in ilk müslüman hükümdar olduğunu söylerken Sejarah Melayu, ilk müslüman hükümdarın Sultan Muhammed Şah olduğunu kaydeder. İslâmiyet'e girişte müslüman tüccarları limana çekme isteği kadar daha önce ihtidâ eden ve kız alıp vermelerle aralarında akrabalık kurulan Sumatra'daki Pasai hânedanının büyük etkisi olmuştur. Tarihî kayıtlar, XV. yüzyılda Malaka'nın gelişen bir Müslümanlık merkezi olduğunu ve İslâmiyet'in Malay kültürünün şekillenmesine katkı sağladığını göstermektedir. Pasai krallarının geleneksel

“raca” unvanı kullanmalarına karşılık Malaka hükümdarları bastırdıkları sikkeler dahil “sultan” ve “şah” unvanlarını tercih etmişler, ayrıca “nâsırü’d-dünyâ ve’d-dîn” ve “zıllullah fi’l-âlem” gibi unvanlar kullanmışlardır. Yerli kültürle İslâm kültürünün özdeşleşmesine çalışılmasına rağmen özellikle evlilik, boşanma ve bazı yiyeceklerle ilgili mahallî gelenekler devam etmiştir. Dinî hiyerarşi ve bürokrasi hakkında fazla bilgi bulunmamakta, ancak kadı, imam ve hatip gibi unvanların kullanıldığı ve saraydaki en yüksek dinî otoritenin kadı olduğu, ayrıca hükümdarların özel hocalarının bulunduğu bilinmektedir. XV. yüzyılın ikinci yarısında Malaka sarayı dışarıdan gelen âlimlerin de katkılarıyla İslâm kültürünün çevredeki bütün adalara, Filipinler’in güneyine, Borneo ve Cava’ya yayılmasında önemli bir rol oynamıştır. Aralarındaki mahallî farklılıklara rağmen Malaka’nın idare şekli, sultanlarının kullandığı unvanlar, edebiyatı, müziği, kıyafet ve oyunları diğer Malay grupları tarafından bilinçli olarak taklit edilmiştir. Öte yandan Malayca’nın Malaka lehçesi, Sumatra’nın kuzeyinde Açe’den doğudaki Ternate’ye kadar uzanan geniş alandaki birçok kraliyet sarayında konuşulmaya başlanmış ve bir nevi adalar arası ticaret ve anlaşma dili haline gelmiştir.

Bölgenin baharat ve diğer değerli malların toplandığı en önemli ticaret merkezi olan Malaka, XVI. yüzyılın başlarından itibaren Portekizli sömürgecilerin dikkatini çekti ve nihayet 10 Ağustos 1511 tarihinde Portekiz’in Asya askerî valisi Alfonso de Albuquerque burayı ele geçirdi. Portekizliler’in üstün askerî gücü karşısında dayanamayarak şehri teslim eden Mahmûd Şah, hânedan mensuplarıyla birlikte Riau-Lingga takımadalarındaki Bentan’a kaçtı. Mahmûd Şah’ın 1528’de ölümünün ardından oğullarından Muzaffer Şah, yarımada üzerindeki Perak’ta mahallî reisler tarafından hükümdar seçilerek Perak Sultanlığı’nı, diğer bir oğlu Alâeddin Riâyet Şah da iki yıl sonra Johor nehri üzerindeki Pekan Tua’da Johor Sultanlığı’nı kurdu. Böylece Malaka’nın tesiri yeni kurulan bu iki küçük sultanlıkla devam etti. Malaka ve çevresi 1511’den 1641 yılına kadar Portekizliler’in elinde kaldı.

XVI. yüzyılın sonlarında bölgeye gelen Hollandalılar, Portekizliler’le rekabete girerek onların Güneydoğu AsyaAvrupa deniz ticareti üzerindeki tekelini kırmaya çalıştılar. Başlangıçta Hollandalılar, Portekizliler gibi müslüman halkı cezalandırma ve onların takip ettiği ticarî düzenlemeleri

değiştirme eğilimi içine girmediklerinden Malaylar tarafından hoşgörüyle karşılandılar. Özellikle Johor Sultanlığı XVII. yüzyılın başlarından itibaren onlarla temasa geçerek Açeliler ile birlikte Malaka'daki Portekizliler'e karşı bir ittifak kurmaya çalıştılar. Nihayet Hollandalılar, Johor'un da desteğiyle Ocak 1641'de Malaka'yı Portekizliler'den aldılar ve Johor'a, sağladığı yardıma karşılık Malaka'da bazı ticarî imtiyazlar verdiler. Aslında Malaka'ya yerleşen Hollandalılar Johor'un ortadan kalkmasını istiyorlardı; fakat Batavya'daki üst düzey şirket yetkilileri bu eski müttefiklerinin bir devlet olarak kalmasını tercih ettiler.

Johor Sultanı Mahmûd Şah'ın 1699 yılında öldürülmesiyle başlayan sıkıntılı dönemin arkasından kuzeydeki Budist Taylar güneye doğru inerek 1709'da Patani'yi aldıktan sonra Johor'a bağlı Trengganu'yu işgal ettiler; bunun üzerine Johor, başşehrini yarımadanın güneyindeki daha güvenli Riau adasına taşımak zorunda kaldı. Ancak bu defa da Malaka'da güçlerini pekiştiren Hollandalılar, Ocak 1784'te Riau'yu almak amacıyla Johor'a saldırdılar ve artık iyice zayıflamış olan bu küçük devleti bir barış antlaşmasıyla kendilerine bağladılar. Ardından da Selangor Sultanlığı buraya bağlanarak bütün bölge Hollanda hâkimiyetine sokuldu.

XVIII. yüzyılın sonlarına doğru bugünkü Malezya toprakları İngilizler'in tesiri altına girmeye başladı. Hollandalılar'la rekabet eden İngiliz Doğu Hindistan Şirketi önce Kedah Sultanlığı'nı Taylar'ın saldırısına karşı koruma karşılığında 1785'te Penang adasını aldı; arkasından da Kedah'ın direnmesine rağmen bazı topraklarını ilhak etti. İngiltere daha sonra Napolyon Bonapart'ın eline geçeceği endişesiyle Hollandalılar'ın denetimindeki Malaka'yı işgal etti. Her ne kadar Malaka 1818'de Hollanda'ya geri verildiyse de 1824 tarihli antlaşma uyarınca yapılan toprak mübadelesi sırasında tekrar İngiltere'ye geçti. Bu antlaşmayla İngilizler ve Hollandalılar Malay dünyasını Malaka Boğazı ile ikiye ayırdılar; ayrıca Riau-Johor Devleti'ni de Riau'yu Hollandalılar'da, Johor'u İngilizler'de kalacak şekilde ikiye böldüler. Singapur'un güneyinde yer alan adalarla Sumatra ve Cava Hollanda'nın hâkimiyetine verildi; Hollandalılar da Malay yarımadası üzerinde hak iddia etmekten vazgeçtiler. Borneo adasıyla ilgili herhangi bir karar alınmamasına rağmen burası da Hollanda ve İngiltere sömürge bölgesi olarak iki parçaya ayrıldı. 1824 tarihli antlaşma, sömürgelerin sınırlarını çizmesinin yanı sıra bugünkü Malezya ve

Endonezya devletlerinin arasındaki mevcut sınırın da temelini oluşturdu. İngilizler 1826'da Singapur, Malaka ve Penang adası ile yarımada üzerindeki Wellesley bölgesini Straits Settlements (boğazlar idaresi) adıyla bilinen bir İngiliz kolonisi haline getirdiler. Burası, başlangıçta Hindistan'daki İngiliz otoritelerine bağlı iken 1867 yılında doğrudan Londra hükümetinin Sömürge Bakanlığı'na bağlandı.

Yarımada üzerindeki diğer küçük Malay devletleri zamanla güneyden İngilizler'in, kuzeyden Taylar'ın işgaline uğradı. XIX. yüzyılın sonlarında Kedah, Perlis, Kelantan, Trengganu ve Patani başta olmak üzere kuzeydeki bütün küçük devletler Taylar'ın eline geçmiş ve bu durum yarımadanın güneyi ile ilgilenen İngiltere tarafından resmen kabul edilmişti. Yarımadanın güneyindeki Malay devletleri de zamanla İngiliz sömürge idaresinin bir parçası haline geldi. İngilizler hânedanlık kavgaları içine düşmüş olan Perak'a müdahale ederek 20 Ocak 1874 tarihinde kabile reisleriyle Pangkor Antlaşması diye bilinen bir antlaşma imzaladılar ve onlara Raca Abdullah'ı Perak sultanı olarak tanımalarının karşılığında eyalete bir İngiliz hükümet temsilcisinin tayinini kabul ettirdiler; temsilci İslâm dini ve Malay gelenek ve görenekleri hariç diğer hususlarda yetkili idi. Bu antlaşma yarımadanın güneyindeki Malay devletlerinin bütün idarî, siyasî ve askerî işlerinin zamanla İngilizler'in denetimi altına girmesiyle ve bölgede tam bir İngiliz sömürgesinin kurulmasıyla sonuçlandı. İngilizler Perak'tan sonra Johor, Selangor, Negeri Sembilan ve Penang sultanlarıyla da benzeri antlaşmalar imzaladılar. Böylece sultanların yetkileri sadece Malay hayatını temsil

eden İslâmiyet ve gelenekleri kontrolle sınırlı kalırken diğer işlerin tamamı İngiliz temsilcisinin sorumluluğuna verildi. Temmuz 1896'da Kuala Lumpur başşehir olmak üzere dört Malay devleti "Federal Malay eyaletleri" adı altında birleştirilerek merkezî bir idarî sisteme bağlandı. 1909 yılında Singapur'da oturan İngiliz yüksek komiserinin başkanlığında bir federal konsey kuruldu. İngilizler, 1909'da Taylar'la yaptıkları bir antlaşmayla Patani hariç diğer kuzey Malay devletlerinden Kelantan, Trengganu, Kedah ve Perlis üzerinde egemenlik hakkı elde ettiler. Böylece bu Kuzey Malay sultanlıkları da İngiliz hâkimiyetine girerek sömürge yönetiminin birer eyaleti haline geldiler. 1824 tarihli İngiliz-Hollanda Antlaşması gibi 1909 tarihli İngiliz-Tay Antlaşması da bugünkü Malezya ile Tayland (Siyam)

arasındaki sınırı belirledi. XVII. yüzyılda en önemli Malay sultanlıklarından biri olan Patani bu antlaşmayla Budist Taylar'ın hâkimiyeti altında bırakılmış, böylece Malay kökenli Patani müslümanları bugünkü modern Tayland sınırları içinde bir azınlık grubu olarak yaşamaya terkedilmiştir.

Borneo adası üzerindeki Sabah ve Saravak eyaletleri XIX. yüzyılın ikinci yarısında İngiliz sömürge idaresi altına girdi. Saravak XIX. yüzyıl ortalarına kadar Bruney Sultanlığı'na, Sabah ise Güney Filipinler'deki Sulu Sultanlığı'na bağlıydı. 1839'da Singapur'a gelen James Brooke adındaki bir İngiliz maceracı, Bruney sultanına karşı başlayan kabile isyanlarının bastırılmasında gösterdiği yararlık karşılığında sultandan Saravak nehri etrafındaki geniş bir arazinin idaresini aldı. Bruney sultanı, 1853 yılında ona yıllık 1500 Amerikan doları karşılığında ilkel İban topluluklarının yaşadığı bölgeleri verdi. Sabah eyaleti ise 1877'de Sulu sultanı tarafından yıllık 5000 Amerikan doları karşılığında Baron von Overbeck adlı Avusturyalı bir iş adamına kiraya verildi; bu hakkın daha sonra 1881'de kurulan Kuzey Borneo Şirketi'ne geçmesiyle İngiliz hâkimiyeti altına girdi.

XX. yüzyıl başlarında, İngilizler'in kalay madenlerinde ve kauçuk plantasyonlarında çalıştırmak üzere Çin'den ve Hindistan'dan getirdikleri göçmen işçilerin sayılarının birkaç milyonu bulması Malaylar arasında büyük bir rahatsızlık meydana getirdi ve bu toprakların gerçek sahiplerinin kendileri olduğu bilincine varmalarını sağladı. Öte yandan İngiliz sömürge yönetiminin olumsuz etkilerine karşı tepkiler yoğunlaşmaya başladı. İlk tepkiler daha çok dinî ve sosyal alanlarda yenilikçi düşüncelere sahip Malay âlimlerinden ve liderlerinden geldi; bunlar siyasî alanda İslâm birliği ve Malay birliği gibi kavramları gündeme getirmekteydiler. 1930'lu yıllardan sonra İngilizce eğitim görmüş Malaylar'ın sayısının artması ve bazı siyasî cemiyetlerin kurulmasıyla birlikte Malay milliyetçiliği ön plana çıktı. Sömürge ve aristokrasi aleyhtarı Malay aydınları ilk defa 1938'de, Kesatu Melayu Muda (genç Malay birliği) adıyla sosyalist ve milliyetçi fikirleri savunan bir cemiyet kurdular. II. Dünya Savaşı'nın patlak vermesinden bir süre sonra Aralık 1941'de Malay yarımadası, Şubat 1942'de Singapur Japonlar'ın eline geçti ve savaş boyunca işgal altında kaldı. Bu zaman zarfında Japonlar, İngiliz sömürge rejiminin aksine Çinliler'e ve Hintliler'e karşı Malaylar'a daha fazla önem ve destek vererek onların millî

bilinçlerinin gelişmesine yardımcı oldular.

Savaş sonrasında ülkeyi tekrar ele geçiren İngilizler, Ocak 1946'da Singapur hariç bütün Malay eyaletlerini federal sisteme dayalı bir Malay birliği çatısı altında birleştirme planı geliştirdiler. Singapur ise İngiltere'nin Uzakdoğu'daki ana deniz üssü niteliğinde müstakil bir kolonisi olacaktı. Malaylar'ın haklarının ve sultanların yetkilerinin sınırlandığı bu plana sultanlar, ileri gelen aydınlar ve siyasetçiler şiddetle karşı çıktılar. Mart 1946'da 200 dolayındaki bir Malay delege grubu, kırk bir teşkilâtı temsilen başşehir Kuala Lumpur'da Malay millî hareketini tartışmak ve Malay birliği fikrine karşı koymak üzere organize edilen kongrede bir araya geldi. Kongre, United Malays National Organisation (UMNO) adında bir teşkilât kurulmasıyla sonuçlandı ve Mayıs 1946'da yapılan ikinci kongrede birlik planı açıkça reddedildi. Bunun üzerine İngiliz yetkilileri, Malay sultanları ve United Malays National Organisation liderleriyle federasyon görüşmelerine başladılar. 1 Şubat 1948 tarihinde varılan bir anlaşma çerçevesinde Penang ve Malaka ile yarımada üzerindeki dokuz sultanlıktan oluşan bir Malaya Federasyonu kurulması kararlaştırıldı. Kurulacak olan federasyonda sultanların bağımsızlığı ve eyalete dönüştürülen devletlerinin varlığı teminat altına alınırken merkezde de federal bir hükümetin kurulması fikri benimsendi. Ülkedeki yasaklanmış Malay Komünist Partisi'nin başlattığı eylemlerin olağan üstü halle tesirsiz hale getirilmesinin ardından Temmuz 1955'te ilk genel seçimler yapıldı, Çinli ve Hintli seçmenlerin de desteğini alan United Malays National Organisation yönetimde söz sahibi oldu; 1960'lı yıllar boyunca da ülkenin siyasî hayatındaki hâkimiyetini sürdürdü. Seçimler neticesinde oluşan meclis önce "özgürlük anayasası" adıyla bilinen yeni bir anayasa hazırladı. 31 Ağustos 1957'de bağımsızlık ilân edilerek Malaya Federasyonu'nun kuruluşu gerçekleştirildi. 16 Eylül 1963 tarihinde İngiliz sömürge yönetimine bağlı Singapur, Saravak ve Sabah eyaletlerinin de katılmasıyla birlikte ülkenin adı Malezya Federasyonu'na çevrildi. Ancak Singapur iki yıl sonra federasyondan ayrılarak bağımsız bir devlet halini aldı.

Malezya, bağımsızlığın ilk yıllarında hem içeriden hem dışarıdan kaynaklanan çeşitli problemlerle karşı karşıya kaldı. Dışarıda Endonezya Cumhurbaşkanı Sukarno'nun ilân ettiği çatışma politikası ve Filipinler'in Sabah eyaleti üzerinde hak iddia etmesiyle, içte Singapur'un federasyondan

ayrılması ve Borneo adasındaki eyaletlerin daha fazla özerklik talepleriyle karşılaştı. United Malays National Organisation lideri Tunku Abdurrahman'ın başkanlığındaki hükümet, bu sorunların çoğunu barışçı yollarla çözmesine rağmen öteden beri Malezya toplumunda yaşanan etnik farklılıkların doğurduğu çekişmeleri tesirsiz hale getirmede başarılı olamadı. Hükümetin meclisteki üçte iki çoğunluğunu yitirdiği 13 Mayıs 1969 seçimlerinden sonra muhalefetin tertiplediği Kuala Lumpur'daki zafer gösterisi etnik çatışmaya dönüştü; resmî bilgilere göre 196 kişi öldü ve 439 kişi yaralandı. Sıkıyönetim ilân edilerek parlamento çalışmaları 1971 yılı Şubat ayına kadar askıya alındı ve bu sürede ülkeyi Tunku Abdurrahman'ın yetkilerini devrettiği yardımcısı Tun Abdürrezzâk yönetti. Tun Abdürrezzâk, bir millî danışma konseyi kurarak resmî bir ideoloji ve yeni bir sosyoekonomik program geliştirilmesini istedi. Bu konseyce hazırlanan ve Rukunegara (Rukun Negara) denilen devletin temel ilkeleri 31 Ağustos 1970 Merdeka günü (bağımsızlık yıldönümü) halka ilân edildi ve aynı gün Kral Yang Di Pertuan Agong tarafından bütün dünyaya demokratik parlamenter hayata geçildiği bildirildi. Rukunegara değişik ırkların bir arada yaşamaları esasına göre formüle edilmiş, temelini çok ırklılık, çok renklilik, değişik dil ve dinî akımlar üzerine kurulu birleştirici prensiplerin oluşturduğu bir

çok seslilik manzumesiydi. Bu belge, devletin temelleri sayılan beş prensiple bunların üzerine oturtulduğu beş ana prensipten meydana geliyordu; bu prensipler sırasıyla şunlardı: Halkın birliği, demokratik hayatın sürdürülmesi, millî servetin hakça paylaşıldığı âdil bir toplumun oluşturulması, kültürel geleneğe doğru bağımsız yönelme, modern bilgi ve teknolojiyi hedefleyen gelişmiş bir toplumun oluşturulması: a) Allah'a iman; b) Krala ve ülkeye sadakat; c) Anayasanın korunması; d) Hukuka saygı; e) İyi davranış ve güzel ahlâk.

Şubat 1971'de yapılan genel seçimlerin ardından United Malays National Organisation liderliğinde çeşitli partilerin katıldığı Tun Abdürrezzâk başkanlığında bir koalisyon hükümeti kuruldu. Hükümet açıkladığı yeni ekonomik politikayla Malay kökenliler arasındaki fakirliği azaltmayı ve 1990'lı yıllara kadar ekonomik seviyelerini % 30 oranında yükseltmeyi hedefliyordu. Dış politikada ise Batı yanlısı bir çizgi izlendi ve 1967'de kurulan Güneydoğu Asya Uluslar Birliği'ne, 1971'de Avustralya, İngiltere,

Malezya, Yeni Zelanda ve Singapur'un kurduğu savunma paktına ve Vietnam savaşında Amerika Birleşik Devletleri'ne destek verildi. Tun Abdürrezzâk'ın politikası, 1976-1981 yılları arasında başbakanlık yapan Hüseyin Onn ile Temmuz 1981'de yönetime geçen United Malays National Organisation lideri Muhammed Mahathir tarafından takip edildi. Katıldığı her genel seçimden galip çıkan ve ülkede sağladığı ekonomik gelişme, izlediği toplumlararası denge politikası ve bazı muhafazakâr müslüman liderleri yönetime dahil ederek İslâmî muhalefeti etkisizleştirmesi sayesinde durumunu güçlendiren Mahathir, ılımlı Çinliler'in ve Hintliler'in partileriyle yaptığı ittifakla günümüze kadar iktidarda kalmayı başardı. Mahathir'in gerek ekonomik gerekse İslâm'la ilgili politikasının en büyük tenkitçisi, etkisizleştirilmesine rağmen genellikle kırsal kesimlerde ve kuzeydeki Malay eyaletlerinde güçlü olan Malezya İslâm Partisi'dir (Partai Islam Se-Malaysia).

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Malezya'ya İslâmiyet'in girişi büyük ölçüde ticarî faaliyetlerle ilgilidir. VIII. yüzyıldan itibaren Arap, İran ve Hint asıllı müslüman tüccarların Çin ile Ortadoğu arasındaki deniz ticareti güzergâhında bulunan bölgedeki merkezleri ziyaret ettiği ve X. yüzyılda Malay yarımadasının kuzeybatı sahilindeki Kalah'ta yabancı tüccarlardan meydana gelen bir müslüman kolonisinin varlığı bilinmektedir. Nitekim eski bir müslüman ticaret kolonisi olan Çin'in güneyindeki Khanfu'da (Canton) çıkan bir ayaklanmadan sonra çok sayıda müslüman tüccar katliamdan kaçarak Çinhindi ve Malay yarımadalarındaki liman şehirlerine sığınmış, bunun sonucunda özellikle Kalah ile Uman arasındaki ticaret seferleri önem kazanmıştır. Ancak o dönemlerde müslüman tüccarlar vasıtasıyla İslâmiyet'le tanışan mahallî halkın İslâmlaşma sürecine girip girmediği hakkında bilgi yoktur. İslâmiyet'in halk arasında yayılışını gösteren deliller zaman itibariyle daha sonraki dönemlere aittir. Kesin olarak bilinen husus, İslâmiyet'in ilk defa deniz ticaret yolunu takiben Kuzey Sumatra'daki Pasai'den Malay yarımadasının batı sahilindeki Malaka'ya girdiği ve yarımadadaki diğer Malay krallıklarının da Malaka'dan sonra müslüman olduğudur. Ancak Malay yarımadasında müslümanların varlığına dair daha eski dönemlere ait bazı deliller de mevcuttur. Meselâ 1965 yılında Kedah'ta 291 (903-904) tarihini taşıyan ve oraya yerleşmiş yabancı kökenli bir

müslümana ait olduğu sanılan bir mezar taşı bulunmuştur. Kelantan'da 1914'te altın bir İslâmî sikke bulunmuş ve mahallî araştırmacılar, bunun XII. yüzyıla ait bölgedeki müslüman bir devletin parası olduğunu ileri sürmüştür. Malay yarımadasının kuzeydoğusunda yer alan Trengganu'daki Kuala Berang yakınında 1922'de bulunan bir kitâbe de burada Malaka'dan önce kurulmuş olması muhtemel bir müslüman yerleşim merkezinin varlığına dikkat çekmektedir. Üzerine Arap harfleriyle ve Malayca olarak bazı fıkıh kurallarının yazıldığı kitâbe Receb 702 (Mart 1303) tarihini taşımaktadır. Her ne kadar metinde "Siri Paduka Tuhan" ismi geçmekteyse de bu ismin aslında gerçek şahıs adı olmayıp eski Malay hükümdarlarının bir unvanı olması sebebiyle kitâbenin sahibini tesbit etmek mümkün değildir.

Gerek Malaka Sultanlığı gerekse Portekiz ve Hollanda sömürge yönetimleri döneminde İslâmiyet'in durumu ve din işlerinin işleyişi hakkında çok az bilgi bulunmakta, ancak sultanların hem siyasî hem dinî otoriteyi temsil ettikleri gibi bazı önemli hususlar bilinmektedir. Hükümdarların gerekli gördükleri yerlere din görevlileri gönderdikleri, kırsal kesimlerde din işlerinin daha çok mahallî hoca ve tarikat şeyhleri tarafından yürütüldüğü tahmin edilmektedir. Mevcut kaynaklardan Malay devletlerinde en yüksek din görevlisinin kadı olduğu öğrenilmektedir. Özellikle Johor Sultanlığı'nda en itibarlı ve saraya yakın olan âlimler arasından tayin edilen kadılar temel bakanlıklardan sonra en üst düzey yetkili sayılmaktaydı. Dinî mahkemelerin başkanı olan kadılar ayrıca dinî konularda sultana danışmanlık yapar ve merkezdeki müftü ve cami

görevlilerinin tayininde ona yardım ederlerdi. Kırsal kesimlerde ise çocukların okutulduğu, dinî merasim ve toplantıların yapıldığı köy camilerinde görevli imam, hatip ve "bilâl" adı verilen müezzinler İslâmiyet'in temsilcisiydiler.

İngiliz sömürge idaresi döneminde sultanlar siyasî yetkileri bakımından İngiliz yöneticilerine bağlanırken İslâm dini ve Malay gelenekleriyle ilgili hususlarda serbest bırakılmışlardı. Dolayısıyla eyaletlerdeki din işlerinin idaresi, kadıların tayini, dinî konsey ve komitelerin oluşturulması, dinî hukuk, din eğitimi ve ibadetle ilgili işlerin idaresi tamamen onların denetimi altındaydı. Sultanlar, İngilizler'in merkeziyetçi idarî sistemini örnek alarak

din işlerinin idaresiyle ilgili bazı düzenlemeler yaptılar ve en başta üyelerini bizzat tayin ettikleri, kendilerine dinî işlerde danışmanlık görevi yapan konseyler oluşturdular. Bu konseyler ayrıca vakıfların idaresi ve din eğitimi gibi hususlara da bakmaktaydı; bazıları hem dinî derslerin hem kültür derslerinin okutulduğu medreseler de açmışlardı. Konseylerin kuruluşu, aynı zamanda yenilikçi dinî fikir ve düşüncelerin eyaletlerde taraftar bulmasını önlemeye yönelikti.

İngiliz sömürge yönetiminin tam olarak yerleşmesi ve sömürge ekonomisinin gelişmesiyle birlikte XX. yüzyılın başlarından itibaren ülkede dinî kaynaklı yenilikçi fikir ve hareketler hız kazandı. Yenilikçi dinî düşüncenin geliştiği en önemli yer Malaka, Penang ve Singapur'dan meydana gelen Boğazlar bölgesiydi. Kalabalık Malay toplumunun yanı sıra Arap, Hint, Çin ve Endonezya asıllı göçmenlerin yaşadığı kozmopolit bir toplum yapısına sahip olan bu bölge, işçi ve sermaye akımının yanı sıra modern fikir ve düşüncelerin Malay yarımadasına girmesinde bir kapı vazifesi görmekteydi. Bazı Arap aydınları, Ortadoğu menşeli fikir ve düşüncelerin gelmesinde ve Arapça dergi ve kitapların Malayca'ya tercümesinde aracılık yaparken Malay toplumu nazarında üstün bir sosyal statüye sahip bulunan Hadramutlu şeyh ve seyyidler dinî işlerde daha aktifti. Sultanlar bu tür dergi, gazete ve kitapların yayımlanmasına geleneksel din anlayışına zarar vereceği düşüncesiyle pek olumlu bakmıyor, Boğazlar bölgesindeki İngiliz otoriteleri ise kendi politikalarına ters düşmediği sürece bunlara göz yumuyorlardı.

Malezya'da yenilikçi dinî düşüncenin öncüleri arasında aslen Sumatralı olan Şeyh Muhammed Tâhir Celâleddin el-Ezherî başta gelmekteydi. 1900 yılında Mekke'de tahsilini tamamladıktan sonra ülkesine dönen Şeyh Muhammed Tâhir, Hollandalılar'ın baskısına dayanamayarak Singapur'a yerleşmiş, orada 1906-1908 yıllarında Malay dilinde müslüman toplumun geleneksel İslâm anlayışını sorgulayan ve güncel dinî meseleleri konu edinen el-İmâm adlı bir dergi çıkarmıştır. Singapur'da 1908'de Raca Hacı Ali b. Ahmed adındaki Arap asıllı bir müslüman liderle birlikte el-İkbâlü'l-İslâmiyye adıyla bir de okul açtı, böylece ilk defa ülkede modern dinî okulların kuruluşunu başlattı. Yenilikçi dinî düşüncelere sahip diğer bir müslüman âlim de el-İmâm dergisinin yazarlarından olan Seyyid Ahmed el-Hâdî'dir. Penanglı Arap asıllı bir aileden gelen Ahmed el-Hâdî 1926'da el-

İḫvân adlı, çağdaş dinî fikirleri savunan Malayca bir dergi çıkarmaya başladı. Muhammed Abduh ve Cemâleddîn-i Efgānî'ye karşı büyük bir hayranlık duyan Ahmed el-Hâdî siyasî olarak İslâm birliği, Malay birliği ve sömürge aleyhtarlığı gibi konuları işlemekteydi. Yenilikçi dinî düşünceleri savunan dergiler, özellikle Boğazlar bölgesinde ve şehirlerdeki bazı medreselerde etkisini hissettirirken geleneksel dinî anlayışın güçlü olduğu sultanlıklarda fazla destek bulamadı. Hatta sıkça seyahat eden müslüman tüccar ve davetçilerin kendi köy ve eyaletlerine gittikleri zaman mahallî âlimlerin, sûfîlerin ve din görevlilerinin nüfuz ve yetkisini kırmaya çalışmalarından rahatsızlık duyan bazı sultanlar, modern düşüncelerin savunulduğu dinî muhtevalı dergi ve gazetelerin kendi yönetimleri altındaki eyaletlere girmesini önlemek amacıyla bazı tedbirler aldılar.

Malaylar, önceleri dinî eğitimlerini camilerin yanı sıra "pondok" adı verilen geleneksel yatılı okullarda almaktaydılar. Daha sonra ilk defa yenilikçi müslüman aydınların açtığı, müfredat programlarında klasik din derslerinden başka İngilizce, tarih, coğrafya, matematik gibi kültür derslerinin de yer aldığı ve sömürge okullarındaki gibi modern araç ve gereçlerin kullanıldığı medreseler ortaya çıktı; bunlar zamanla yaygınlaşarak mezunları daha yüksek seviyede İngilizce eğitim veren sömürge okullarına gitmeye başladı. Federal hükümet, İslâm diniyle ilgili işlerin idaresini düzenlemek üzere 1968 yılında başbakanlığa bağlı Malezya İslâm İşleri Millî Konseyi adıyla bir müessese kurdu; arkasından bu konseye bağlı İslâm Araştırma Merkezi ile İslâm Davet Teşkilâtı adlı kuruluşlar faaliyete geçirildi. Federal hükümetin 1970'li yıllardan itibaren din işlerine gittikçe daha fazla önem vermesi Eğitim Bakanlığı'na bağlı Din Eğitimi Genel Müdürlüğü, Federal Topraklar İslâm İşleri Konseyi, Malezya Davet Teşkilâtı, Müslüman Öğretmenler Eğitim Koleji gibi dinî bürokratik yapıyı genişleten kurumların oluşturulmasıyla devam etti. Ayrıca yeni dinî okullar açılarak ve hacca gidecekler için çeşitli kolaylıklar sağlanarak müslüman halkın eğitim ve sosyal içerikli taleplerinin giderilmesine çalışıldı. Ekim 1979'da, daha önce seçmeli olarak okutulan din dersleri bütün devlet okullarındaki müslüman öğrenciler için zorunlu hale getirildi. Sosyal ağırlıklı üniversite ve yüksek okulların yanı sıra Yüksek Teknoloji Üniversitesi'ne de İslâmiyet'le ilgili dersler konuldu. Kızılhaç teşkilâtının amblemi kızılaya çevrildi. Dış politikada diğer İslâm ülkeleriyle, özellikle Ortadoğu'daki müslüman ülkelerle ilişkiler geliştirilirken İslâm Konferansı

Teşkilâtı içinde ve diğer milletlerarası İslâmî kuruluşlarda etkin rol almaya çalışıldı. Mahathir döneminde hükümet

dinî değerlerin ve entelektüel birikimin yönetimde daha fazla teşvik edilmesi, yüksek öğrenim kurumlarına din dersleri konulması, eğitim sistemine dinî ve ahlâkî değerlerin dahil edilmesi, faizsiz kredi verilmesi, faize dayanmayan sigorta şirketlerinin kurulması, hukuk sisteminde şeriata uygun bazı değişikliklerin yapılması gibi somut programları uygulamaya koydu. 1983'te Uluslararası İslâm Üniversitesi, 1987'de Uluslararası İslâm Düşüncesi ve Medeniyeti Enstitüsü kuruldu. Ayrıca hükümet 1992'de İslâmî Anlayış Enstitüsü ile Malay Üniversitesi (1962) ve Millî Üniversite'de (1970) İslâmî araştırma bölümlerinin açılmasını gerçekleştirdi.

Bağımsızlıktan sonra yaşanan en önemli dinî gelişmelerden biri de ülkedeki davet faaliyetlerinin giderek artmasıdır. Özellikle 1960'lı ve 1970'li yıllarda bazıları özel, bazıları resmî olmak üzere çok sayıda davet teşkilâtı kuruldu. Merkezî hükümet, başlangıçta bu tür hareketlerin siyasî ve etnik dengeler açısından ülkeye zarar verebileceğini düşünmekle birlikte daha sonra teşvik etmeye başladı ve 1978 yılında aralık ayını "davet ayı" ilân etti. Davet hareketleri geleneksel dinî anlayışın hâkim olduğu kırsal kesimlerden çok şehirlerde ve bilhassa şehirleşmenin beraberinde getirdiği karışık sosyal değerlere sahip kesimler arasında daha fazla taraftar bulmaktadır. Özel davet teşkilâtları ülkede İslâmî bir toplum oluşturmaya çalışırken resmî davet teşkilâtları daha çok devletin resmî politikaları doğrultusunda faaliyet göstermekte ve İslâmiyet'in ahlâkî ve mânevî özelliklerine ağırlık vermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

F. A. Swettenham, British Malaya, London 1907, s. 5-7, 12-33, 56-62; R. O. Winstedt, The Malays: A Cultural History, London 1961; S. Q. Fatimi, Islam Comes to Malaysia, Singapore 1963; S. M. Naquib alAttas, Some Aspects of Sufism as Understood and Practised among the Malays,

Singapore 1963; Malaysia: A Survey (ed. W. Gungwu), Melbourne 1964; M. A. Rauf, A Brief History of Islam, With Special Reference to Malaya, Kuala Lumpur 1964; W. R. Roff, The Origion of Malay Nationalism, Kuala Lumpur 1967; a.mlf., "South-East Asian Islam in the Nineteenth Century", CHIs., II-A, s. 155-181; a.mlf., "Patterns of Islamization in Malaysia, 1890s-1990s: Exemplars, Institutions and Vectors", Journal of Islamic Studies, IX/2, Oxford 1988, s. 210-228; Sejarah Melayu or Malay Annals (trc. C. C. Brown), Kuala Lumpur 1970; H. J. Benda, "South-East Asian Islam in the Twentieth Century", CHIs., II-A, s. 182-206; R. R. Di Meglio, "Arab Trade with Indonesia and the Malay Peninsula from the 8th to 16th Century", Islam and the Trade of Asia (ed. D. S. Richards), Oxford-Pennsylvania 1970, s. 105-135; M. A. P. Meilink-Roelofsz, "Trade and Islam in the Malay-Indonesian Anchipelago Prior to the Arrival of Europeans", a.e., s. 137-157; Hj. Buyong Adil, The History of Malacca, Kuala Lumpur 1974; L. Y. Andaya, History of Johor: 1641-1728, Kuala Lumpur 1975; a.mlf., "Malay Peninsula", EI² (İng.), VI, 232-239; R. Jones, "The Conversion Myths from Indonesia", Conversion to Islam (ed. N. Levtzion), New York-London 1979, s. 129-158; G. R. Tibbets, A Study of the Arabic Texts Containing Material on South East Asia, Leiden-London 1979, s. 218-220, 225-227, 238-241; a.mlf., "Early Muslim Trades in South-East Asia", Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society, XXX/1, Singapore 1957, s. 1-45; C. M. Turnbull, A Short History of Malaysia, Singapore and Brunei, Melbourne 1980; J. Funston, Malay Politics in Malaysia: A Study of United Malays National Organisation and Party Islam, Kuala Lumpur 1980; a.mlf., "Malaysia", The Politics of Islamic Reassertion (ed. Mohammed Ayoob), London 1981, s. 165-189; F. R. von der Mehden, "Islamic Resurgence in Malaysia", Islam and Development (ed. J. L. Esposito), New York 1980, s. 163-180; a.mlf., "Malaysia: Islam and Multiethnic Politics", Islam in Asia: Religion, Politics and Society (ed. J. L. Esposito), New York 1987, s. 177-201; J. Gullick, Malaysia: Economic Expansion and National Unity, London 1981; T. W. Arnold, İntişar-ı İslam Tarihi (trc. Hasan Gündüzler), Ankara 1982, s. 363-405; R. Provencher, "Islam in Malaysia and Tailand", The Crescent in the East: Islam in Asia Major (ed. R. Israeli), London 1982, s. 140-155; M. Yegar, "The Development of Islamic Institutional Structure in Malaya, 1874-1941: The Impact of British Administrative Reforms", Islam in Asia (ed. R. Israeli - A.H. Johns), Colorado 1984, II, 189-205; K. J. Ratnam,

“Religion and Politics in Malaysia”, Readings on Islam in Southeast Asia (ed. Ahmad Ibrahim v.dğr.), Singapore 1985, s. 143-150; Ahmad Ibrahim, “The Position of Islam in the Constitution of Malaysia”, a.e., s. 213-220; Ghazali Shafie, Rukunegara a Testament of Hope, Kuala Lumpur 1985, s. 68-70; Muhammad Kamal Hassan, “The Response of Muslim Youth Organizations to Political Change: HMI in Indonesia and ABIM in Malaysia”, Islam and the Political Economy of Meaning: Comparative Studies of Muslim Discourse (ed. W. R. Roff), London 1987, s. 181-196; D. G. E. Hall, A History of South East Asia, London 1987, tür.yer; B. W. Andaya - L. Y. Andaya, A History of Malaysia, Hong Kong 1987, s. 31-63; Muhammad Yusuff Hashim, Kesultanan Melayu Melaka, Kuala Lumpur 1989; S. Zeleha Syed Hassan, “Islamic Resurgence in Malaysia: The Arguments of Non-Governmental and Governmental Organizations”, Journal for Islamic Studies, sy. 13, Melville 1993, s. 101-120; İsmail Hakkı Göksoy, İslam’ın Güneydoğu Asya’ya Girişi ve Yayılışı, İstanbul 1998, s. 84-88, 203-209; a.mlf., “Malezya’da İslamiyet”, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 2, Isparta 1995, s. 193-252; R. J. Wilkinson, “The Malacca Sultanate”, Journal of Malayan Branch of the Royal Asiatic Society, XXI/2 (1935), s. 22-67; C. H. Wake, “Malacca’s Early Kings and the Reception of Islam”, Journal of Southeast Asian History, V/2 (1964), s. 104-128; W. Gungwu, “The First Three Rulers of Malacca”, Journal of Malayan Branch of the Royal Asiatic Society, XLI/1 (1968), s. 11-22; A. H. Johns, “Islam in Southeast Asia: Reflections and New Directions”, Indonesia, XIX (1975), s. 33-55; A. C. Milner, “Islam and Malay Kingship”, JRAS (1981), s. 46-70; Besim Darkot, “Malaka”, İA, VII, 221-225; Ph. S. van Ronkel, “Malezyalılar”, a.e., VII, 249-251; B. W. Andaya, “Malacca”, EI^2 (İng.), VI, 208-214; J. Siegel, “Malays”, a.e., VI, 239-240; A. J. Stockwell, “Malaysia”, a.e., VI, 240-242.

İsmail Hakkı Göksoy

MALİ

Batı Afrika'da bir ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. KÜLTÜR ve MEDENİYET

Denize kıyısı olmayan Mali kuzeyde Cezayir, batıda Moritanya ve Senegal, güneybatıda Gine, güneyde Fildişi Sahili, güneydoğuda Burkina Faso ve doğuda Nijer ile komşudur. Resmî adı la République du Mali olan ülkenin yüzölçümü 1.241.298 km²,

nüfusu 12.000.000 (2003 tah.), başşehri Bamako (1.069.242), diğer önemli şehirleri Secû (Ségou) (126.432), Mopti (107.261), Sikasso (105.952), Gao (79.280), Kayes (73.151), Kutiala (69.858) ve Tinbüktü'dür (48.850). Tek meclisli, çok partili cumhuriyetle yönetilen ülkenin resmî dili Fransızca'dır.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Ülke toprakları yüzey şekilleri açısından sade bir görünüşe sahiptir. Kuzeydeki kumullarla kaplı geniş çöl sahası Büyük Sahrâ'nın bir devamıdır. Ülkenin kuzey kesiminde dikkati en çok çeken yüzey şekli Cezayir sınırı yakınındaki İfora Edrârı adı verilen engebedir. Mali'nin güney kesimlerinde ise Nijer nehri çevresinde gelişen düzlükler hâkimdir. Ülkenin güneyinde bu monoton görünüşü bozan elemanlar, Senegal sınırı yakınındaki Tambaoura yükseltileriyle büyük kısmı Gine'de bulunan Futa Calon kütlesinin Mali sınırları içerisine doğru uzanan kesimleri ve Mali sınırları içindeki en yüksek noktayı oluşturan Burkina Faso sınırları yakınında Hombori Tondo zirvesidir (1155 m.).

Mali'nin ikliminde kurak ve yağışlı olarak iki mevsim dikkati çeker. Kuzeyde temmuz-eylül ve güneyde nisan-ekim arasında bol miktarda

yağmur yağar. Sahrâ'dan gelen "harmatan" rüzgârı ise mevsimine göre sıcak veya ılıman bir hava oluşturur. Güneyde bilhassa Sikasso bölgesinde yıllık 1300-1500 mm. yağmur düşerken Sahil (Sahel) bölgesinde bu miktar 200-700 milimetreye iner. Ülkenin en önemli akarsuyu kaynağını Gine'den alan ve Nijerya'da Atlas Okyanusu'na dökülen, Malililer'in Coliba (Djoliba) dedikleri Nijer nehri, Mali'nin güneybatısından kuzeydoğusuna kadar 1500 kilometrelik bir mesafe kateder. Ülkede Débo ve Faguibine adlı iki büyük göl vardır. Yine Gine'deki Futa Calon'dan kaynağını alan Senegal nehri (toplam 1790 km.) 700 km. boyunca Mali topraklarından akar ve bu ülke sınırları dışında Atlas Okyanusu'na ulaşır. Bitki örtüsü olarak ülkenin güney kesimi ve uzun akarsuların kenarları savanlarla kaplıdır. Güney kesiminin merkezinde ise stepler uzanır. Kuzeye doğru ilerledikçe steplerin çöl görünüşüne dönüştüğü görülür.

Mali'nin millî hasılatı iki milyar dolar civarında olup (1989) kişi başına düşen millî gelir 250 dolardır. Pamuk birinci derecede ihracat ürünüdür ve Fildişi Sahili'nden sonra Sahrâ'nın güneyinde yıllık 200.000 tonluk üretimiyle ikinci sırada yer almaktadır. Ayrıca darı (862.000 ton), pirinç (329.000 ton), sebze (247.000 ton) ve mısır (228.000 ton) üretimi yapılmaktadır. Mali, Batı Afrika'da en fazla hayvancılık yapılan ülkelerden biri olup sığır, koyun, keçi, eşek ve deve gibi hayvanların sayısı 40 milyon civarındadır. Nijer, Bani ve Senegal nehirlerinde 200 kadar balık türü tesbit edilmiştir; balıkçılık ülkenin en eski geçim kaynakları arasında yer alır. Çoğunlukla başşehir Bamako civarında olan sanayi daha ziyade gıda ve tekstil sektörlerine yöneliktir. Tarihte bölgenin en büyük ticaret mallarından olan tuz bugün Taoudenni'de çıkarılmaktadır (3000 ton). Tilemsi'de fosfat madeni, Gao'da magnezyum ve petrol bulunmuştur. Altın geleneksel olarak bunu arayan binlerce kişiye geçim kaynağı sağlarken endüstriyel olan altın madenlerini Fransız ve Amerikan şirketleri işletmektedir. Sahrâ'nın güneyindeki ülkeler içerisinde tarihî zenginlikleri bakımından önde gelen ülkelerden olan Mali'yi çok sayıda turist ziyaret etmektedir.

Mali Cumhuriyeti'nin nüfusunun % 95'i yerleşik hayat süren ve çiftçilikle geçinen siyah renklilerden oluşur. Ülkede % 5 civarında bir nüfusa sahip olan beyazlar ise kurak geçen yıllara rağmen göçer hayatlarına devam etmektedir. Müslümanların oranı % 90 olup geri kalanı animist (% 9) ve hıristiyandır (% 1). Bölgedeki diğer ülkelere göre Mali'nin etnik bakımdan

oldukça çeşitli bir yapısı vardır. Bambara etnik grubu bilhassa Ségou ve Bamako civarında yoğun olmakla birlikte ülkenin büyük bir kısmında dağınık olarak bulunur ve en kalabalık kitleyi meydana getirir (% 32). Mandingo veya Malinke de denen Bambaraca çok kolay öğrenilebilir olması dolayısıyla geçen zaman içerisinde bütün Batı Afrika'da en fazla konuşulan diller arasında yer almıştır. Genelde çiftçilikle geçinen Bambaralar demircilik, kerestecilik ve dericilikle de uğraşmakta olup dokumacılık ve çömlekçilik alanında maharet sahibidirler. Kendilerini farklı bir etnik grup gibi takdim etmelerine rağmen soylarının menşei konusunda fazla bilgi bulunmayan Malinkeler'in aslında tipleri, dilleri ve inanış biçimleri bakımından Bambaralar'ın akrabası oldukları

anlaşılmaktadır. Bamako'nun batı kısmına düşen tepelerde genelde çiftçilikle geçinen Malinkeler'in önemli bir kısmı XIX. yüzyıla kadar animistti. Soninke adıyla bilinen Sarakole etnik grubu, Mali'ye XIII. yüzyıla kadar hâkim olan Gana Sultanlığı'nı kuranların soyundan gelmektedir. Bugün Sahil bölgesinde Nara ile Nioro şehirleri arasındaki yerlerde dağınık vaziyette yaşayan Sarakoleler yarım milyon civarında bir nüfusa sahiptir. Kültürel zenginlikleri sebebiyle yaşadıkları bölge dışında etkili oldukları gibi ülkede en fazla seyahat edenler de bunlardır. El sanatlarında mahir olmakla birlikte daha ziyade ticaretle uğraşırlar. Nijer deltasında Sorko adıyla da bilinen Bozo etnik grubu Cenne'den Debo gölüne kadar olan alanda balıkçılıkla geçinir. Mali'nin güneydeki önemli şehri Sikasso bölgesinde yoğun olarak yaşayan Senufo etnik grubu çiftçilikte ileri olduğu gibi dokumacılık, demircilik ve ağaç heykel yapımında da mahirdir. Sayıları 250.000 civarında olan ve Bendiyâgāre (Bandiagara) yamaçlarındaki köylerde yaşayan Dogon etnik grubu, kökleri çok eskiye dayanan animist kültüre bağlılıklarını günümüzde kısmen de olsa devam ettirmektedir. Bilhassa sömürge döneminde başlayan yoğun hıristiyanlaştırma faaliyetlerine rağmen günümüzde çoğunluğu müslümandır. Afrika'nın kuzeydoğusundan batısına doğru ilerledikleri bilinen, Araplar'ın Fûlânî dedikleri Pöl etnik grubu Mali'de etkili konumdadır. Çad Devleti'nin kuzeyindeki Tibesti bölgesiyle Cezayir-Mali ortak sınırı yakınında, ayrıca Gine'deki Futa Calon ile Kamerun'un Adamava bölgeleri arasında yaşayan bu etnik grubun yegâne geçim kaynağı hayvancılıktır. Nijer nehrinin kıvrılarak güneye yöneldiği bölgede yaşayan Songay etnik grubu daha ziyade ırmağın kenarındaki arazilerde ziraatla

meşguldür. İnce vücutlarıyla Sahrâ çölünün mavi insanları olarak bilinen Tevârikler, Gao ile Tinbüktü arasında özellikle hayvanlarına su bulabilmek için durmadan yer değiştirirler. Asırlar boyunca idareci ve ulemâ sınıfına mensup kesimleri dışında bunlara hizmet edenlerle sanatkârlardan ibaret olan geleneksel toplum yapılarını muhafaza etmektedirler. Sömürgeciliğin bir devamı olarak resmî dil Fransızca yanında farklı etnik grup arasında yaygın olarak Bambara, Pöl, Songay ve Temaşek millî dilleri konuşulmaktadır. Kamu görevlerinde bulunan memurların çoğunluğu tarafından konuşulan Bambara başlıca iletişim dilidir.

II. TARİH

Mali'nin kuzeydoğusundaki İfora Edrârı'nda rastlanan ve milâttan önce 7000-3000 arasındaki çağlara ait olduğu sanılan kaya gravürleri burada ilk insan izleri olarak kabul edilmektedir. Eski Mısır ile Nijer vadisi arasında var olduğu sanılan ilişkilerin daha sonraki dönemlerde Fizan'ın yerlisi Garamantlar vasıtasıyla Fenikeliler ve Romalılar'la da devam ettirildiği bilinmektedir. Milâttan sonra ilk binyılda Moritanya ile Mali arasında hüküm süren ve Vagadu (Ouagadou) hânedanı da denilen Gāne Krallığı bölgedeki ilk imparatorluk sayılmaktadır. Ortaçağ İslâm coğrafyacıları ve tarihçileri başta olmak üzere Büyük Sahrâ'nın güneyindeki bölgeler hakkında bilgi veren müellifler bugünkü Mali'den bahsetmektedir. Bu eserlerde genelde Gāne (Gana), Sudan, Tekrûr, Bilâdüttibr, Mâlî, Mâllî, Tinbüktü, Kavkav, Songay gibi sultanlıkların adı zikredilerek bölgede hâkimiyet kuran hânedanlar ve bunların İslâm dünyasının diğer bölgeleriyle ilişkileri hakkında bilgi verilir. İbnü'l-Fakīh, İstahrî, Ahmed b. Abdülmü'min eş-Şerîşî, Yâkūt el-Hamevî, Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, İbn Saîd el-Mağribî ve Ebü'l-Fidâ'nın yanında Mali hakkında ilk defa ayrıntılı bilgileri İbn Fazlullah el-Ömerî, İbn Battûta, İdrîsî, Hasan el-Vezzân ve Kalkaşendî vermiştir. Mahmûd Kâ't b. Mütevekkil'in Târîḫu'l-fettâş'ı ile Abdurrahman b. Abdullah es-Sa'dî'nin Târîḫu's-Sûdân'ı Ortaçağ Mali tarihi hakkında günümüze ulaşan iki müstakil eserdir. Bunların yanında Sudan Devleti'nin batısından Atlas Okyanusu kıyılarına kadar uzanan ve kısaca Sahil veya Bilâdüssûdan denilen geniş coğrafî alanın batısındaki tarihî Mali devletleri hakkında bilgi içeren modern dönem çalışmalarını da anmak gerekir. Bugünkü Mali'nin geniş toprakları üzerinde tarih boyunca birçok devlet kurulmuş olup başlıcaları şunlardır:

Gāne (Gana) İmparatorluğu. Batı Afrika'da kurulan ilk büyük devletin bu imparatorluk olduğu konusunda kaynaklar birleşmektedir. Bazıları imparatorluğun kuruluşunu milâttan önce IV. yüzyıla kadar götürürse de milâttan sonra 300'de ortaya çıktığı görüşü daha yaygındır. En güçlü olduğu dönemde sınırları Aşağı Senegal ile Yukarı Nijer arasında Batı Sudan'ın tamamını içine alan imparatorluğun ilk defa Mağrib'den gelen Berberîler tarafından kurulduğu, ancak ileriki asırlarda yerli siyahîlerin eline geçtiği bilinmektedir. Târîḫu's-Sûdân yazarı Sa'dî'ye göre yirmi ikisi hicretten önce, yirmi ikisi hicretten sonra olmak üzere toplam kırk dört kral tahta geçmiştir. Nüfusunu çoğunlukla Bafur etnik grubu ile Berberîler ve gezgin çobanların oluşturduğu imparatorluğun kuzeyinde Evdagost (Evdeguşt), güneyinde Tekrûr krallıkları bulunuyordu. İmparatorluğun ve ilk yönetim

merkezinin adı olan Gāne aynı zamanda ilk krallardan birinin de ismidir. Devletin merkezi daha sonra Kumbîsâlih oldu. Güneyindeki Galam, Bambuk (Bambouk) ve Bure'de (Bouré) bulunan madenlerden elde edilen altın sayesinde Gāne'nin şöhreti ülke sınırlarının dışına taştı. Özellikle IX. yüzyıldan itibaren bugünkü Moritanya, Mali ve Senegal'in bir kısmını içine alan geniş bölgede elde edilen yıllık 9 ton altın kuzeydeki Araplar'ın dikkatlerini buraya daha fazla çevirmelerine sebep oldu. Ülkeye gelen Kuzey Afrikalı Murâbıtlar ve tüccarların faaliyetleriyle İslâmiyet yayılmaya başladı. İbn Havkal, Ebû Ubeyd el-Bekrî, İdrîsî ve İbn Battûta gibi âlim ve seyyahlar da kuzeye altın, fildişi, bakır, dokuma ve özellikle tuz taşıyan kervanlarla Gāne İmparatorluğu'na gittiler ve ülke hakkında eserlerinde bilgi verdiler. Onların rivayetlerine göre Gāne en iyi dönemini 950-1050 yılları arasında yaşadı. İmparatorluk merkezinde toz halindeki altının serbest dolaşımla ticareti yapılsa da külçe halindeki altınları elinde tutan krallar X. yüzyıla doğru yeryüzünün en zengin insanları olarak kabul ediliyordu. IX-X. yüzyıllarda sahip olduğu güç ve refah dönemlerini geride bırakan Gāne İmparatorluğu, İslâm nüfuzunun yayılması ve özellikle Berberî Sanhâce kabilesine mensup Murâbıtlar'ın Batı Afrika'daki fetihleriyle zayıflamaya başladı. Murâbıt Emîri Ebû Bekir b. Ömer devlet merkezi Kumbîsâlih'i 1076 yılında alınca Batı Afrika'nın bu ilk imparatorluğu yıkıldı. Mema Tunkara, Susu Kante, Hingui Niakhaté ve Diara adlı dört küçük krallığa ayrılan Gāne, 1240 yılında Mali İmparatorluğu tarafından topraklarının tamamının ele geçirilmesiyle tarih

sahnesinden silindi.

Mali İmparatorluğu (Sultanlığı). Müslüman müelliflerin Mâllî diye söz ettiği bu devletin ilk kralları hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. 1235 yılında Susu Kralı Sumaoro Kante'ye karşı Suncata Keita'nın yaptığı ve büyük bir zaferle sonuçlandığı için destanlaşan Kirina savaşı Mali İmparatorluğu'nun asıl kuruluş tarihi olarak kabul edilmektedir. Suncata Keita hâkimiyetinin yirmi yılında altın bakımından zengin Bambuk'u, Aşağı Senegal ve Gambia'yı da ele geçirerek ülkesinin sınırlarını Atlas Okyanusu sahillerine kadar genişletti. Suncata Keita 1255 yılında ölünce yerine oğullarından Mense Vâli (1255-1270), Mense Vâti (1270-1271) ve Halîfe (1274-1275) geçti. Ancak bu sonuncusu hânedanın âzatlı köleleri tarafından tahttan indirilerek yerine yeğeni Ebû Bekir (1275-1285) getirildi. Âzatlı kölelerden Sakura (1285-1300) iktidarı ele geçirerek Mali Sultanlığı'nı yeniden canlandırdı ve Gao ile Tekrûr üzerine başarılı seferler düzenledi. Sakura batıda Atlas Okyanusu sahillerine, doğuda Gao'ya kadar uzanan geniş bir alanda Mali Sultanlığı'nı güçlendirdiyse de hâkimiyet tekrar ilk kurucuların soyundan gelenlerin eline geçti. Bu dönemde Gao (1300-1305), Muhammed (1305-1310) ve Atlas Okyanusu'nu donanmasıyla geçmeye çalışırken kaybolan II. Ebû Bekir (1310-1312) Mali'ye sultan oldu. Mali sultanlarının en meşhuru olan Mense Kanku Mûsâ zamanında (1312-1337) sınırları Gine ormanından Sahrâ çölüne, Atlas Okyanusu'ndan güneydeki bugünkü Nijerya sınırlarındaki Hevsâlar'ın ülkesine kadar uzanan devlet en parlak dönemlerinden birini yaşadı. Mense Mûsâ'nın 1323-1325 yılları arasında gerçekleştirdiği hac seyahatine 60.000 kişiyle çıktığı, ancak bunların büyük bir kısmının Cezayir'in güneyindeki Tuvât'tan sonra yola devam etmediği, hükümdarın kutsal topraklarda sadaka olarak dağıtmak üzere beraberinde 20.000 altın götürdüğü kaydedilir. Mısır ve Hicaz'da gördüğü saygınlığın yanında Mali Sultanlığı'nın adı İslâm dünyasının diğer bölgelerinde de tanındı. Mense Mûsâ'nın vefatı üzerine yerine geçen Mense Süleyman zamanında da (1341-1360) Mali Sultanlığı eski gücünü korudu, refah seviyesi daha da yükseldiği gibi ülke genelinde tam bir emniyet tesis edildi. 1352-1353 yıllarında buraya gelen İbn Battûta'nın verdiği bilgiler büyük öneme sahiptir. Son derece dindar olan ve İslâm esaslarını uygulamaya çalışan bu sultan zamanında devletin sınırları daha da genişleyerek bugünkü Nijer Devleti'nin başşehri Niamey'den başlayıp Valata-Aravan üzerinden Atlas

Okyanusu’na, kuzeyden Tişit, Tadmekka ve Takedda hattından güneydeki Ekvator ormanına kadar uzanıyordu. İbn Battûta’nın seyahatinin ardından Kuzey Afrikalı ve Mısırlı çok sayıda tüccar bölgeye yerleşerek ticaret yaptı. Mense Süleyman’ın ardından gelen sultanlar zamanında gittikçe gücünü kaybeden devlet XIV. yüzyılın sonlarından itibaren dağılmaya başladı ve Tevârikler’in 1430’da Tinbüktü, Valata, Aravuan ve Gao’yu ele geçirmesi üzerine ortadan kalktı ve yerini Songay Sultanlığı aldı.

Songay İmparatorluğu (Sultanlığı). Bazı tarihçilere göre Songay etnik grubu Soninke ile aynı soydan gelmekte olup daha önce Vagadugu Krallığı’nı da bunlar kurmuştu. Kökleri milâttan sonra VI. yüzyıla kadar inen Kanta-Sorko hânedanının yerini VII. yüzyılda krallarına “dia” unvanı verilen yeni bir hânedan almış, Kukya isimli ilk merkezleri VIII. yüzyıl ile IX. yüzyıl arasında bilinmeyen bir tarihte yerini Gao’ya bırakmıştı. Mali Sultanlığı’na bağlı Gao’daki hânedanın başında bulunan Dia Bada 1275’te Ali Kolon (Kolen) tarafından tahtından indirildi ve hâkimlerine “Sünnî” denilen yeni bir hânedan kuruldu. Bundan önce hüküm süren otuz iki dia içinde ilk on dördü animist, sonrakiler müslümandı; ülkenin sınırları Gao’dan Kukya’ya kadar uzanıyordu. 1285’te Sünnî hânedanı tekrar Mali Sultanlığı’na bağlandıysa da 1400 yılında Sünnî Madogo ülkesi kısmen müstakil oldu. Bir süre sonra Tevârikler’in eline geçen şehir, hânedanın on yedi veya on sekizinci hâkimi kabul edilen Sünnî Ali Ber (1464-1492) tarafından tekrar geri alınarak tamamen müstakil hale getirildi. Sünnî Ali Manding Mossi, Tevârik ve Pöl etnik gruplarının yaşadığı bölgeleri de ele geçirip ülkesini imparatorluğa dönüştürdü. 1468 yılında Tevârikler’i Tinbüktü’den çıkardı. 1473’te Cenne’yi, Nijer deltasını, Mâsînâ’yı sınırlarına kattı ve Bambara krallarına boyun eğdirip Mandé ülkesinin kapılarına kadar dayandı. XV. yüzyılın sonlarına doğru Bilâdüssûdan’ın en geniş topraklarına sahip olan bu imparatorluğun sınırları

Nijer’in kuzeyindeki Agadez’den Senegal’e, Mali’nin kuzeyindeki Teghaza tuz madenlerinden Nijerya’ya kadar uzanmaktaydı. Yirmi sekiz yıllık hâkimiyeti müddetince müstakbel Songay Sultanlığı’nın temellerini atan ve putperest olduğu da söylenen Sünnî Ali Ber, Tinbüktülü âlimlerin siyasî etkisinden uzak kalmak için onlarla mücadele etti ve kendilerine baskı uyguladı. İslâm’ın bölgede giderek artan nüfuzu karşısında daha fazla direnemeyeceğini anlayan Sünnî Ali, Gurma üzerine sefere hazırlanırken 6

Kasım 1492 tarihinde öldü. Songay'ın güçlü hâkimine karşı çıkanlar, yerine oğlu Sünnî Baru'nun geçmesini engelleyerek ulemâya karşı olumlu tavrıyla tanınan yeğeni kumandan Muhammed Ture'yi tahta geçirdiler (1493-1528). Bundan sonra sultanlığın başına geçenlere "askiya" unvanı verilmeye başlandı ve kendisi de Askiya Muhammed ismiyle tanındı. İslâmî esaslara dayalı bir devlet düzeni kuran Askiya Muhammed, 1495'te çıktığı hac seyahati esnasında 100.000 altın sadaka vererek Mali Sultanı Mense Kanku Mûsâ'yı geride bıraktı ve kendisine Bilâdüssûdan'ın halifesi unvanı verildi. Onun zamanında Songay Sultanlığı'nın sınırları kuzeydeki Tegazza'dan güneydeki Sibiridugu'ya ve Hevsâ şehir devletlerine, doğudaki Âir'den batıdaki Tekrûr'a kadar genişledi. Askiya Muhammed 1528 yılında gözlerini kaybedince oğlu Askiya Mûsâ tahta çıktı. Onun döneminden itibaren istikrar bozularak kardeş kavgaları başladı ve 1528-1539 yılları arasında dört sultan daha tahta geçti. Ancak Askiya Muhammed'in diğer oğlu Askiya Dâvûd tahtı ele geçirince (1549-1582) Songay Sultanlığı yeniden eski gücüne kavuşarak en iyi dönemlerinden birini yaşadı ve Tinbüktü büyük bir ilim merkezi haline geldi. Songay Sultanlığı, Osmanlı Devleti ve Merakeş'te hüküm süren Sa'dîler'le kültürel ve ekonomik ilişkilerini geliştirdi. Askiya Dâvûd'un ölümüyle Songay'ın çöküşü başladı. XVI. yüzyılın başından itibaren İspanyollar'ın Kuzey Afrika'daki birçok şehri ele geçirmesi üzerine buradaki müslümanların isteği doğrultusunda Cezayir, Tunus ve Trablusgarp'ı hâkimiyetine alan Osmanlı Devleti batısında Sa'dîler Devleti, güneyinde Kânim-Bornu Sultanlığı ve Songay Sultanlığı ile komşu olmuştu. Başlangıçta Kânim-Bornu Sultanı İdrîs Alevma ile iyi münasebetler kurulduysa da 1577 yılında bu sultanlığın hakîmiyetindeki Fizan Osmanlı topraklarına katılınca araları açıldı. III. Murad döneminde Songay Sultanlığı da Osmanlı Devleti'yle yakın ilişki kurdu. Osmanlılar'ın desteğiyle Sa'dîler sultanı olan Ebû Mervân Abdülmelik, Kasrülkebîr yakınlarında meydana gelen Vâdilmehâzin savaşında ölünce veliaht tayin ettiği kardeşi Ahmed "Mansûr" unvanıyla sultan ilân edildi. Bu zaferden sonra Bilâdüssûdan'a yönelen Ahmed el-Mansûr 1591'de meydana gelen Tondibi savaşıyla Songay Sultanlığı'na son verdi. Ancak XVIII. yüzyılın ortalarına kadar kendilerine tâbi olmak ve Tinbüktü'de ikamet etmek üzere Songay Sultanlığı'nı temsilen on altı askiyanın daha tahta çıkmasına izin verildi. Songay devlet yönetiminde ulemâ büyük nüfuz sahibiydi. Devletin en önemli kurumu "sünne" denilen bizzat askiyanın idaresindeki meclisti ve bütün meseleler sarayda

kendilerine ayrılan yerde çözüme kavuşturuluyordu. Bu meclisin görevlerinden biri de yeni askiyayı belirleyip yemin ettirerek göreve başlatmaktı. Âlimler vergiden muaf tutuldukları gibi devlet tarafından kendilerine verilen hediyelerle büyük gelirler elde ediyorlardı. Tinbüktü kadısı ülkede en fazla saygı duyulan kimseydi. XVI. yüzyılın ikinci yarısında Tinbüktü, Siyah Afrika'nın en önemli İslâmî merkezi oldu. Burada yetişen âlimler Mekke, Kahire, Merakeş, Takedda ve Katsina'ya seyahat yaparak İslâm dünyasının fikrî birikimine büyük katkı sağladılar. İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinden çok sayıda âlim Tinbüktü'ye akın etti. Bu dönemde şehirde yaşayan 70-80.000 nüfusun 15-20.000 kişilik kısmını öğrenciler oluşturuyordu.

Tinbüktü Paşalığı. Sa'dî Sultanı Ahmed el-Mansûr'un Bilâdüssûdan'a gönderdiği ordu Tinbüktü'yü merkez yaparak burada ismini Türkçe'deki "paşalık" kelimesinden alan yeni bir yönetim kurdu. Tinbüktü Paşalığı'nın sınırları Ansongo'dan Cenne'ye kadar uzanıyordu. İspanyol asıllı mühtedi kumandan Cûder (Djouder) buraya paşa unvanıyla ilk idareci tayin edilirken daha önce hâkimiyet gücü sınırlandırılan Songay sultanının yeni merkezde paşalara tâbi şekilde yaşamasına müsaade edildi. Paşanın en büyük yardımcısı "emin" adı verilen malî işlerden sorumlu kimseydi ve Merakeş'teki Sa'dî sultanı tarafından tayin ediliyordu. Şehirlerin idaresi "hâkim" denilen görevlilere verilirken Gao, Cenne ve Ansongo gibi askerî garnizona sahip büyük yerleşim yerlerinin idaresi "kāid" adı verilen en üst rütbeli askerlerin elindeydi. Ancak bir süre sonra Merakeşli askerlerin yerli kadınlarla evliliğinden doğan ve "arma" denilen çocukları Tinbüktü Paşalığı'na hâkim oldular. Bunların iktidarı ahalinin kendilerine boyun eğmeyi reddetmesi üzerine sadece garnizon bulunan yerlerle sınırlı kaldı. Tinbüktü'yü 1833 yılına kadar yaklaşık iki buçuk asırlık dönemde binlerce paşanın yönetmiş olması, bölgede istikrarın sağlanamaması ve ekonomik dengenin kurulamamasının bir göstergesidir. Özellikle XVI. yüzyıldan itibaren bölgede etkili olan Küntî ulemâ ve sûfî ailesi sayesinde Aravan ve Valâte şehirleri, Kādiriyye ve Ticâniyye tarikatlarının güçlü olduğu bölgenin yeni dinî merkezleri haline geldi. Tinbüktü eski önemini bir ölçüde kaybetse de bazı paşalar buradaki ilmî ve dinî hayatı canlı tuttular. Ayrıca Merakeş'in idaresindeki Bilâdüssûdan'ın büyük kadısı burada oturmaya devam etti. Târîḫu'l-fettâş ve Târîḫu's-Sûdân gibi bölge tarihine dair iki önemli eserin müellifleri ve Mâlikî tabakatına dair eserleriyle

tanınan Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî gibi önemli âlimler bu dönemde yaşadılar. Paşalığın XVII. yüzyılın sonlarında zayıflamasını fırsat bilen Tevârikler, Tinbüktü ve Gao'nun gerçek hâkimi oldular. Songay Sultanlığı'nın yıkılması ve Sa'dîler'in

bölgede tesis etmeye çalıştığı hâkimiyetin tam yerleşememesi üzerine çok sayıda müstakil devletçik ortaya çıktı. XIX. yüzyılın sonuna kadar Tinbüktü Paşalığı'nın hâkimiyeti dışında kalan bugünkü Mali topraklarında Mossi, Bambara, Pöl, Tevârik ve Senufo etnik grupları tarafından kısa ömürlü birçok sultanlık kuruldu, bunlar birbirlerine karşı hâkimiyet mücadelesi verdiler.

Mâsînâ/Dina Devleti. Putperest Segu Kralı Monzon Kulubali'nin oğlu ve halefi olan Damonzon Diarra'yı (1808-1820) yenilgiye uğratan Ahmedü Lobbo, Mâsînâ veya Dina da denilen Fûlânî (Pöl, Fulbe) Devleti'ni kurdu. Hamdallahi şehri etrafında güçlü bir İslâm devleti olan Mâsînâ'nın sınırları Cenne'den Tinbüktü'ye, doğuda Dogon'a, batıda Nampala'ya kadar uzanıyordu. Merkezî bir yönetimi olan devletin başında "imam" adı verilen idareciyle mahallî dilde "batu-mavdo" adı verilen 100 âlimden oluşan bir meclis bulunuyordu. Ahmedü Lobbo'dan sonra yerine oğlu Ahmedü Şeyhu (1844-1852) ve onun ölümünün ardından oğlu Ahmedü Ahmedü (1852-1862) tahta çıktı. 500.000 kişiden oluşan ve "koru" denilen ordusunun başında büyük bir emîr (âmirü mangal) bulunuyordu. Her birinin başında bir emîrin olduğu eyaletlerin içinde en önemlileri Mâsînâ, Tinbüktü ve Cenne idi. Bu devletten ayrılan Segu'daki Bamanan Krallığı gibi Mâsînâ da 16 Mayıs 1862 tarihinde el-Hâc Ömer ile yapılan savaşla tarihe karıştı.

Tekrûr (Tukulör) Devleti. Bu devletin gerçek kurucusu el-Hâc Ömer olup 1850'li yıllarda bugünkü Gine'deki Dingiray'dan (Dinguiraye) hareketle Manding, Hasonke ve Kaarta Masasi Bamanan Krallığı'nı hâkimiyeti altına aldı. Fransızlar'ın müttefiki Dioukha Samballa Diallo'nun hâkimi olduğu Haso'nun (Khasso) merkezi Medine'de Fransız menfaatlerine karşı mücadele etmek zorunda kaldı. Haso'ya karşı uyguladığı abluka Fransızlar tarafından püskürtülünce (1857) el-Hâc Ömer güneydoğuya doğru yönelerek bazı şehirleri ele geçirdi. Onun ilerlemesi karşısında Segu hâkimi Bina Ali Diarra ve Mâsînâ hâkimi güçlerini birleştirdiler. Buna rağmen el-Hâc Ömer, 10 Mart 1861 tarihinde Segu'yu alarak oğlu Seku Amadü Tall'i

buraya idareci yaptı. Bina Ali kaçarak Mâsînâ'da Ahmedü Ahmedü'ye sığındıysa da müttefik birlikleri yenildi ve Mâsînâ'nın merkezi Hamdallahi 16 Mayıs 1862 tarihinde el-Hâc Ömer'in eline geçti; Bina Ali ve Ahmedü Ahmedü idam edildi. Fakat bu arada el-Hâc Ömer de Hamdallahi'de ablukaya alındı. Gece çıkan yangından faydalanarak Bandiagara istikametine hareket etti ve 12 Şubat 1864'te Degembere mağaralarında üç çocuğuyla birlikte kayboldu. Yerine geçen Segu'daki oğlu Seku Amadü kısa zamanda Mâsînâ'dan Faleme'ye, Tinkisso'dan Sahil'e kadar geniş bölgenin hâkimi oldu. Bu devletin Segu, Nioro, Bafing ve Dinguiraye isimli dört eyaleti vardı. el-Hâc Ömer'in yeğeni Tidiane Tall, Mâsînâ'yı ele geçirdiği için burası onun idaresinde müstakil hale geldi. Seku Amadü, kardeşlerinin düşmanlığı ve askerlerin hoşnutsuzluğu gibi iç huzursuzluklar yanında Fransızlar'la da mücadele etmek zorunda kaldı. Tekrûr Devleti Nijer bölgesinde İslâm'ın yayılmasına büyük katkı sağladı. Bu dönemde Segu ve Nioro şehirleri geliştiği gibi hâkimiyet altındaki yerlerde çok sayıda cami inşa edildi, açılan Kur'an mekteplerinde İslâm eğitimi verildi. Arapça okuma yazma mecburiyeti getirildi ve mahallî dil olan Fûlânî, Arap harfleriyle yazılmaya başlandığı için o güne kadar sözlü olan edebiyat yazıya geçirildi. Bütün Bilâdüssûdan'ın Fransız işgali öncesinde tek bir devletin sınırları altında toplanması, sömürgecilik sonrası kurulacak Mali Cumhuriyeti'nin tabii sınırlarının belirlenmesinde etkili oldu. Özellikle tarih ve tasavvuf alanında yazdığı eserlerle bölgede hüküm süren diğer devlet adamlarından farklılık gösteren el-Hâc Ömer, gençlik yıllarında Tîcânî tarikatına intisap ettiği için idaresi altındaki topraklarda bu tarikat büyük nüfuz kazandı.

Fransız İşgali ve Sömürgecilik Dönemi. Mali'nin Avrupalılar'la ve bilhassa Fransızlar'la ilk münasebetlerinin XV. yüzyıla kadar gittiği ve 1413'te Gao'ya Amselme d'Isalguier, 1470'te Tinbüktü'ye Florentin Beneditto Dei'nin seyahat ettiği bilinmektedir. Daha sonraları Major Hougtha, İskoçyalı Mungo Park, Major Gordon Laig, Fransız René Caillée, Alman Heinrich Barth ve Avusturyalı Oscar Lenz gibi birçok seyyah Tinbüktü'ye gitmeyi başarmışlardı. Senegal'deki Fransız sömürge valisi Faidherbe Mali'yi işgal ederek sömürgeleştirmek istiyordu. 1855 yılı Eylül ayında Haso'nun merkezi Medine şehri zorlu bir savaştan sonra Fransızlar'ın eline geçti. Bu ülkeyi işgal için düzenlenen keşif amaçlı askerî seferleri Eugène Mage, Soleillet ve Galliéni (1878 ve 1881) yaptı. Nijer nehriyle Senegal

nehri arasındaki topraklar 1878-1890 yılları arasında Fransa tarafından ele geçirildi. Bamako (1883), Segu ve Sikasso (1898), Tinbüktü, Gao, Bourem ve Mopti (1898-1900) gibi önemli merkezler birer birer düştü. Her türlü askerî üstünlüğüne rağmen Fransızlar'ın Mali'yi işgalleri büyük direnişler neticesinde gerçekleşebildi. Yukarı Senegal bölgesinde cihad hareketi başlatan Mamadu Lamine, güneyde büyük bir mücadele veren ve kısa zamanda topraklarını Mali, Burkina Faso, Gine, Gana ve Fildişi Sahili'ni içine alacak şekilde genişleten Samori Ture, Tieba Traore idaresindeki Kenedugu Krallığı silâh ve asker bakımından çok üstün olan sömürge ordusuna karşı yaptığı savaşları kaybetti. 1890-1920 yılları arasında çıkan birçok isyan da kanlı şekilde bastırıldı. İşgalin başladığı yıllardan itibaren Mali topraklarına Fransızlar tarafından Fransız Sudanı, Senegambiya-Nijer toprağı, Yukarı Senegal-Nijer gibi adlar verildi. Son olarak tekrar Fransız Sudanı isminde karar kılındı (1920).

Başlangıçta üst rütbeli bir subayın idaresine verilen Mali, 1893 yılından itibaren Senegal'de oturan genel valinin yardımcısı tarafından yönetildi. 1916-1959 yılları arasında buraya tayin edilen müstakil valinin yönetimine verildi. Mali, çevresinde bulunan, zamanımızda sekiz ülkeyi içine alacak şekilde 16 Haziran 1895'te Fransız Batı Afrikası (Afrique Occidantale Française-AOF) adıyla kurulan federasyonun önemli bir kısmını oluşturdu. Ülkenin bugünkü sınırları daha sonraki yıllarda yapılan bazı ufak değişiklikler dışında 1947'de belirlendi. Güneydeki topraklarından bir kısmı üzerinde Burkina Faso (Yukarı Volta) adıyla ayrı bir sömürge kurulurken kuzeyinin büyük bir kısmı Moritanya sömürgesine bağlandı. Bamako 1920'de Fransız Sudanı sömürgesinin başşehri ilân edildi. I ve II. Dünya savaşları sırasında askerleri sömürgelerden getirilen "Senegalli nişancılar" adlı birliğe Mali'den de binlerce asker toplanarak Fransa'nın savaştığı bütün cephelere gönderildi. Cephelerde ölen bu insanların yararlıkları düşünülerek 1945 yılında Fransız Kongosu'nun başşehri Brazzaville'de toplanan Fransız-Afrika Konferansı'nda ülke insanlarının bazı hakları gözden geçirildi. 27 Ekim 1946 tarihli dördüncü cumhuriyetin anayasasına göre Fransa Devleti sömürgeleriyle birlikte Fransız Birliği'ni kurdu ve Mali bunun ayrılmaz bir parçası kabul edilerek ahalisi birliğin vatandaşı vasfını kazandı. Malili bazı milletvekilleri Fransız Millî Meclisi ve Fransız Birliği Meclisi'ne girdiler. Fransız Sudanı'na kendi topraklarında bir genel konsey kurması ve mahallî bütçe oluşturması imkânı tanındı.

1946'da Bamako'da Rassemblement Démocratique Africain (RDA) adlı siyasî parti faaliyete başladı. 23 Haziran 1956 tarihinde çıkarılan bir kanunla Fransız Birliği'ne bağlı ülkelerin iç işlerinde bağımsız hükümetler kurmasına izin verildi. Fransa Cumhurbaşkanı Charles de Gaule, 28 Eylül 1958'de Fransız-Afrika Topluluğu kurulması için referandum önerdi ve Malililer buna % 97,3 gibi bir oranla olumlu oy verince topluluk 5 Ekim'de resmen kuruldu.

Bağımsızlık Dönemi. 1958 yılında Gana'nın başşehri Accra'da yapılan Siyah Afrika Halkları Panafrikan Konferansı'nda Dahomey (Benin), Burkina Faso, Senegal ve Fransız Sudanı'ndan (Mali) oluşan dört ülkeyi içine alan Mali Federasyonu'nun kurulacağı ilân edildi. 1959'da Fransız Batı Afrikası adındaki sömürge idaresi lağvedilerek yerini Mali Federasyonu aldı. Ancak bu federasyona katılan Dahomey ve Yukarı Volta kısa zamanda çekildiği halde Afrika Federasyonu Partisi bünyesindeki Senegal ile Fransız Sudanı birliğe devam kararı aldı. Bu iki ülke federasyon topraklarının 6/7'sine sahipti. 20 Haziran 1960'ta Mali Federasyonu bağımsızlığını ilân ederken idarî ve iktisadî anlaşmazlıklar neticesinde iki ay sonra Senegal de federasyondan çekilme kararı aldı. Denizle kıyısı olmayan Mali böylece tamamen iç bölge olarak kaldı. Bamako'da Malinke etnik grubuna mensup bir aileden gelen Modibo Keita, 22 Eylül 1960 tarihinde ilân edilen bağımsız Mali Devleti'nin ilk kurucusu oldu ve sosyalist eğilimli bir hükümet kurdu. 1961 yılı Temmuz ayında ülkenin millî para birimi olarak Mali frankı belirlendi. Mali 1962'de Fransız nüfuzundan çıkarak Sovyetler Birliği'ne yaklaştı. Giriştiği birçok reforma karşı gelen Batılı devletler bu ülkeye verdikleri kredileri askıya aldılar. Halk da devlet tekeline kısa sürede alışamadı ve önce iktisadî, ardından içtimaî ve siyasî krizler baş gösterdi. 19 Kasım 1968'de otuz iki yaşında bir teğmen olan Moussa Traoré askerî bir darbe yaptı. On yıl boyunca askerî rejimle yönetilen ülke ekonomik açıdan büyük bir çöküntü yaşadı. Siyasî partiler yasaklandı ve sosyalist eğilim terkedildi. Ülke 1969'da İslâm Konferansı Teşkilâtı'na üye oldu. 1974'te hazırlanan anayasada millet meclisi ve tek parti kurulması öngörüldü. Kasım 1974 - Ocak 1975 arasında Mali güney komşusu Burkina Faso ile iki defa sınır mücadelesine girişti. İlk kongresi 31 Mart 1979 tarihinde gerçekleşen l'Union Démocratique du Peuple Malien (L'UDPM) 19 Kasım 1979'da kurulunca tek partili dönem yeniden başladı. Aynı yıl yapılan seçimi Moussa Traoré kazanarak devlet başkanı

oldu. Böylece ikinci cumhuriyet dönemi başladı. Ülke 1981'de Batı Afrika para birliğine katılıp Dünya Bankası ve uluslararası para birliğinden yardım aldı. Dış siyasetinde bağlantısız bir çizgi takip eden Mali 1984 yılında tekrar Burkina Faso ile sınır mücadelesine giriştiyse de 1986'da bu mesele La Haye Uluslararası Mahkemesi tarafından barışla sonuçlandırıldı. Malililer artan bir şekilde çok partili sistemi istemeye başladılar. 1991 yılında başta Bamako olmak üzere ülkenin büyük şehirlerinde gösteriler arttı ve Moussa Traoré bunları bastırmak için orduyu görevlendirdi. Yüzlerce kişinin ölümüyle sonuçlanan olaylar neticesinde yirmi üç yıllık yönetim Albay Amadou Toumani Touré tarafından 26 Mart 1991 tarihinde yapılan askerî bir darbeyle son buldu. Ülkeyi idare etmek üzere 30 Mart'ta geçici bir komite kuran Amadou Toumani Touré, 29 Temmuz 1991'de yeni bir anayasa hazırlanmasına ve çok partili sisteme geçilmesine karar verdi. 28 Haziran 1992'de yapılan serbest devlet başkanlığı seçimlerini Alpha Oumar Konaré kazandı ve Mali'de üçüncü cumhuriyet dönemi başlamış oldu. 2001 yılında gerçekleştirilen son devlet başkanlığı seçimini Amadou Toumani Touré kazandı, Amadou halen bu görevine devam etmektedir.

III. KÜLTÜR ve MEDENİYET

İlmî Hayat. Mali tarihinde birçok âlimin yetişmesinde özellikle Mense Kanku Mûsâ, Askiya Muhammed, Ahmedü Lobbo,

el-Hâc Ömer ve "almami" (emîrü'l-mü'minîn) unvanını taşıyan Samori Ture gibi devlet adamlarının saraylarında ulemâya büyük değer vermeleri etkili olmuştur. Ulemâ sınıfı ülke topraklarında kurulan Gana, Mali ve Songay imparatorluklarında, Tinbüktü Paşalığı, Mâsînâ, Tekrûr ve Segu devletlerinde önemli görevler üstlendikleri gibi sultanlar üzerinde de nüfuz kurmuşlardı. Malili âlimlerin bir kısmı, telif ve öğretim çalışmaları yanında yaşadıkları dönemde kadılık görevlerini de yürüttüler. Bunlardan Songay İmparatorluğu devrinde Sankore Camii imamı olan ve daha sonra büyük kadı tayin edilen, buradaki medresede Halîl b. İshak'ın el-Muḫtaṣar'ını ilk defa okutan, tefsir ve hadis dersleri veren Mahmûd b. Ömer et-Tinbüktî (ö. 1548) bilhassa Askiya Muhammed tarafından büyük ilgi gördü. el-Muḫtaṣar üzerine yazdığı şerhleri zamanımıza ulaşmamakla birlikte şöhret sahibi öğrenciler yetiştirmesiyle tanındı; mezarı günümüzde Tinbüktü'deki önemli ziyaretgâhlardan biridir. Songay'ın Sa'dîler hâkimiyetine geçmesinin

ardından Sûk (Tadmekka) şehrinden Aravan'a gelip yerleşerek burayı bir ilim ve ticaret merkezi haline getiren önemli bir âlim ve mutasavvıf Ahmed Ag Adda'dır. Tinbüktü'de yetişen âlimlerden biri de Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî'nin babası Ahmed b. Hâc Ahmed olup (ö.1583) şerh mahiyetinde eserler kaleme almıştır. Tinbüktü'deki Sîdî Yahyâ Camii imamı olan ve buradaki medresede uzun yıllar ders okutan Muhammed Bağyu'un (ö. 1593) yazdığı çok sayıda eserden sadece fetvaları, Mustafa b. Ahmed el-Gallâvî'nin Nevâzilü't-Tekrûr ve Şeyh Bây el-Küntî'nin Nevâzil adlı eserleri vasıtasıyla günümüze kadar gelmiştir. Başlangıçtan 1666 yılına kadar Bilâdüssûdan'ın içtimaî, dinî ve kültürel tarihini ihtiva eden Târîḫu'l-fettâş adlı eserini, Tinbüktü Paşalığı'nın himayesinde sultanlığını devam ettiren Askiya Dâvûd b. Hârûn'un isteği üzerine yazan Mahmûd Kâ't b. Mütevekkil, Songay'ın ihtişamlı günlerine olan özlemine sıkça yer vermektedir. Bilâdüssûdan tarihinin ikinci önemli kaynağı olan Târîḫu's-Sûdân'ı yazan Abdurrahman b. Abdullah es-Sa'dî, önce Cenne'de imam iken daha sonra Tinbüktü Paşalığı tarafından Tinbüktü'ye getirilerek saray kâtipliğine tayin edildi. Fıkıh ve Arap edebiyatı üzerine yazdığı eserleriyle tanınan Kadı Tâlibnâ b. Vâfî b. Tâlibnâ (ö. 1766) verdiği fetvalarla toplumun birçok meselesini aydınlatmaya çalıştı. XVIII-XIX. yüzyıllarda Mali'deki tasavvuf ehli ailelerin başında Kādirî tarikatına mensup Küntî ailesi gelmektedir. Yazdığı 300 civarında kitap ve risâleden çoğunun günümüze kadar ulaşması dışında yaşadığı dönemde bölgenin içtimaî barışının tesisindeki nüfuzuyla tanınan Şeyh Sîdî Muhtâr el-Küntî (ö. 1811), özellikle kendi ailesi hakkındaki Tarâʾif ve't-telâʾid min kerâmâti'ş-şeyḫayni'l-vâlide ve'l-vâlid adlı eseri yanında başka kitaplar da yazan ve vezir unvanıyla devlet idaresinde görev alan oğlu Şeyh Sîdî Muhammed (ö. 1826), yine çok sayıda eser sahibi ve devrin siyasî olaylarına katılan oğlu Ahmed el-Bekkâ el-Küntî ile (ö. 1865) birçok öğrenci yetiştiren Şeyh Bây b. Ömer b. Sîdî Muhammed el-Küntî ailenin ileri gelenleridir (bk. KÜNTÎ). Mâsînâ Devleti'ni kuran Ahmedü Lobbo'nun sarayındaki en meşhur âlim olan ve Sîdî Muhtâr el-Küntî ile Osman b. Fûdî'nin (Osman dan Fodio) yanında eğitimini tamamlayan Alfa Nûh Tâhiru Belko (ö. 1860) emîrin kırk üyesi bulunan meclisinin başına geçti ve yönetim merkezi Hamdallahi'deki dinî hayatın teşekkülünde etkili oldu. Yine Ahmedü Lobbo zamanında Mâsînâ Devleti'nin hizmetine giren Şeyhu Yerkoy Talfi (ö. 1864), Arapça ve Fûlânî dilinde birçok eser sahibi olup Ahmedü Lobbo'nun vefatıyla yerine geçen genç oğlu Ahmedü Ahmedü döneminde Hamdallahi'de dinî

hayatın zayıflamasından rahatsızlık duyarak Bilâdüssûdan'da yeni bir ıslah hareketi başlatan el-Hâc Ömer'in safına katıldı. Ancak onun 400 Kur'an mektebinin bulunduğu Hamdallahi'yi savaşarak almaya kalkışması üzerine kendisinden ayrıldı. Muhammedü Aliyu Thiam'ın (ö. 1911) el-Hâc Ömer'in hayatı hakkında yazdığı, bu alanda ilk eser kabul edilen Ḳaṣîde'si siyah Afrika edebiyatının şaheserleri arasında sayılmaktadır (Qasīda ou la vie d'Al-Hādj Umar [trc. Henri Gaden], Paris 1935). XVI. yüzyılda Tinbüktü'ye gelerek yerleşen Iraklı âlim ve kadı el-Hâc Muhammed el-Irâkī'nin sekizinci göbekten torunu olan Sîdî Muhammed el-İmâm (ö. 1923) ilk tahsilini Tinbüktü'de yaptıktan sonra eğitimini Ezher'de tamamladı. Fransızlar'ın 1893'te Cenne'yi işgal etmeleri üzerine Tinbüktü eşrafı tarafından Alevîler Sultanı I. Mevlây Hasan'dan yardım istemek için Merakeş'e gönderilen heyete başkanlık etti. Hacca gittikten sonra Tinbüktü'ye dönerek sömürge idaresine rağmen öğretim faaliyetini sürdürdü. Yukarı Senegal Nijer sömürge valisi Clozel 1911 yılında burada açtığı Fransız medresesinde nahiv, kelâm, fıkıh ve Kur'an eğitimi vermesi için onu ikna etti. Fransızlar tarafından 1916'da Batı Afrika Müslüman İşleri İnceleme Komitesi üyeliğine, 1922'de Tinbüktü bölge mahkemesinde hâkim yardımcılığına getirilen Sîdî Muahmmed el-İmâm, Tîcâniyye tarikatına intisap ederek Cenneli Şeyh Ahmed Zerrûk'un müridi oldu. Moritanya'nın Tîşît (Tichit) şehrinde doğan Şeyh Şerîf Ahmed Hamâhullah (Hamallah; ö. 1943), intisap ettiği Tîcâniyye tarikatı içinde Fransız işgaline karşı tavrıyla bilindiği için hayatı Batı Afrika'nın birçok bölgesinde sürgünde geçti ve en son Fransa'nın güneyinde Yahudiler için açılan Eveaux les Bains kasabasındaki tecrit kampına konuldu. Kısa süre sonra hastalanarak kaldırıldığı Montluçon Hastahanesi'nde vefat edince oraya defnedildi. Şerîf Ahmed Hamâhullah'ın müntesipleri Fransız işgaline karşı mücadele ettiler. el-Hâc Ömer'in soyundan gelen Tierno Bokar isimli müridi özellikle Bandiagara bölgesinde Tîcâniyye'nin Hamâliyye kolunun temsilciliğini yaptı. Fransız sömürgeciliğinin sonuna kadar Mali sınırları içinde olduğu halde bugün Moritanya'da kalan ve Tinbüktü öncesi bölgenin ticaret ve kültür merkezi olan Velâte'de doğan Muhammed Yahyâ b. Sâlim (ö. 1954), başlangıçta Kādirî tarikatına intisap etmişse de daha sonra Tîcânîliği benimsedi ve Şerîf Ahmed Hamâhullah'ın müridlerinden oldu. Başta fıkıh olmak üzere diğer alanlarda yazdığı elliden fazla eserin nüshaları Tinbüktü'deki Ahmed Bâbâ Dokümantasyon ve Araştırma Merkezi'nde muhafaza edilmektedir.

Dinî Hayat. İslâmiyet daha I. (VII.) yüzyılda Afrika içlerine doğru yayılmışsa da Mali topraklarında ilk defa Gāne İmparatorluğu döneminde bugünkü Fas ve Moritanya üzerinden gelen Arap ve Berberî

müslümanların yardımıyla nüfuz kazandı. Ülkenin kuzey ve doğu bölgelerinde ise daha çok bir Sahrâ kavmi olan Mor ve Tevârikler aracılığıyla yayıldı. XIII-XV. yüzyıllar arasında Mali Sultanlığı, XV-XVI. yüzyıllarda Songay Sultanlığı, 1591'de Sa'dîler Devleti'nin kurdurduğu Tinbüktü Paşalığı sayesinde Bilâdüssûdan, Endülüs'ten Arabistan'a kadar İslâm dünyasının birçok bölgesiyle yakın münasebetler kurdu. Bir taraftan Malililer tahsil amacıyla Mağrib ülkelerindeki medreselere, Mısır'da Ezher'e girip özellikle hac esnasında kutsal topraklardaki ilim halkalarına dahil olurken Arap ve Berberî asıllı müslüman âlimler de Tinbüktü, Gao, Aravan ve Cenne gibi ilim merkezlerine giderek dinî ilimleri okuttular. Ulemâ sınıfı geçmişte olduğu gibi XX. yüzyıla kadar Malililer'in dinî ve siyasî hayatında ağırlıklı konumunu muhafaza etti. XVI. yüzyılda Cezayirli Muhammed b. Abdülkerîm el-Megīlî Bilâdüssûdan'da Kādirîliği yaymaya başladı; ülkenin kuzeyindeki Küntî ailesinin bu tarikata intisabıyla XVII. yüzyılda Bekkâiyye, XVIII. yüzyılın sonunda Muhtâriyye kolu ortaya çıktı. Diğer bir Cezayirli olan Seyyid Ahmed et-Tîcânî (ö. 1815) tarafından Kuzey Afrika'da kurulan Tîcâniyye tarikatı XIX. yüzyıl boyunca Mağrib ülkelerinde olduğu kadar Batı Afrika'da da hızla yayıldı. Bunda el-Hâc Ömer'in Hicaz'a yaptığı seyahati sırasındaki intisabı ve dönüşünde bu tarikatı yayma gayreti etkili oldu. Bilhassa Şerîf Hamâhullah'ın işgal karşısındaki direnişi sadece Mali'de değil çevre ülkelerde de yankı bulunca onu takip eden Tîcânîler, Fransa'nın bölgedeki varlığına boyun eğenlerden ayrılarak Hamâliyye kolunu oluşturdular. Fransız sömürgeciliği döneminde, her iki tarikata mensup marabuların bölgedeki nüfuzlarının kırılması için ders verdikleri Kur'an mektepleri yakın takibe alındı, seyahat imkânları kısıtlandı. İslâm dünyasında sömürgeciliğe karşı oluşan hareketlerden Malililer'in etkilenmesini önlemek için hac seyahatleri iptal edildi. Kendilerine karşı mücadeleden vazgeçen ileri gelenlerin çocuklarına dinî eğitim vermek üzere Fransızlar Cenne (1908) ve Tinbüktü'de (1910) iki medrese açtılar. Mali halkı ise her türlü baskıya rağmen geleneksel usulde çocuklarına din eğitimi vermeyi sürdürdü ve Cenne Medresesi kısa zaman sonra ilgisizlikten kapatıldı. 1940'lı yıllarda Segu'da başlayan özel medrese

açma girişimleri ülke geneline yayıldı. Arap ülkelerinin maddî desteği yanında yüksek eğitimini bu ülkelerde tamamlayan öğrencilerin geri dönmesiyle geleneksel İslâm anlayışını temsil edenlerle yeni nesil arasında 1950'li yıllarda sert tartışmalar yaşandı; bunlar bilhassa Bamako'da farklı camilerde ibadet etmeye başladılar. Özellikle yeni İslâmî anlayışı temsil edenler Vehhâbî olmakla itham edilmektedir. Association Malienne Pour l'Unité et le Progrés de l'Islam (AMUPI) devletin desteğiyle 1980 yılında faaliyete başlayan resmî din kurumudur. Ülke genelinde camiler ve medreseler şahısların veya belli ailelerin idaresindeki cemiyetlerin elinde olup görevliler aile fertlerinden veya onların maişetlerini temin ettikleri kimselerden seçilmektedir. 2002 yılı Ocak ayında hükümetin desteğiyle devletin resmî kurumları karşısında bütün cemiyetleri temsil etmek üzere Haut Conseil Islamique du Mali kuruldu. Son devlet başkanlığı seçiminde etkili olabilmek için İslâmî cemiyetler bir araya gelerek oluşturdukları Collectif des Associations Islamiques du Mali (CAIM) vasıtasıyla bütün adayların kendilerine gerekli ilgiyi göstermelerini talep ettiler. Sömürgecilikle birlikte misyonerlik faaliyetlerinin arttığı ülkede başlangıçta sadece başşehir Bamako'da bir katedral bulunurken 1990'lı yıllarda ülke genelinde yüzlerce kilise inşa edildi. Her ne kadar müslümanlar hıristiyanlaştırma faaliyetlerine karşı tedbirli hareket etseler de bazıları kendilerine verilen özel imkânlar sonucunda din değiştirebilmektedir.

Mimari. Mali'nin toprağa dayalı mimarisi, bir süre Fas'ta kaldıktan sonra geri dönen Songay etnik grubunun buradan getirip uyguladığı unsurlara dayanır ve Sudan mimarisi adıyla anılır. Segu, Sikasso ve Dogon bölgesinde rastlanan tipik Mali mimarisi kullanılan malzeme, iklim ve yaşanılan bölgenin kültürel yapısına göre üç ayrı özellik gösterir. Camiler, evler, ambarlar ve iş yerleri inşa edilirken genelde dış duvarlar güçlendirilmiş veya süslenmiş sütun yahut payandalarla desteklenmektedir. Binaların düz çatıları aynı zamanda tavan görevi yapmakta ve kirişlerle tutulmaktadır. Malili ustalar yegâne inşaat malzemeleri olan kırmızı renkte laterit toprağını çıplak elle kullanırlar. Cenne, Tinbüktü ve San'daki tarihî camiler Bilâdüssûdan'ın en görkemli eserleridir. Mali Sultanı Mense Mûsâ hac dönüşünde Endülüslü mimar Ebû İshak es-Sâhilî'yi beraberinde getirerek 1325 yılında Tinbüktü'de Cingareybîr (Mense Kanku Mûsâ) Camii'ni inşa ettirdi. Beş yılda tamamlanan caminin ibadet mahalli 1570-1583 yılları arasında İmam el-Hâc el-Akīb tarafından tamamen yıkılarak

yeniden yapıldı ve güney kısmı bu dönemde eklendi. İki minaresinden biri şehre hâkim konumda bir yüksekliğe sahip olup doğu cephesindeki diğeri daha kısadır. Tinbüktü'de bir müslüman hanım tarafından yine Mali Sultanlığı döneminde inşa edilen Sankore Camii'nin ibadet kısmını da İmam el-Hâc el-Akīb 1578 yılında yıktırarak hac sırasında aldığı Kâbe ölçülerine uygun olarak tekrar yaptırdı. Minaresi de bir asır sonra yıkıldığı için yeniden inşa edildi. 1952 yılındaki kum fırtınası sırasında tamamen kum yığınları altında kalan tarihî caminin çatısı çöktü.

Bunun üzerine doğu cephesindeki duvarı taşla örüldü, diğer duvarları da yükseltilerek içi toprakla dolduruldu. Caminin merkezindeki minaresi Cingareybîr'inki ile aynı mimari tarzda olup ibadet kısmının kuzeyinde yer alan bölüm yapıldığı dönemde medrese olarak kullanılıyordu. Tinbüktü Sankore Camii'nin bir bölümünün medrese olarak belirlendiği ve buraya bağlı şehrin farklı mahallelerindeki 180 Kur'an okulunda 25.000 öğrencinin eğitim gördüğü XVI. yüzyıl kaynaklarında belirtilmektedir. Batı Afrika İslâm kültürünün gelişmesinde Sankore en önemli merkez konumunu asırlarca devam ettirmiştir. XIV. yüzyılın sonlarına doğru Şeyh el-Muhtâr Hamâhullah tarafından Sîdî Yahyâ et-Tâdilissî adına Sîdî Yahyâ (Muhammed Naddah) Camii yaptırıldı. Bu caminin ilk imamı olarak o dönemde buranın hâkimi konumundaki Muhammed Naddah tayin edildiği için onun adıyla da tanındı. Diğer iki camide olduğu gibi bunu da el-Hâc el-Akīb 1577-1578 yıllarında yeniden inşa ettirdi. Kuzey-güney istikametinde sütunlarla üç ana bölüme ayrılan bu caminin de minaresi iç kısımda bulunmaktadır. Sîdî Yahyâ ile dostu Muhammed Naddah birer hafta arayla vefat edince caminin güneyindeki büyük avlu kabristana çevrildi. Tinbüktü'nün en iyi korunan büyük camisi olmasına rağmen etrafındaki müştemilâtı harabe halindedir. Bu üç büyük caminin dışında Tinbüktü'de ayrıca Ali b. Abdülkādir Paşa tarafından yaptırılan (1629-1630), ancak 1826-1860 yılları arasında yıkıldığı tahmin edilen, bugün sadece kalıntıları bulunan Henâ Camii, Sa'dîler'in Tinbüktü'de hâkimiyet kurmasından (1591) hemen sonra oluşturdukları Kasaba adlı semtin ortasında kumandan Cûder (Djouder) tarafından inşa ettirilen ve 1780 yılında Tevârik saldırısıyla birlikte yok olarak bugün kasaba ile birlikte izine dahi rastlanmayan Kalidi Camii ile kalıntıları mevcut Elgufûr Cingarey Camii anılabilir. Batı Afrika tarihî camileri içerisinde en meşhuru olan Cenne Camii'ni 1250 yılında bu şehrin ilk müslüman hâkimi Koy Konboro kendi

sarayını bozarak yaptırmıştır. Daha sonraki yıllarda şehirdeki marabuların açtıkları küçük camiler vesilesiyle burası bakımsız kaldı. 1810-1861 yılları arasında bölgede hüküm süren Mâsînâ Devleti'nin ilk kurucusu Ahmedü Lobbo, Cenne'deki küçük camilerin tamamını yıkarak bu tarihî eseri bütün müslümanların devam ettiği bir mâbed haline getirdi. Ancak ardından yine Şeyhu Ahmedü Lobbo tarafından kendi haline terkedilen caminin batı tarafı yıkılarak buradan alınan malzemelerle doğu tarafına yeni bir cami inşa edildi. 1907'de Cenne halkının isteği üzerine sömürge idaresi camiyi onararak ibadete açtı. Mali toplumunun asırlar boyunca hizmetinde olan cami, geçmişte özellikle Kuzey Afrika'dan gelen âlimlerin ders verdiği önemli bir eğitim merkeziydi. Günümüzde ise dünyanın birçok ülkesinden Mali'ye gelen turistlerin mutlaka görmek istedikleri bir eserdir. 1495 yılında Songay Sultanı Askiya Muhammed tarafından inşa edilen Askiya Camii, Gao şehir merkezinin dışında Nijer nehri kenarında yer almaktadır. Gao'nun cuma camisi olup önemli kütüphanesiyle o civardaki İslâmî eğitimin verildiği merkez konumundadır.

Edebiyat. Zengin bir tarihî geçmişe sahip olan Mali'de bilhassa yerli kültürün bütün unsurlarını barındıran sözlü edebiyat asırlar boyunca varlığını muhafaza etti. "Griot" denilen sözlü edebiyatın temsilcileri babadan oğula, başta tarihî şahsiyetler olmak üzere kendi bölgelerindeki insanların geçmişi hakkında şiir tarzında edebî ürünler ortaya koyma geleneğini devam ettirmektedir. Tarihî şahsiyetlerin başında gelen Suncata Keita ve Mense Kanku Mûsâ'dan başka bilhassa putperest krallıklar dönemine ait Gabu, Segu, Vagadu ve Kusa gibi destanlar yazılı hale getirilmiştir. İslâm dininin bölgede yayılmasıyla birlikte Mağrib, Endülüs, Mısır ve Arabistan gibi önemli coğrafyalarda yaşayan âlimlerin eserleri Gao, Tinbüktü, Aravan ve Cenne gibi merkezlerde okunmaya başlandı. XVI. yüzyıldan itibaren Malili âlimlerin başta İslâmî ilimler olmak üzere tarih, Arap dili ve edebiyatı alanlarında yazdıkları, çok azı mahallî dillerde ve geri kalanı Arapça olan eserleri çeşitli kütüphanelerde muhafaza edilmektedir. XIX. yüzyılın ikinci yarısında başlayan Fransız işgaline karşı el-Hâc Ömer ile Samori Ture'nin direniş hareketleri modern Mali edebiyatının ilk konuları arasında yer almaktadır. Bu edebiyatın ilk ürünleri, sömürgecilik döneminde İbrahima Mamadou Ouane'nın Les dogons du Soudan (1938) adlı eseriyle başlatılmakta olup yine bu alandaki ilk kitaplardan sayılan La passion de Djimé de (1955) ona aittir. Fransız Sudanı

adına milletvekilli seçilen Fily Dabo Sissoko, roman geleneğine ağırlık vermesi yanında sözlü edebiyatı yazıya geçiren ilk edebiyatçılardandır (Poèmes de l’Afrique noire, 1963). Mahallî Malinke dilindeki şiirleri ve atasözlerini Fransızca’ya tercüme edip yayımlamasıyla birlikte yerli kültür dış dünyada tanınmaya başlandı. Afrika üniversitelerinde üzerinde çalışmalar yapılan Sous l’orage (1957) adlı romanla La mort de Chaka (1962) isimli tiyatro eserinin yazarı Seydou Badian da önde gelen edebiyatçılar arasında zikredilmektedir. Bütün Afrika kıtasının en meşhur edebiyatçılarından biri kabul edilen Amadü Hambaté Bâ’nın (ö. 1991) Fûlânî (Pöl) şiiri üzerine yayımladığı eseri Mali edebiyatının sahasındaki ilk örneğidir (Poésie peule du Macina, 1950). Afrika’nın bilgesi olarak tanınan Bâ bir yazar, din âlimi, tarihçi, siyaset bilimcisi ve bir sosyolog olarak kıtanın siyahlar tarafından meskûn bölgelerini dünyaya tanıtmıştı. En önemli eserlerinden biri kabul edilen L’empire peul de Macina birçok defa basıldı (1955, 1962, 1984). L’étrange destin de Wangrin (1973, 1998) isimli romanında Batı medeniyetiyle Afrika medeniyetleri arasındaki çatışmayı konu edinmektedir. Jésus vu par un musulman adlı kitabı ile (Paris 1974, 1976) hocasının hayatı ve öğretisini konu alan araştırması Vie et enseignement de Tierno Bokar (1957, 1980) İslâm kültürü hakkındaki eserleridir.

Ancak onu dünya çapında şöhrete kavuşturan kitabı ölümünden kısa bir süre önce yayımladığı çocukluk hâtıralarını ihtiva eden Amkoullel l’enfant peul’dür (Paris 1991); daha sonraki dönemlere ait hâtıraları ise Oui mon commandant adıyla neşredildi (1994, 1999, 2000, 2001). 1960’lı yıllarda Mali edebiyatının önde gelen iki ismi Seydou Badian ve Yambo Ouologuem’dir. Gaoussou Diawara ve Massa Makan Diabaté’nin tiyatro eserleri 1970’li yıllarda önemli çalışmalar olarak öne çıkar. İbrahima Ly (Toiles d’araignées, 1982) ve Moussa Konaté (Le prix de l’âme, Paris 1981; Une aube incertaine, Paris 1985; Les trois gourmands, Bamako 1997), 1980’li yıllarda yazdıkları eserleriyle Mali’nin son dönem edebiyatçıları arasında yer aldılar. Malili kadın yazarlar arasında bilhassa sömürge döneminde kadınların içinde bulunduğu şartları eserlerine yansıtan, bağımsızlık sürecinde ve sonrasında milletvekilliği dahil ülke yönetiminde çeşitli görevlerde bulunan Aoua Keita anılmalıdır (Femme d’Afrique. La vie d’Aoua Keita racontée par ellemême, Paris 1975). 1991-2001 yılları arasında devlet başkanlığı görevinde bulunan Alpha Omar Konare’nin eşi

olan tarih profesörü Adame Ba Konaré Mali kültürü ve medeniyeti hakkında çok sayıda eser verdi. Son dönemde Paris Sorbonne, Manneheim ve Oxford üniversitelerinde eğitimini tamamlayan Aicha Fofana (Mariage on copie, Bamako 1994), Özbekistan'da yüksek tahsil gören Aida Mady Diallo (Kouty, mémoire du sang, Paris 2002), Tunus'ta eğitim gören Oumou Diarra (L'Afrique un défi au féminin, Alger 1999) eserleriyle Mali sınırları dışında da tanındılar. Halen milletvekili olan Diarah Bintou Sanankoua'nın tarih, edebiyat, eğitim ve sosyoloji alanında yayımlanmış eserleri bulunmaktadır. Son dönem yazarları arasında roman tarzında kaleme aldığı çok sayıda eserine rağmen sözlü edebiyata ağırlık veren Massan Makan Diabaté, Mali halkının günlük hayatını yazılarına ustalıkla aktarmasıyla bilinir. Janjon et autres chants populaires du Mali (Paris 1970), Le coiffeur de Kouta (Paris 1980), Le boucher de Kouta (Paris 1982) ve L'assemblée des djinns (Paris 1985) başlıca eserleridir.

Eğitim. Mali'de müslümanların sömürge yönetimine karşı olumsuz tavırlarını kırmak isteyen Fransa, 1850 yılında Cezayir'de İslâmî eğitim vermek üzere açtığı medreselerin benzerlerini daha sonra işgal ettiği Moritanya, Gine ve Senegal'de olduğu gibi Mali'de de faaliyete geçirdi. İlk önce Cenne (1908), ardından Tinbüktü (1910) medreseleri açıldı ve bu okullara sadece ileri gelenlerin çocuklarının girmesine izin verildi. 1960'ta Mali'nin bağımsızlığına kadar faaliyet gösteren Tinbüktü'deki okul, bu tarihten sonra diğer okullarla aynı konuma getirilerek adı Fransız-Arap Lisesi olarak değiştirildi. Sömürge yönetimi döneminde Segu'da Saad Ömer Ture 1947 yılında Sebîlü'l-felâh ve'l-İslâm adıyla özel bir medrese açtı. Onu yine aynı şehirde Bakary Thiam'ın kurduğu en-Necâh ve'l-felâh Medresesi takip etti. Yeni medrese açma geleneği kısa zamanda bütün ülkeye yayıldı. Geleneksel İslâmî eğitimin yaygın olarak yapıldığı Tinbüktü, Cenne ve Gao gibi şehirlerin yerine bu okulların daha çok başşehir Bamako (138 medrese), Sikasso (yetmiş dört medrese), Segu (elli iki medrese), Koulikoro (kırk medrese) ve Kayes (yirmi beş medrese) gibi son dönemlerde gelişip büyüyen şehirlerde açılması dikkat çekmektedir. 1990'lı yıllarda ülke genelinde temel eğitim gören 500.000 öğrencinin % 10'undan biraz fazlasını bu medreselerde okuyan öğrenciler oluşturuyordu (1994'te 60.331). Özel okul statüsündeki bu kurumlarda eğitim dili Arapça'dır. Eğitim süresinin on iki yıl olduğu okullardan mezun olan öğrencilerden yüksek tahsil görmek isteyenler genelde Arap ülkelerindeki

üniversitelere gitmek zorunda kalıyorlardı. Bamako'da daha önce yüksek okul seviyesinde kurulan enstitüler 2000 yılında birleştirilerek Mali Üniversitesi'ne dönüştürüldü. Diğer taraftan ülke genelinde Kur'an okullarında geleneksel eğitimi marabular vermeye devam etmektedir (1987'de 50.709 öğrenci).

Kütüphaneler. İslâm medeniyetinin Mali'de ulaştığı seviyeyi buradaki kütüphanelerde bulunan eserler de yansıtmaktadır. Ülkede tarihî yazmaların bulunduğu en önemli kütüphane, Tinbüktü'de 1970 yılında Birleşmiş Milletler Eğitim ve Kültür Teşkilâtı'nın girişimiyle Centre de Documentation et de Recherche Ahmed Baba (CEDRAB) adıyla kurulan ve Küveyt'in sağladığı maddî destekle 1977'de faaliyete geçen kurumdur. Daha sonra çıkarılan bir kanunla burası bir yüksek eğitim enstitüsüne dönüştürülerek Centre des Hautes Etudes et de Recherches Islamiques Ahmed Baba (IHERIAB) adını aldı. Furkan İslâm Vakfı tarafından katalogları hazırlanan merkezde toplam 18.000 yazma eser bulunmaktadır. Ayrıca Tinbüktü ve civarında sayıları altmışla seksen arasında olduğu söylenen özel yazma eser kütüphanelerinde toplam 300.000 civarında yazma olduğu tahmin edilmektedir. Bunlardan sadece Mamma Haidara özel kütüphanesinde 5000, Mahmûd Kati'nin aile kütüphanesinde 3000 eser mevcuttur. Tinbüktü'nün 200 km. kuzeydoğusunda Tâlib Sîdî Ahmed es-Sûk (ö. 1770) tarafından kurulan Boujbéha Kütüphanesi'nde 600 yazma, 1900 matbu kitap bulunmaktadır. Çoğunluğu Kur'an ilimleri, tefsir, hadis, fıkıh, gramer ve mantık alanında olan eserler kurucusunun vefatından sonra uzun zaman ihmal edilmiş, 1912'de onun soyundan gelen Şeyh Zeyn b. Abdülazîz'in topladığı matbu ve yazma eserlerle zenginleştirilmiştir. Ardından oğlu Şeyh Bây tarafından kitaplar muhafaza altına alınarak tahripten kurtarılırken bu defa okuyucuların hizmetine kapatılmıştır. 1980'de Tinbüktü'deki Centre de Documentation et de Recherche Ahmad Baba tarafından yapılan araştırma sırasında başta Sîdî Muhtâr el-Küntî olmak üzere birçok âlime ait nâdir eserlerin bu merkezde olduğu anlaşılmıştır. 1890 yılında

Segu'yu işgal eden Fransızlar'ın burada buldukları el-Hâc Ömer ve oğlu Seku Amadü'ye ait önemli miktardaki Arapça yazma eser Paris Bibliothèque Nationale'e gönderilmiştir. Toplam 120.000 varak tutan 518 ayrı yazmadan oluşan koleksiyonla ilgili çok sayıda katalog hazırlanmış

olup Bilâdüssûdan yazmaları içinde en iyi şekilde muhafaza edilenleridir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Fakīh, Muḫtaṣaru Kitâbi'l-Büldân (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1967, s. 68, 87; İstahrî, el-Mesâlik (Abdülâl), s. 34; İbn Havkal, Sûretü'l-arż, s. 92, 99-103; İdrîsî, Ṣıfatü'l-Maġrib, s. 3-14; Ahmed b. Abdülmü'min eş-Şerîşî, Şerḥu Maḳāmâti'l-Ḥarîrî (nşr. M. Abdülmün'im el-Hafâcî), Beyrut 1413/1992, I, 334-335; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), II, 44; IV, 208; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, Âs̱ârü'l-bilâd, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 18-19, 24, 26-27, 57; İbn Saîd el-Mağribî, Kitâbü Basṭi'l-arż (nşr. J. V. Gines), Tıtvân 1958, s. 24-28; Géographie d'Aboulféda, II, 208, 214, 220-221; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik (trc. Gaudefroy-Demombynes), Paris 1927, s. 52-93; İbn Battûta, Seyahatnâme, s. 359-374; a.mlf., er-Riḥle, Beyrut 1987, s. 691-698; İbn Haldûn, el-ʿİber: Histoire des berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale (trc. De Slane), Paris 1982, II, 105-116; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), V, 282-301; Mahmûd Kâ'ti, Târîḫu'l-fettâş (nşr. ve trc. O. Houdas - M. Delafosse), Paris 1964, tür.yer.; Hasan el-Vezzân, Vaṣfü İfrîḳıyye, s. 164-170; Abdurrahman b. Abdullah es-Sa'dî, Târîḫu's-Sûdân (nşr. ve trc. O. Houdas), Paris 1964, tür.yer.; el-Hâc Ömer el-Fûtî, Beyânu mâ vaḳaʿa: Voilà ce qui est arrivé (nşr. ve trc. Sidi Mohamed Mahibou - J.-L. Triaud), Paris 1983, s.76-138; J. Beraud-Villars, l'Empire de Gaô: Un état soudanis aux XVe et XVIe siècles, Paris 1942, tür.yer.; Majhemout Diop, Histoire des classes sociales dans l'Afrique de l'ouest: 1. Le Mali, Paris 1971, tür.yer.; Le Mali: Carrefour des civilisations, Paris 1971, s. 6-9, 20-21, 34, 72-73, 112-113; L. Kaba, The Wahhabiyya: Islamic Reform and Politics in French West-Africa, Evanston 1974, tür.yer.; a.mlf., Sonni Ali-Ber: Fondateur de l'Empire songhay, Paris 1977, s. 17-102; a.mlf., "Les chroniqueurs musulmans et Sonni Ali ou un aperçu de l'Islam et de la politique au Songhay au XVe siècle", Bulletin de l'institut fondamental d'Afrique noire, XL/1, Janvier 1978, s. 49-65; J. M. Cuoq, Les musulmans en Afrique, Paris 1975, s. 175-189; Ibrahima Baba Kaké - G. Comte, Askia Mohamed: L'apogée de l'Empire songhay, Paris 1976, s.15-90; Ibrahima

Baba Kaké, Mamadou Lamine: Marabout et résistant soninké, Paris 1977, s. 17-90; Mahmoud A. Zouber, Ahmad Baba de Tombou Ctou (1556-1627): Sa vie et son oeuvre, Paris 1977, s. 13-37, 52-54, 72-81; a.mlf., "La bibliothèque d'al Hajj Umar", Culture et civilisation İslamiques: le Mali, Rabat 1988, s. 143-145; M. Abitbol, Tombouctou et les Arma, Paris 1979, s. 54-74, 77-147, 151-218, 221-238; V. Monteil, L'Islam noir: Une religion à la conqête de l'Afrique, Paris 1980, s. 81-86, 88-98, 110-119, 129-132; Selâhaddin el-Müneccid, Memleketü Mâlî ʿinde'l-coġrâfiyyîne'l-müslimîn, Beyrut 1982, tür.yer.; Zakari Dramani-Issifou, L'Afrique noire dans les relations internationales au XVIe siècle, Paris 1982, s. 129-136; Elias N. Saad, Social History of Timbuktu, Cambridge 1983, s. 94-125; Diarah Bintou Sanankoua, "Les écoles coraniques au Mali: Problèmes actuels", Les défricheurs de l'Islam en Afrique occidentale (ed. B. Jewsiewicki - J.-L. Tiraud), Québec 1985, s. 359-367; Alpha Oumar Konare, "Panorama historique du Mali", Culture et civilisation islamiques: le Mali, Rabat 1988, s. 15-30; Drissa Diakite v.dğr., "Les états de l'espace malien", a.e., s. 31-59; A. Gaudio, Le Mali, Paris 1988, tür.yer.; Amadou Ba, Histoire du Sahel occidental malien, Bamako 1989, s. 15-21, 61-83, 131-164; L. Brenner, "Introduction: Essai sociohistorique sur l'enseignement islamique au Mali", L'enseignement islamique au Mali (ed. Bintou Sanankoua - L. Brenner), Bamako 1991, s. 1-23; D. Diakite, "Les fondements historique de l'enseignement islamique au Mali", a.e., s. 25-44; G. Mommersteeg, "L'éducation coranique au Mali: Le pouvoir des mots sacrés", a.e., s. 45-61; Madina Ly-Tall, Un Islam militant en Afrique de l'ouest au XIXe siècle, Paris 1991, s. 178-212, 256-278; P. Maas - G. Mommersteeg, Djenne: Chef d'oeuvre architectural, Eindhoven 1992, s. 111-118; S. Cissé, L'enseignement islamique en Afrique noire, Paris 1992, tür.yer.; S. M. Cissoko, Tombouctou et l'Empire songhay, Paris 1996, tür.yer.; L. Kesteloot - B. Dieng, Les épopées d'Afrique noire, Paris 1997, s. 96-119, 192-200; Ahmed eş-Şükrî, el-İslâm ve'l-müctemaʿ es-Sûdânî İmbarâtûriyyetü Mâlî 1230-1430, Ebûzabî 1999, tür.yer.; Ahmet Kavas, L'enseignement islamique en Afrique francophone: Les médersas de la république du Mali, İstanbul 2003, s. 42, 200, 218; J.-L. Triaud, "Quelques remarques sur l'islamisation du Mali des origines à 1300", Bulletin de l'institut fondamental d'Afrique noire, XXX/4, Dakar 1968, s. 1329-1352; Aymar de Champagny, "Reflexions sur l'Islam malien: Du devin au

marabout”, Pésence de l’Islam, sy. 3, Dakar 1976 s. 14-17; Kāmûsü’l-a‘lâm, IV, 2672-2676.

Ahmet Kavas

MALÎ YIL

Güneşin hareketine göre belirlenen, ancak Osmanlı bürokrasisinde yıl başı mart ayı olarak kabul edilen takvim yılı

(bk. TAKVİM).

MÂLİK

(مالك)

Cehennemi idare eden meleklerin isimlerinden biri

(bk. MELEK).

MÂLİK b. AVF

(مالك بن عوف)

Mâlik b. Avf b. Nasr b. Muâviye b. Bekr b. Hevâzin en-Nasrî (ö. 20/641'den sonra)

Sahâbî.

Hevâzin kabilesinin Benî Nasr b. Muâviye koluna mensubiyetinden dolayı Nasrî nisbesiyle anılır. Huneyn Gazvesi'nden (8/630) önceki hayatı hakkında bilgi yoktur. Hevâzin kabilesinin yer aldığı birinci ve dördüncü ficâr savaşlarından birine genç bir kumandan olarak katıldığı rivayet edilirse de (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, XXII, 76; İA, VII, 257) bu doğru değildir. Çünkü Mâlik Huneyn Gazvesi'nde otuz yaşındaydı (Vâkıdî, III, 885; İbn Sa'd, II, 114). Hz. Peygamber'in büyük bir ordu ile Medine'den yola çıktığını haber alan Hevâzinliler'in reisi Mâlik b. Avf seferin kendilerine yönelik olduğunu düşünerek hemen harekete geçti. Ordugâhını Evtâs'ta kurdu ve Sakīfliler'in de desteğiyle müslümanlarla topyekün savaşı göze alarak yanında bulunan tecrübeli kişilerin muhalefetine rağmen askerlerini savaş meydanında tutabilmek için kadınlarla çocukların mal ve hayvanlarını da yanlarına almalarını emretti. Bedevî Araplar'ın müslümanlara karşı mücadelelerinin son zirvesini temsil eden ordunun kumandanı Mâlik b. Avf ve beraberindekiler Huneyn'de tutunamadılar, Mâlik kaçarak bir kaleye sığındı. Savaş meydanından kaçmasını bir şiirinde ayıplayan Mâlik (İbn Hişâm, IV, 113-114) daha sonra bu kaleyi güvenli bulmadığından Tâif'e kaçmak zorunda kaldı (Vâkıdî, III, 917).

Resûl-i Ekrem, Huneyn Gazvesi'nden elde edilen ganimetleri Ci'râne'de dağıtırken Mâlik b. Avf'ın ev halkı ve mallarının Ümmü Abdullah bint Ebû Ümeyye'nin yanında bir müddet tutulmasını istemiş, Mâlik b. Avf'a haber göndererek müslüman olduğu takdirde ailesini ve mallarını geri vereceğini, ayrıca 100 deve ihsan edeceğini bildirmişti. Bunun üzerine Mâlik b. Avf, Hz. Peygamber'in yanına gelerek müslüman olunca vaad edilenler kendisine verildi (a.g.e., III, 954-955). Mâlik b. Avf'ı müellefe-i kulûba

dahil eden Resûl-i Ekrem onu kendi kabilesiyle Tâif ve çevresinde oturan Sümâle, Selime ve Fehm kabilelerine âmil tayin etti (İbn Hişâm, IV, 130; Taberî, III, 89). Mâlik b. Avf, kendisine bağlı kabileleri yanına alarak müşriklerle ve özellikle Sakīfliler'le mücadele ederek onlara baskınlar düzenledi. Bu baskınlardan bunalan Sakīfliler büyük kayıplar verdiler (Vâkıdî, III, 955; İbn Hişâm, IV, 130-131). Sakīfliler'in 9 (631) yılında Medine'ye gelerek müslüman olmalarında Mâlik b. Avf'ın önemli katkısı olmuştur.

Hz. Ebû Bekir zamanında da kabilesinin âmili olan Mâlik b. Avf, Kādisiye Savaşı ve Suriye'nin fethine katıldıktan sonra Dımaşk'a yerleşti. Onun Dımaşk'taki evinin bir kilise olduğu ve evinin, Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz zamanında hıristiyanların isteği üzerine çocuklarının elinden alındığı, Yezîd b. Abdülmelik zamanında ailesine iade edildiği İbn Asâkir tarafından kaydedilir (Târîḫu Dımaşḳ, LVI, 481). Şair olan Mâlik b. Avf'a kendisine ait bulunmayan bazı beyitlerin atfedildiği İbn Hişâm'ın ifadelerinden anlaşılmaktadır (es-Sîre, IV, 91). Dımaşk'ta ilmî faaliyetlere katılan Mâlik b. Avf (İbn Asâkir, LVI, 480-481) güzel giyinen ve kendisine çok güvenen bir kimseydi. 20 (641) yılından sonra Dımaşk'ta vefat ettiği rivayet edilir.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 805; III, 885-889, 892-893, 916-917, 924, 946, 954-956; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Kahire 1987, IV, 81-84, 90-93, 96-99, 113-114, 120-121, 130-131; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1410/1990, II, 114-116; VI, 103-104; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 70-72, 78-80, 83, 88-90, 318; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, XIV, 144-145; XVIII, 85-86; XXII, 76; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), III, 1356-1357; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XV, 382-383; LVI, 479-489; İbn Hacer, el-İṣâbe, V, 550-551; M. Watt, Muhammad at Medina, Karachi 1988, s. 72, 100; H. Lammens, "Mâlik b. Avf", İA, VII, 257-258; Muhammed Hamîdullah, "Huneyn Gazvesi", DİA, XVIII, 376-377.

Mustafa Sabri Küçükaşcı

MÂLİK b. DÎNÂR

(مالك بن دينار)

Ebû Yahyâ Mâlik b. Dînâr el-Basrî (ö. 131/748'den önce)

İlk zâhidlerden.

Basra'da doğdu. İlk tahsilini burada tamamladığı, ilim öğrenmek için Horasan ve Hindistan'a kadar gittiği, güzel sanatlara karşı ilgisi ve yeteneği olduğu, verrâklık yaptığı ve geçimini mushaf yazarak kazanmaya çalıştığı kaydedilmektedir. Horasan'da vefat ettiğine dair bazı bilgiler varsa da (Abdülhamîd en-Nu'mânî, V/2 [1954], s. 16) kaynakların çoğuna göre Basra'da ölmüştür. Mâlik b. Dînâr'ın gençlik yıllarında eğlence ve işret âlemlerinde bulunduğu, bir gece arkadaşlarının uyuduğu bir sırada ud çalarken duyduğu ürperti üzerine o yıllarda Basra'nın meşhur zâhidlerinden Hasan-ı Basrî'nin yanına gidip tövbe ettiği rivayet edilmektedir. Diğer bir rivayete göre ise ölen kızının rüyasında ona, "Müminlerin kalplerinin ürperme zamanı hâlâ gelmedi mi?" meâlindeki âyeti (el-Hadîd 57/16) okuması üzerine zühd hayatına yönelmiştir.

Tasavvufun oluşmasına katkıda bulunan zâhidlerden biri olan Mâlik b. Dînâr esas itibariyle Hasan-ı Basrî'yi takip etmiş, hüzün, sadâkat, zikir, zühd, mârifet gibi konular üzerinde durmuştur (Ebû Nuaym, II, 360-361). Ona göre mârifetullahın yeri gönüldür, mârifetullahı idrak etmeden ölenler dünyadaki en tatlı şeyin farkına varmadan göç etmişlerdir. Hüzün halini yaşamayan kalbi, içinde oturulmayan harap bir eve benzetmiş, uyanık ve temiz bir kalple ciddi bir dinî hayat yaşamak için bu hali idrak etmenin gereğini vurgulamıştır.

Mâlik b. Dînâr yeme içme, giyinme, mal mülk, servet edinme ve şöhret kazanma konusunda riyâzet ve mücâhedeyi esas alarak buna titizlikle uymuş, her günahın temelinde dünya sevgisi ve menfaat hırsının bulunduğuna dikkat çekmiştir. İyi bir mümin olabilmek için bu sevginin yerine Allah sevgisini koymak gerektiğini, dünyanın onu terkedenlerin

ardından koşacağını belirten Mâlik bu hususta en güzel örneklerden birinin Ömer b. Abdülazîz olduğunu, Ömer dünyayı terkedince dünyanın onun ayağına geldiğini söylemiştir. Ona göre toplumu ilim, ahlâk ve fazilete yönlendirecek dört grup insan vardır. Bunlardan sıddîklar Kur'an okunduğunda âhirete yönelirler; kurrâ ise Allah'a sığınır ve halkı O'na yöneltir. Ebrârın üzerinde durduğu konular diline sahip olmak, tövbe-istiğfar etmek ve inzivâdır. Âlimlerin ilmiyle amel etmeyenleri kaygan taş gibidir, bereket ve yağmuru tutamaz.

Mâlik b. Dînâr amel ve davranışlarda esas unsurun ihlâs olduğuna dikkat çekmiş, kılık kıyafete önem vermemiş, sûfînin eski ve yamalı elbiseler giymesi gerekmediğini, helâl kazandıktan sonra isteyenin istediği gibi giyinebileceğini söylemiştir. Zühd ve takvânın icaplarını yerine getirmeye, bu esasları halka ve yöneticilere anlatmaya çalışmıştır. Asırlarca menkıbeleri anlatılagelen Mâlik'in bir gün Basra valisiyle karşılaştığı, valinin ondan dua istediği, onun da nice mazlumlar kendisine beddua ederken kendisi için yapacağı duanın faydalı olmayacağını, önce beddualara sebep olan hususları ortadan kaldırması gerektiğini söylediği nakledilmektedir. Tâbiînden olan ve hadis rivayet eden Mâlik b. Dînâr, Hasan-ı Basrî'den başka Şakīk-ı Belhî, Râbia el-Adeviyye ve Abdülvâhid b. Zeyd ile sohbet etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, V, 249; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 243; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, IV, 309; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 470; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 68, 398; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 10; Ebû Nuaym, Ḥilye, II, 357, 360-361; Kuşeyrî, Risâle (Uludağ), s. 511; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 184; Herevî, Ṭabaḳāt, s. 142-143; İbnü'l-Cevzî, Ṣıfatü'ṣ-ṣafve, III, 184; a.mlf., Ḳuṣṣâṣ ve'l-müẕekkirîn (nşr. ve trc. M. L. Swartz), Beyrut, ts., s. 74; Ferîdüddin Attâr, Tezkiretü'l-evliya (trc. Süleyman Uludağ), Bursa 1984, s. 85; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 139; İbnü'l-Mülakkın, Ṭabaḳātü'l-evliyâʾ (nşr. Nûreddin Şerîbe), Kahire 1393/1973, s. 183-184; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, Beyrut 1991, V, 356; Şa'rânî, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 32; Münâvî, el-

Kevâkib, I, 154; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, I, 173; Sezgin, GAS, I, 634; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1978, III, 162; Abdülhamîd en-Nuʿmânî, "Min kütübi't-târîḫ", S̱eḳāfetü'l-Hind, V/2, New Delhi 1954, s. 15-16; Ch. Pellat, "Mālik b. Dīnār", EI² (İng.), VI, 266-267.

Mehmet Demirci

MÂLİK b. DUHŞÜM

(مالك بن الدخشم)

Mâlik b. ed-Duhşüm b. Mâlik es-Sâlimî el-Ensârî

Sahâbî.

Evs kabilesine bağlı olup Medine’de yaşayan Amr b. Avf oğullarındandır. Hazrec kabilesine mensup olduğu da söylenmektedir. Babasının adı Duhayşim, Duhşün, Duhayşin diye de kaydedilmektedir. Annesi Umeyre bint Sa‘d b. Kays b. Amr b. İmruülkays’tır.

Mâlik b. Duhşüm’ün Akabe’de bulunup bulunmadığı tartışma konusu edilmekle birlikte başta Bedir olmak üzere bütün gazvelere katılmış, Bedir’de Süheyl b. Amr’ı esir alması ona büyük şöhret kazandırmıştır. Hz. Peygamber, Tebük dönüşünde Mâlik b. Duhşüm’ü Âsım b. Adî, bazı kaynaklara göre ise Ma‘n b. Adî ile veya üçünü birlikte (İbn Abdülber, ed-Dürer, s. 242) münafıkların İslâmiyet aleyhinde faaliyet göstermek için, Amr b. Avf oğulları mahallesinde yaptırdıkları Mescidi Dırâr’ı ortadan kaldırmakla görevlendirmiş, onlar da bu görevi başarıyla tamamlamışlardır.

Mâlik b. Duhşüm hakkında gerekçesi açıklanmayan bir nifak iddiası ileri sürülmüştür. Onun bazı münafıklarla sosyal ilişkiler kurmasının ve onlarla iyi geçinmesinin böyle bir dedikoduya yol açmış olması muhtemeldir. “Mâlik b. Duhşüm, Allah ve Resulü’nü sevmeyen bir münafıktır” diyen bir kişiyi Hz. Peygamber böyle konuşmaktan menetmiş ve, “Onun lâ ilâhe illallah dediğini görmüyor musun?” demiştir (Müsned, III, 174; IV, 44; V, 449, 450; Buhârî, “Ṣalât”, 46, “Teheccüd”, 36, “Eṭ‘ime”, 15, “İstitâbetü’l-mürteddîn”, 9; Müslim, “Îmân”, 54, 55, “Mesâcid”, 263, 264). İbn Abdülber, Mâlik b. Duhşüm’ün nifakla itham edilmesini doğru bulmamış, iyi bir müslüman olduğunu ortaya koyan davranışlarının böyle suçlamalara imkân vermeyeceğini söylemiştir. Onun Bedir Gazvesi’ndeki kahramanlığı, Mescidi Dırâr’ı ortadan kaldırmak gibi önemli bir görevi Resûl-i Ekrem’in ona vermesi ve savaş meydanlarındaki yiğitliği Hz. Peygamber’e olan

bağlılığını ortaya koymaktadır. Mâlik b. Duhşüm, Cemîle bint Übey b. Selûl ile evlenmiş, bu evlilikten Resûlullah'a biat eden hanımlardan biri olan Fürey'a dünyaya geldiyse de nesli devam etmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 174; IV, 44; V, 449, 450; VI, 9; Buhârî, "Ṣalât", 46, "Teheccüd", 36, "Eṭʿime", 15, "İstitâbetü'l-mürteddîn", 9; Müslim, "Îmân", 54, 55, "Mesâcid", 263, 264; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 105, 117, 143, 282; III, 1046; İbn Hişâm, es-Sîre, II, 303, 304; IV, 174; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 466, 549; VIII, 380, 382, 383; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, en-Neseb (nşr. Meryem M. Hayrüddir'), Beyrut 1410/1989, s. 284; Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîḫ, III, 559; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, III, 372, 373; a.mlf., ed-Dürer fî İḫtiṣâri'l-meġāzî ve's-siyer (nşr. Şevkī Dayf), Kahire 1983, s. 242; Nevevî, Şerḥu Müslim, I, 243, 244; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), V, 721-722; VI, 41; VII, 556-557, 562; a.mlf., Fetḥu'l-bârî (Hatîb), I, 621; Tecrid Tercemesi, II, 365, 366.

Zekeriya Güler

MÂLİK b. EBÜ’s-SEMH

(مالك بن أبي السمح)

Ebü’l-Velîd Mâlik b. Câbir b. Sa‘lebe et-Tâî (ö. 140/757 [?])

Medineli mugannî.

Muâviye b. Ebû Süfyân zamanında (661-680) Tay kabilesinin yaşadığı topraklarda doğdu. İbn Ebü’s-Semh olarak da bilinir. Babası aynı kabileden olup annesi Benî Mahzûm kabilesinden Kureyşli bir hanımdı. Küçük yaşta babasını kaybetmesinin ardından yaşadıkları bölgede kıtlık çıkınca ailesiyle birlikte Medine’ye göç etmek zorunda kaldı. Burada sanatkârları himaye etmesiyle tanınan Abdullah b. Ca‘fer b. Ebû Tâlib onu evlât edindi. Cemîle es-Sülemiyye ve Ömer el-Vâdî gibi Medineli mûsikişinaslardan ders alarak kendini yetiştirdi.

684 yılında Hamza b. Abdullah b. Zübeyr’in evinde mûsiki üstadı Ma‘bed b. Vehb’i tanıma imkânı bulan Mâlik sesini çok beğendiği Ma‘bed’den mûsiki dersleri almaya başladı ve zamanının büyük kısmını onun yanında geçirdi. Yeteneğiyle kısa zamanda Medine’de tanındı ve şöhreti giderek yayılmaya başladı. Evini bir mûsiki okulu haline getiren hâmisi Abdullah b. Ca‘fer’in 700 yıllarında ölümü üzerine Hâşimîler’den Süleyman b. Ali’ye intisap etmekle birlikte Emevî devlet büyüklerinden de yakın ilgi gördü. Kaynaklarda, II. Yezîd ve II. Velîd’in saraylarında yapılan mûsiki toplantılarında Mâlik’in icralarından özellikle söz edilir. Abbâsîler’in iktidara gelişinden (750) sonra Süleyman b. Ali, Aşağı Dicle’ye vali olarak tayin edilince onunla birlikte Basra’ya kadar gitti. Kısa bir süre sonra tekrar Medine’ye dönen Mâlik, Halife Ebû Ca‘fer el-Mansûr’un (754-775) ilk dönemlerine kadar yaşadı ve seksen yaşının üzerinde olduğu halde burada vefat etti.

Devrinin mugannîleri arasında farklı bir yere sahip olan Mâlik’in okuyuşunda tamamen hocası Ma‘bed’in üslûbu hâkimdi, bu üslûp üzerine okuduğu eserler unutulmaz icralar olarak mûsiki tarihine geçmiştir.

Bestekârlık sahasında da kabiliyeti olmasına rağmen Ma‘bed’e duyduğu saygıdan dolayı hocası hayatta olduğu sürece beste yapmayacağına dair söz vermiştir. el-Eġānî’de nakledildiğine göre Mâlik’in yegâne bestesi, “Lâ îşe illâ bi-Mâlik bin Ebi’s-Semh” sözleriyle başlayan eseridir. İshak el-Mevsılî, Mâlik’i Mekkeli İbn Süreyc, İbn Muhriz ve Medineli Ma‘bed b. Vehb ile birlikte zamanın en ünlü dört sanatkârı arasında zikreder. Mâlik şarkıları en ince nüanslarına kadar kolayca öğrenebilen, müzik estetiğini ön plana çıkaran, özellikle bulunduğu yörenin melodik unsurlarını kendine has tavırlarıyla yorumlayan bir sanatkâr olarak Arap mûsiki tarihinin en önemli simaları arasında yer alır. Yetiştirdiği talebeler içinde Muhammed b. Âişe en meşhurlarındandır.

BİBLİYOGRAFYA

Müberred, el-Kâmil, Beyrut 1986, II, 804-805; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), VII, 252; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd, VI, 29; Ebû Bekir es-Sûlî, Eşʿâru evlâdi’l-ḫulefâʾ (nşr. J. H. Dunne), Beyrut 1401/1982, s. 84; a.mlf., Aḫbarü’ş-şuʿarâʾi’l-muḥdes̱în (nşr. J. H. Dunne), Beyrut 1401/1982, s. 32; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Meynard), VII, 625; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, IV, 166-173; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, V, 288; İbn Manzûr, Muḫtârü’l-Eġānî, Beyrut 1383/1964, X, 10; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, IV, 288-292; H. G. Farmer, A History of Arabian Music, London 1929, s. 84-85; a.mlf., “Mâlik-Tâî”, İA, VII, 259-260; Şevkī Dayf, eş-Şiʿr ve’l-ġınâ fi’l-Medîne ve Mekke li-ʿaṣri Benî Ümeyye, Kahire 1976, s. 62-63; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), V, 258; Ali el-Useylî el-Âmilî, el-Ġınâʾ fi’l-İslâm, Beyrut 1404/1984, s. 95-100; Abdülemîr Ali Mühennâ, Aḫbârü’l-muġannîn ve muġanniyât, Beyrut 1990, s. 258-261; Mv.A, I, 65; A. Shiloah, “Mālik b. Abi’l-Samh al-Tāʾī”, EI² (İng.), VI, 262; Fuat Günel, “İbn Âişe, Muhammed”, DİA, XIX, 299.

Fuat Günel

MÂLİK b. ENES

(مالك بن أنس)

Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî (ö. 179/795)

Mâlikî mezhebinin imamı, büyük müctehid ve muhaddis.

93'te (712) dünyaya geldi. Doğum tarihiyle ilgili olarak kendisinden de nakledilen bu rivayet yanında 90-98 (709-717) yılları arasındaki bir tarihte doğduğu da zikredilmektedir (Kādî İyâz, I, 111). Kādî İyâz, Vâdilkurâ'nın Zülmerve köyünde doğduğuna, önce Medine yakınlarındaki Akīk mevkiine, ardından Medine'ye yerleştiğine dair bir rivayet nakleder (a.g.e., I, 115). Soy bakımından Araplar'ın iki ana kolundan biri olan Kahtânîler'e (diğeri Adnânîler) mensup olduğundan bu kabilenin bazı alt kollarına nisbetle Asbahî, Ya'murî, Himyerî ve menşelerinin Yemen olmasından dolayı Yemenî nisbeleriyle anılmıştır. Dedesi Mâlik veya onun babası Ebû Âmir Yemen'den gelerek Medine'ye yerleşmiş, burada Benî Teym b. Mürre kabilesinin

halîfi olmuştur. Ebû Âmir'in, Bedir dışında bütün gazvelere katılan bir sahâbî olduğu rivayeti yanında muhadram tâbiî olduğu da ileri sürülmüştür. Dedesi Mâlik tâbiîn büyüklerinden olup Hz. Ömer, Hz. Osman, Talha b. Ubeydullah, Ebû Hüreyre, Hassân b. Sâbit ve Hz. Âişe'den rivayette bulunmuş, Halife Osman şehid edildiğinde onu kefenleyip defneden dört kişi arasında yer almıştı. Hz. Osman zamanında mushafın istinsahıyla görevlendirilenlerden biri de o idi. İmam Mâlik'in babası Enes, kendi babası ve kardeşleri kadar ilimde tanınmış bir kişi olmamakla birlikte ondan da bazı rivayetler nakledilmiştir.

İmam Mâlik devrin önemli ilim merkezlerinin başında gelen Medine'de yetişti. Önceleri ilim tahsiline rağbet etmeyip güvercinlerle vakit geçirirken bir gün babasının sorduğu bir soruya kardeşi Nadr'ın doğru, kendisinin yanlış cevap vermesi ve babasının, "Güvercinler seni oyaladı" demesi

üzerine öğrenime karar verdiğini ve ilk olarak Abdurrahman b. Hürmüz el-A‘rec’den hadis dersi almaya başladığını söyler. Kur’ân-ı Kerîm’i bu sırada ezberlemiş olmalıdır. Büyük tâbiîn âlimlerinden biri olan bu hocasının yanında geçirdiği yedi yıllık öğrenim hayatından meşhur fakih Rebîatürre’y’in ders halkasına katıldı. Fıkhî melekesinin gelişmesinde ve usulünün şekillenmesinde re’y taraftarı bu hocasının büyük tesiri olmakla birlikte kendisinin hadis ve esere olan bağlılığı ve Rebîa’nın selefin görüşlerine muhalefeti sebebiyle son zamanlarda onun meclisini terkettiği belirtilir. Bunun ardından bağlandığı ve kendisinden en çok faydalandığı hocası İbn Şihâb ez-Zührî’dir. Bu arada İbn Ömer’in âzatlısı Nâfi‘, Ebü’z-Zinâd Abdullah b. Zekvân, Eyyûb es-Sahtiyânî, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî, Ebü’l-Esved Muhammed b. Abdurrahman ve Hişâm b. Urve gibi âlimlerin ilim meclislerine devam etti. Hadis aldığı hocalarının üç yüzü tâbiîn, altı yüzü tebeü’t-tâbiîn olmak üzere dokuz yüz civarında bulunduğu söylenir. Hocalarıyla ilgili olarak bazı âlimler eser telif etmiş (a.g.e., I, 200), bunlardan İbn Halfûn’un kitabı yayımlanmıştır (bk. bibl.). Onun, “Bu ilim dindir; onu kimden aldığınıza dikkat edin. Şu direklerin dibinde (Mescidi Nebevî’de), ‘Resûlullah buyurdu’ diyen yetmiş kişiye yetiştim, fakat onlardan bir şey almadım. Halbuki onlardan birine beytülmâl verilseydi emniyette olurdu, o derece doğru kimselerdi. Fakat bu işin ehli değildiler. Zührî buraya gelince onun kapısına üşüştük” sözü (İbn Abdülber enNemerî, el-İntiḳā’, s. 46; Kādî İyâz, I, 123) hoca seçiminde ne derece titiz davrandığını göstermektedir. Bazı öğrencilerin Abdurrahman b. Hürmüz’e, “Biz soru sorunca cevap vermiyorsun, Mâlik ve Abdülazîz b. Ebû Seleme sorunca cevap veriyorsun” diye şikâyette bulunduklarında kendilerinin her söyleneni aldıklarını, Mâlik ile Abdülazîz’in üzerinde düşünüp doğru bulduklarını alarak diğerini bıraktıklarını belirtmesi de (Kādî İyâz, I, 134) onun kavrayış ve titizliğinin bir başka örneğidir. Zekâsı ve gayreti sayesinde kısa sürede ilimde derinleşen ve hocalarının takdirini kazanan Mâlik yirmi yaşlarında ders ve fetva vermeye başladı. Mescidi Nebevî’deki ders halkasıyla kısa zamanda üne kavuştu. İslâm dünyasının her tarafından gelen öğrenciler ondan hadis dinlemek ve fıkıh öğrenmek için yarışır oldu. Özellikle hac mevsimleri sırasında ders halkasında büyük izdiham yaşanırdı. Önceleri Mescidi Nebevî’de ders verirken ileriki yıllarda sürekli özrü sebebiyle derslerini evinde sürdürdü. Bir taraftan düzenli şekilde ders verip talebe yetiştirirken diğer taraftan da hac münasebetiyle Haremeyn’e gelen ulemâ ile sohbet ve müzakerelerde bulunarak ilmini ilerletti. Ebû

Hanîfe, Leys b. Sa‘d, Evzâî, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî bilgi alışverişinde bulunduğu âlimlerden bazılarıdır. Bilhassa Şeybânî onun meclisine üç yıl kadar devam etmiş, kendisi de bu vesileyle Irak ehlinin fıkhını öğrenme imkânı bulmuştur. Leys b. Sa‘d ile birbirlerine gönderdikleri ve çeşitli konuları tartıştıkları mektuplarda olduğu gibi (a.g.e., I, 64-65; İbn Kayyim el-Cevziyye, III, 83-88; Türkçe tercümesi için bk. AÜİFD, XVI [1986], s. 131-154) ulemâ ile yazışma yoluyla da fikir alışverişinde bulunmayı sürdürmüştür.

İmam Mâlik’ten ders alan talebelerin sayısı binleri bulmakla birlikte kendi görüş ve mezhebinin yayılmasına ancak bir kısmı öncülük etmiştir. Abdullah b. Vehb uzun süre Mâlik’in yanında kaldı ve Mısır’da onun görüşlerini yaydı. Abdurrahman b. Kāsım, İbn Vehb’den sonra Mâlik’e öğrencilik yapmış olup onun baş talebesi sayılır. Mezhep fıkhının tedvininde büyük hizmeti geçen İbnü’l-Kāsım’ın ardından Mısır’da otorite olan Eşheb el-Kaysî bir başka öğrencisidir. Mâlik’in dışında bu üç zattan da faydalanan bir diğer Mısırlı talebesi Ebû Muhammed İbn Abdülhakem’dir. Mezhebin Kuzey Afrika’da yayılmasına hizmet edenler arasında İbn Ziyâd el-Absî, İbn Gānim el-Kādî, Behlûl b. Râşid ve İbn Ferruh ile, İbnü’l-Kāsım’dan büyük ölçüde faydalanarak mezhep fıkhını derlediği el-Esediyye adlı eseriyle mezhebin tedvininde önemli rol oynayan Esed b. Furât’ı anmak gerekir. Mâlikî mezhebini Endülüs’te temsil eden öğrencileri arasında Şebtûn lakabıyla tanınan Ziyâd b. Abdurrahman el-Kurtubî, Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî; Irak’ta Abdurrahman b. Mehdî, Abdullah b. Mesleme el-Ka‘nebî, Vâkıdî; Şam’da Ebû Müshir, Velîd b. Müslim; Medine’de İbnü’l-Mâcişûn, Ma‘n b. Îsâ, Abdullah b. Nâfi‘ es-Sâiğ ve Mugīre b. Abdurrahman el-Mahzûmî zikredilmelidir. Dârekutnî, Mâlik’ten rivayette bulunanlarla ilgili olarak kaleme aldığı eserinde bin kişiyi sayar (İbn Abdülber enNemerî, el-İntiḳā’, s. 45). Hatîb el-Bağdâdî ve Kādî İyâz da ondan rivayette bulunanlara dair birer kitap kaleme almış olup ilki yaklaşık bin, diğeri bin üç yüzü aşkın kişinin adını vermiştir (bir liste için bk. Kādî İyâz, I, 254-279; Süyûtî, s. 23-56; bu konuda eser yazanlar için bk. Kādî İyâz, I, 45-46). İmam Mâlik’ten ayrıca Abbâsî halifelerinden Ebû Ca‘fer el-Mansûr, Mehdî-Billâh, Mûsâ el-Hâdî, Hârûnürreşîd ve Emîn ile Şâfiî, Leys b. Sa‘d, Abdullah b. Mübârek, Evzâî, Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî gibi müctehid imamlar ve kendi hocalarından Rebîatürre’y, İbn Şihâb ez-Zührî, Yezîd b.

Abdullah, Hişâm b. Urve, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî ve başkaları rivayette bulunmuşlardır. Mâlik, pek azı dışında hocalarının hemen hepsinin kendisinden fetva sorduklarını belirtir (Kādî İyâz, I, 137; Süyûtî, s. 57).

Hayatının yarısını Emevîler, yarısını Abbasîler devrinde geçiren Mâlik'in kendi dönemindeki siyasî olaylardan uzak durduğu, mevcut yöneticilere de karşıtlarına da açık bir destek vermediği anlaşılmaktadır. Onun siyasî olaylar karşısındaki tarafsızlığında gerek kendisinden önce Hz. Hüseyin ve Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm'ın Emevî yönetimine karşı çıkışları, gerekse kendi zamanında Hâricî lideri Ebû Hamza eş-Şârî'nin Haremeyn'deki (130/748), Muhammed en-Nefsüzzekiyye'nin Medine'deki (145/762) isyanları ile diğer çeşitli isyanlar sırasında çok kan dökülmesinin yol açtığı olumsuz durum ve bunun Haremeyn halkında meydana getirdiği hayal kırıklığının büyük etkisi olmalıdır. Gayri meşrû veya adaletsiz görülen bir yönetime karşı çıkılırken daha büyük zararlara yol açmanın doğurduğu tedirginlik yanında karşı çıkanların diğerlerinden

farklı olup olmayacağına dair tereddütler, dönemindeki birçok büyük âlim gibi Mâlik'in de isyanı hoş karşılamayıp devlet adamlarına hakkı tavsiye etme yolunu tutmasının başlıca sebebi olmuştur. Gerek bu tavrı gerekse halk ve yöneticiler katındaki itibarı dolayısıyla doğacak yankılardan ötürü hilâfet konusunda açıkça fikir beyan etmediği görülmektedir.

Yöneticilerle iyi ilişkiler içinde bulunmasına rağmen zaman zaman İmam Mâlik de haksız muamelelere mâruz kaldı. Derslerinde, baskı altında meydana gelen boşamanın geçersiz olduğuna dair hadisi rivayet etmekle Ebû Ca'fer el-Mansûr'a yapılan biatın da geçersiz olduğunu ima ve Muhammed en-Nefsüzzekiyye'ye biatı teşvik ettiği iddiasıyla 146 (763) yılında Medine valisinin emriyle tutuklanıp kırbaçlandı ve omuzu sakatlandı. Anılan hadisi Nefsüzzekiyye'nin isyanı sırasında rivayet etmesi onun taraftarlarınca işaret edildiği şekilde yorumlanmış olabileceği gibi sevmeyenleri tarafından yönetim katında aleyhine kullanılmış olması da muhtemeldir. Gerçekte İmam Mâlik'in yönetime karşı bir tavrının olmadığının anlaşılması, ayrıca halkın ona yapılan haksızlığa büyük tepki göstermesi sebebiyle Halife Mansûr hac için geldiğinde kendisini çağırarak özür diledi ve gönlünü aldı. Ayrıca ondan derlediği hadisleri kitap haline getirmesini, bunu çoğaltarak bütün şehirlere göndermeyi ve onunla amel

edilmesini emretmeyi düşündüğünü belirttiyse de Mâlik bunun doğru olmadığını söyleyerek karşı çıktı (İbn Sa‘d, s. 440; İbn Abdülber enNemerî, el-İntiḳāʾ, s. 80-81). Daha sonra Mehdî ve Hârûnürreşîd'in de aynı talepte bulunduğu, ancak onun yine kabul etmediği rivayet edilir (İbn Abdülber enNemerî, el-İntiḳāʾ, s. 80; Süyûtî, s. 71). Halifelerin idarede ve yargıda birlik ve istikrarı sağlamaya yönelik bu tekliflerine, her âlimin kendisine ulaşan sünnet mirası ve yaşadığı çevrenin şartlarına bağlı olarak farklı görüşler taşımasının tabii olduğunu, aksi bir görüş ve uygulamaya zorlamanın doğru sayılmadığını belirterek karşı çıkmıştır.

Hac veya umre için Mekke'ye gidişleri dışında Medine'den ayrılmamış, Medine'nin mânevî değeri yanında buradaki zengin ilmî ortam da gerek talebeliği gerek hocalığı zamanında başka yere gitmekten onu müstağni kılmıştır. Bu sebeple Halife Mehdî-Billâh'ın onu Bağdat'a davetine de olumlu cevap vermeyip affını istemiştir.

İmam Mâlik, geçirdiği kısa süreli bir rahatsızlıktan sonra 14 Rebîülevvel 179 (7 Haziran 795) tarihinde Medine'de vefat etti, cenaze namazını Medine valisi kıldırdı ve Bakī‘ Mezarlığı'nda defnedildi. Rebîülevvel ayının üçünde, onunda, on birinde, on üçünde, ayrıca safer yahut receb ayında vefat ettiğine dair rivayetler de vardır. Rivayete göre Mâlik uzun boylu, beyaz ve güzel yüzlü, mavi gözlüydü. Güzel ve pahalı elbiseler giyer, bunu ilim ehli için gerekli görürdü. Evinin döşenmesine ve görünüşüne dikkat eder, güzel eşyalar alırdı. Yeme içme konusunda da titiz olduğu, beslenmesine özen gösterdiği kaydedilir. Vakarlı ve heybetli bir görünüme sahipti; meclisinde yüksek sesle konuşulmaz ve tartışma yapılmazdı. Bir konuda olumlu veya olumsuz bir görüş belirttiğinde kimse sebebini sormaya cesaret edemezdi. Son derece müttaki ve âbid bir zattı. Hz. Peygamber'in adı anıldığında renginin sarardığı, toprağında Resûlullah'ın vücudunu taşıdığı için Medine'de bineğe binmeyip her zaman yürümeyi tercih ettiği kaydedilir. Kādî İyâz, Yahyâ ve Muhammed adlı iki oğluyla Fâtıma adlı bir kızı (Tertîbü'l-medârik, I, 109), İbn Halfûn ise Yahyâ, Muhammed, İbrâhim ve Hammâd adlı dört çocuğu (Esmâʾü şüyûḫi'l-İmâm Mâlik, s. 37) olduğunu belirtirken Süyûtî İbrâhim yerine kızı Ümmü Ebîhâ'yı zikreder (Tezyînü'l-memâlik, s. 60). Bazı kaynaklarda kızının adı Ümmü'l-Bahâ şeklinde geçer ki (Kādî İyâz, I, 109; İbn Ferhûn, I, 86) her ikisinin de Fâtıma'nın künyesi olması muhtemeldir. Oğulları

Yahyâ ve Muhammed ile kızının babalarının derslerini izledikleri ve hadis rivayet ettikleri belirtilir.

İlmî Şahsiyeti. Sağlam hâfızası ve derin anlayışı yanında sabrı, disiplin ve ihlâsı sayesinde hadis ve fıkıh alanlarında büyük bir âlim olan İmam Mâlik kendi zamanında ve daha sonra gelen âlimler tarafından övgüyle anılmış, İslâm ümmetinin yetiştirdiği mümtaz şahsiyetler arasında yerini almıştır. Kaynaklar onun hakkında övgülerle doludur.

Gerek Emevîler gerek Abbâsîler zamanında halifeler ve valilerle iyi ilişkiler kuran Mâlik bunu onlara hakkı ve doğruyu tavsiye etmenin bir vesilesi olarak görmüş, şahsî görüşmelerinde ve mektuplarla onları irşada çalışmıştır. Devlet adamlarıyla sıkça görüşmesi tenkit konusu edildiğinde bunu bilerek yaptığını, böylece onların lâyık olmayan kişilerle istişarede bulunmasını önlemeye çalıştığını söylemiştir. Bilhassa hac münasebetiyle Medine'ye gelen halifeler ona büyük saygı gösterir ve kendilerine öğüt vermesini isterlerdi. Halifeler kendisinden hadis dinledikleri gibi ders almaları için çocuklarını da ona göndermişlerdir. Hadis dinlemek veya çocuklarına ders aldırmak için onu davet eden halifelerin isteklerini kabul etmemiş, ilmin kimsenin ayağına gidemeyeceğini, ilme gidilmesi gerektiğini belirtmiştir.

Kaynaklarda İmam Mâlik'in yüz bin civarında hadis ezberlemekle birlikte bu konudaki titizliği sebebiyle ancak az bir kısmını rivayet ettiği belirtilir. Fetva konusunda olduğu gibi hadis rivayeti hususunda da çekingen davranır, çok hadis rivayet edenleri, her bildiğini söyleyenleri kınar, böyle yapanların insanların sapmasına sebep olabileceğini söylerdi. Vefat ettiğinde evinde sandıklar dolusu hadis yazılı sayfalar bulunduğu halde sağlığında bunları rivayet etmediği anlaşılmıştır. Hadis konusunda el-Muvaṭṭaʾı ile ilk tasnif çalışması yapanlar arasında önemli bir yeri olan Mâlik bütün hadis otoritelerince bu ilmin zirvelerinden biri kabul edilmiş, "hâfız, hüccet, imam, emîrü'l-mü'minîn fi'l-hadîs" gibi vasıf ve unvanlarla anılmıştır. Hadislerin sıhhatini ve senedlerin sağlamlığını bilme konusunda tartışmasız bir otoriteydi. Kendisi son derece güvenilir olduğu gibi rivayette bulunduğu kimseler hakkında da aynı titizliği göstermesi onun yer aldığı senedlerin güvenirliğini en üst düzeye çıkarmıştır. Buhârî rivayet ettiği bazı hadislerde Mâlik - Ebü'z-Zinâd - Aʿrec - Ebû Hüreyre; Ebû Dâvûd bundan

başka Mâlik - Nâfi‘ -İbn Ömer ve Mâlik - Zührî - Sâlim- İbn Ömer şeklindeki senedleri en sahih senedler saymıştır. Bazı âlimler, Mâlik’in mürsellerini Saîd b. Müseyyeb ve Hasan-ı Basrî’nin mürsellerinden üstün tutmuş, bazıları da onun mürsellerini müsned hadis seviyesinde kabul etmiştir (Kādî İyâz, I, 136). Hadis râvilerinde aranacak şartları tesbit ederek râvileri sıkı bir şekilde araştırmaya önem vermesiyle cerh ve ta‘dîl ilminin yolunu da Mâlik açmıştır. İmam Mâlik dört kişiden ilim alınmayacağını söylerdi: Sefahat ehli, bid‘at ehli, peygambere yalan isnad etmese bile insanların sözlerine yalan katan kimse, fazilet ve salâh sahibi olmakla birlikte yaşlılığından dolayı ne dediğini bilemez, lafı karıştırır durumda olan kişi (İbn Abdülber enNemerî, el-İntiḳāʾ, s. 46). Hadis rivayet edeceği kimseleri seçme, onlarda belli özellikleri arama konusundaki hassasiyeti birçok âlim tarafından dile getirilmiş ve

bu tavrıyla ilgili olarak bolca örnek zikredilmiştir (Kādî İyâz, I, 123-124). Bununla birlikte Zehebî, râvileri tenkit hususundaki dikkatine rağmen bazı kimselerin durumuna tam muttali olamamasının, dolayısıyla güvenilir kabul ettiği bazı râvilerin başka âlimlerce böyle görülmemesinin mümkün olduğunu belirtir (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VIII, 72).

İmam Mâlik büyük bir muhaddis olması yanında fıkıh alanındaki bilgisi, fetva ve ictihad dirayetiyle de otorite kabul edilirdi. Esasen onun yaşadığı dönemde bu iki alanla ilgili uzmanlaşma birbirinden tamamen ayrılmış durumda değildi. Hicaz merkezli ehl-i hadîs ve Irak merkezli ehl-i re’y ayırımı da meslekî mensubiyetten çok iki ayrı ilim muhitinin fıkhî anlayış ve yaklaşımını yansıtmaktaydı. Hadis rivayeti ve yaşayan sünnet bakımından büyük mirasa sahip olan Medine muhitinde karşılaşılan meselelere çözüm bulmaya çalışılırken hadis ve sünnete, sahâbe ve tâbiîn uygulamasına ağırlık verilmesi tabii olduğu gibi ihtiyacı da karşılayabiliyordu. Ayrıca Ömer b. Abdülazîz gibi bazı halifelerin hadisleri toplama yönündeki talep ve teşebbüsleri de bu muhitte hadis toplama ve rivayetiyle meşgul olan bir âlimler zümresinin oluşmasına zemin hazırlamıştı. Buna karşılık çeşitli din ve medeniyet unsurlarının bir arada bulunduğu, siyasî ve fikrî hareket ve karışıklıkların hüküm sürdüğü Irak muhitinde hadislerin kabulünde daha ihtiyatlı davranılmış, hakkında nas bulunmayan konularda re’ye başvurarak karşılaşılan meselelerin çözümüne gidilmiştir. Bu durum hadis ehlinin re’ye başvurmadığı veya re’y ehlinin

hadisleri göz ardı ettiği anlamına gelmez. Sadece her iki grubun bulunduğu muhitin şart ve imkânları ile şahsî meziyet ve karakterleri çerçevesinde birinden diğerine öncelik ve ağırlık verdiğini ifade eder. İbn Abdülber, I ve II. (VII ve VIII.) yüzyıllarda çeşitli ilim merkezlerinde önde gelen âlimlerin, hakkında nas bulamadıkları konularda re'y ile ictihad edip hüküm verdiklerini belirterek Medineli yedi fakihle İmam Mâlik'i de bunlar arasında zikreder (Câmiʿu beyâni'l-ʿilm, II, 76-77). Nitekim Mâlik el-Muvaṭṭaʾda birçok yerde re'y kelimesini ve çeşitli türevlerini kullanarak görüşünü açıklar. Hocası Rebîa b. Ebû Abdurrahman re'ye çok başvurduğu için "Rebîatürre'y" lakabıyla anıldığı gibi diğer bir hocası Ebü'l-Esved'e Medine'de Rebîa'dan sonra re'y ehlinin kim olduğu sorulduğunda Mâlik diye cevap verdiği (İbn Abdülber enNemerî, el-İntiḳāʾ, s. 59), İbn Rüşd'ün de Mâlik'i re'y ve kıyasta "emîrü'l-mü'minîn" olarak nitelendirdiği nakledilmektedir (Emîn el-Hûlî, s. 347). İbn Kuteybe, İmam Mâlik'i re'y ehli arasında saydığı gibi (el-Maʿârif, s. 494, 498) Ahmed b. Hanbel de onu re'y taraftarları içinde görmüştür (Nevevî, I/1, s. 291). Ancak ehl-i hadîs ve ehl-i re'y ile ilgili olarak yukarıda işaret edilen kriterler ve ana eğilim göz önüne alındığında Şehristânî'nin de belirttiği gibi (el-Milel, II, 45-46) İmam Mâlik'i Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel gibi hadis ehli, Ebû Hanîfe ve öğrencilerini ise re'y ehli saymak daha isabetlidir. İbn Haldûn da Irak ehlinin re'yci, Hicaz ehlinin hadisçi olduğunu, ilkinin imamının Ebû Hanîfe, diğerinin imamının Mâlik olduğunu belirtmiştir (el-Muḳaddime, III, 1046-1047, 1048-1049).

İmam Mâlik fıkhî bir konuda kendisine danışıldığında hemen görüş belirtmez, konu üzerinde uzun süre düşünür, araştırma yapar, sonra cevabını verirdi. Talebesi İbnü'l-Kāsım onun, "Bir mesele hakkında on küsür yıldan beri düşünmekteyim, henüz kesin bir görüşe varamadım" dediğini nakleder (Kādî İyâz, I, 144). Kur'an ve Sünnet'e aykırı davranmaktan, Allah ve Resulü adına yanlış bir hüküm vermekten çekindiği için fetva konusunda son derece hassas davranır ve acele etmezdi. Bu sebeple henüz meydana gelmemiş farazî meselelerle ilgili olarak görüş belirtmez, bir şeyin helâl veya haram olduğunu söylemek yerine, "Şu güzeldir, bir beis yoktur veya şundan hoşlanmam" gibi ifadeler kullanırdı. Kur'an ve Sünnet'te açık hüküm bulunmayan hususlarda görüş bildirirken, "Zannımızca böyledir, böyle sanıyoruz, kesin olarak bilmeyiz" gibi ifadeler kullanır, belli bir kanaate ulaşamamışsa çekinmeden bunu da söylerdi. Bir defasında

kendisine kırk sekiz meselenin sorulduğu, bunlardan otuz ikisine "bilmiyorum" diye karşılık verdiği, bir defasında da kendisine sorulan kırk sorudan yalnız beşini cevaplandırdığı söylenir (a.g.e., I, 146). Bir insan olarak hata da isabet de edebileceğini, bir konuda ileri sürdüğü görüşün Kur'an ve Sünnet'le karşılaştırılmasını, eğer bunlara uygunsa alınmasını, aksi takdirde terkedilmesini isterdi (a.g.e., I, 147). Bazan ilmî konularda tartışsa bile münazara ve münakaşadan hoşlanmaz, meclislerinde buna izin vermezdi. Ona göre tartışma kalbe kasvet verir ve kin doğurur (a.g.e., I, 170). Mahkemelerin verdiği hükümleri de hiçbir şekilde tartışmaz, bunun devletin işi olduğunu söylerdi. Medine valisinin adlî konularda kendisine sıkça başvurduğu ve onun görüşleri doğrultusunda suçluları cezalandırdığı kaydedilir (a.g.e., I, 184).

Çeşitli mezhep ve fırkaların ileri sürdüğü kelâm meseleleri üzerine tartışmaya girmekten hoşlanmayan İmam Mâlik, bununla birlikte zaman zaman bu hususlarda görüşlerini kısaca belirtmiş, ancak muhalif görüş sahipleriyle tartışmaya girmemiştir. Bu konuda temel tavrı Kur'an ve Sünnet'in zâhiriyle ashap ve tâbiînin görüşlerine dayanmak olmuştur (a.g.e., I, 170 vd.; Süyûtî, s. 18). Onun bâtıl mezhep mensuplarıyla tartışmaya girmemesinde, yaşadığı çevrenin yabancı unsurlara ve fikir cereyanlarına diğer İslâm memleketlerine nisbetle daha kapalı olmasının etkisi vardır. Mâlik'e göre gerçek iman kalbî inanç, söz ve amelden oluşur. Ameller de imandan sayılır. Zira kıblenin Kudüs'ten sonra Kâbe'ye dönmesi üzerine daha önce kılınan namazların ne olacağı sorulduğunda inen âyette, "Allah sizin imanınızı zayi edecek değildir" (el-Bakara 2/143) denilerek namaz imanla özdeşleştirilmiştir. İman söz ve amelden oluştuğuna göre amelin artmasıyla da artar. Nitekim bazı âyetlerde bu husus açıkça belirtilmiştir (Âl-i İmrân 3/173; et-Tevbe 9/124; el-Ahzâb 33/22). Bunun yanında imanın eksileceğine dair kendisinden görüş nakledildiği gibi naslarda yer almadığı için eksilmesinden söz etmediği, bu konudaki soruları cevapsız bıraktığı da belirtilmiştir (İbn Abdülber enNemerî, el-İntiḳā᾿, s. 69-71; Kādî İyâz, I, 173-174). İnsan iradesi ve fiilleriyle ilgili görüşlerinden dolayı hoşlanmadığı Kaderiyye mensuplarına selâm vermez, onlarla bir arada bulunmamayı, onlarla evlenmemeyi, kendilerinden hadis nakletmemeyi tavsiye ederdi. Günah işlemenin imana zarar vermeyeceğini, kişinin bundan vazgeçip tövbe etmesi halinde bağışlanma ümidinin bulunduğunu kabul ederdi (Kādî İyâz, I, 176-177). Kur'an'ın mahlûk

olduğu yolundaki görüşlere karşı çıkar, bu konuyu tartışmaktan sakınırdı. Yine Kur'ân-ı Kerîm'deki ilgili âyetlerin zâhirinden hareketle müminlerin âhirette Allah'ı göreceklerini, dünyada bunun mümkün olmadığını, istivâya inanmanın farz, mahiyetini sormanın bid'at olduğunu ifade etmiştir. Ashaba dil uzatıp sövmeye şiddetle karşı çıkar, böyle insanların bulunduğu yerden çıkıp gitmenin farz olduğunu söylerdi. Ashap arasında bir üstünlük söz konusu olmamakla birlikte Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ı diğerlerinden farklı kabul ederdi. Bu konudaki dayanağı,

Resûlullah'ın hastalığı sırasında Hz. Ebû Bekir'i namaz kıldırmakla görevlendirmesi, onun kendisinden sonra Hz. Ömer'i halife tayin etmesi, Ömer'in de halifelik için tavsiye ettiği altı kişi arasında Hz. Osman'ın bulunması ve onun diğerlerine tercih edilmesidir. Hz. Ali'yi bunlara dahil etmemesi onun bizzat hilâfete tâlip olması ve diğerleri gibi seçilmemesinden dolayıdır (a.g.e., I, 175). Hilâfet hakkında açık bir beyanı yoksa da bu konudaki yaklaşımından hilâfeti Hz. Ali veya Hâşimî soyuna münhasır görmediği anlaşılmaktadır. İlk üç halifenin seçim usulüyle ilgili kabulü onun bu yollarla halife seçimini uygun gördüğünü gösterir. Ona göre Mekke ve Medine halkının biatı halife seçimi için yeterli olup diğer memleketlerin de bu biata katılması gerekir (a.g.e., I, 62). Meşrû halifelik biat yoluyla olmakla birlikte zorla yönetimi ele geçiren kimse âdil olursa yönetimi meşruiyet kazanır, ona karşı isyan câiz olmaz. Eğer âdil değilse sabrederek onu doğru yola getirmeye çalışmalı, kan dökülmesine ve daha fazla zulme yol açacağı için isyana girişmemelidir. İsyan eden olursa da bastırılması için yardımda bulunmamalıdır.

Usulü. İmam Mâlik, bazı fetvalarında dayandığı delilleri izaha çalışıp bunları niçin esas aldığını belirtmişse de ictihadlarında takip ettiği usule ve gözettiği ilkelere dair bir açıklamada bulunmamıştır. Daha sonra Mâlikî âlimleri, Hanefî mezhebinde olduğu gibi fer'î meselelerde İmam Mâlik'in getirdiği çözüm tarzlarından hareketle onun usulünü tesbite çalışmış ve buna yeni hükümler bina etmişlerdir. Mâlikî usulüne dair ilk eser yazan âlimlerden İbnü'l-Kassâr onun usulünü dayandırdığı esaslar olarak kitap, sünnet, icmâ ve kıyası (istidlâl, istinbat), Kādî İyâz da kitap, sünnet, kitap ve mütevâtir sünnet bulunmayınca icmâı ve sonra kıyası zikreder (el-Muḳaddime fi'l-uṣûl, s. 40; Tertîbü'l-medârik, I, 76, 94). Karâfî, Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣûl'de (s. 445) mezhep usulünün dayandığı esasları sırasıyla

Kur’an, sünnet, icmâ-i ümmet, Medine ehlinin icmâı, kıyas, sahâbe görüşleri, mesâlih-i mürsele, istishâb, örf ve âdet, sedd-i zerâi‘ ve istihsan olarak belirtir. Kur’an üzerine teolojik tartışmalardan uzak duran İmam Mâlik, bu tür münakaşaların insanları ilâhî vahyin asıl amacından uzaklaştıracağını düşünüyor, Kur’an’ı dinî hükümlerin ilk ve en önemli kaynağı kabul ediyordu. Kur’an Arapça olup lafız ve mânadan ibarettir; tercümesi onun yerine geçemez. Arap dilini ve çeşitli lehçelerini bilmeyen, Arap üslûbuna vâkıf olmayan kimselerin Kur’an’ı tefsir etmesi câiz değildir. Bir konuda Kur’an’da delil bulunduğu takdirde o esas alınır. Kendisinden nakledilen fürû meselelerinden mezhep ulemâsının çıkarımlarına göre Mâlik delâlet bakımından nassı zâhirden daha kuvvetli kabul etmiştir. Çünkü nassın te’vile ihtimali yoktur. Te’vili gerektiren bir delil bulunmadıkça da zâhire göre amel ederdi. Âm lafzın umuma delâleti de nassın değil zâhirin delâleti kabilindendir ve dolayısıyla zannîdir. Bu bakımdan umum ifade eden lafızlar kitap, sünnet, icmâ yanında haber-i vâhid ve kıyasla da tahsis edilebilir. Hâs lafzın delâleti ise nassın delâleti gibi kesindir. Âm lafzı tahsis eden bir delil yoksa umumu üzere amel edilir. Umumun bir kısmı tahsis edilmişse kalan umumu üzere kalır.

Dinin ikinci kaynağı olan sünnet Kur’an’ın hükümlerini teyit ettiği veya açıkladığı gibi yeni hükümler de koyar. Kur’an ile âhâd sünnetin çelişmesi halinde Mâlik’in öncelikle Kur’an’ın zâhirine göre davrandığı, sünnetin icmâ, Medine ehlinin ameli veya kıyasla takviye edilmesi yahut mütevâtir olması gibi durumlarda ise bununla Kur’an’ın umumunu tahsis ve mutlakını takyid ettiği bilinmektedir. Medine ehlinin ameliyle takviye edilen bir haber-i vâhid Kur’an’ın zâhirine takdim olunur. İmam Mâlik bir hadisle amel etmesi için râvilerin gerekli şartları taşımasını yeterli bulmaz, hadis metninin Kur’an ve Sünnet’teki genel kurallara, Medine halkının uygulamasına, maslahata ve sedd-i zerâi‘ prensibine aykırı olmamasını da arar, aksi takdirde bu hadisle amel etmezdi. Kat‘î bir delile dayanan kıyası haber-i vâhide tercih ettiği gibi tevâtür yoluyla rivayet edilmesi gereken hususlarda da haber-i vâhidi delil olarak almazdı. Bu sebeple bazı hadisleri isnad bakımından güvenilir bulup rivayet ettiği halde metne yönelik değerlendirmesine bağlı olarak bu hadisleri amelî ahkâmda esas almamıştır. Ebû Hanîfe ve diğer bazı âlimler gibi mürsel hadisle de amel etmekle birlikte ancak itimat ettiği belirli kişilerin mürsellerini kabul ederdi. Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Ali b. Medînî, Ebû Dâvûd gibi hadis âlimleri onun

mürsellerini diğerlerine tercih etmişlerdir.

el-Muvaṭṭaʾda görüldüğü üzere İmam Mâlik icmâı sık sık delil olarak kullanır. Ancak onun burada delil kabul ettiği icmâ kendisinin yaşadığı şehir olan Medine'deki âlimlerin görüş birliğidir (bu konuda ve İmam Mâlik'in sünnet anlayışıyla ilgili çeşitli yaklaşımlar için bk. Köktaş, XVII/12 [2002], s. 124-125, 128-133, 136-137, 147-149). Bu sebeple icmâa dayalı bir meseleden söz ettiğinde bu duruma işaretle "bize göre (bizim beldede) üzerinde birleşilen husus / bize göre üzerinde görüş ayrılığı bulunmayan husus" vb. tabirleri kullanır. Özellikle nas bulunmayan veya tefsire ihtiyaç duyulan yahut nassın delâletinin zâhir kabilinden olup tahsise ihtimali olan durumlarda icmâa başvurmuştur. Ona göre icmâın dayanağı yalnız Kur'an ve Sünnet değil kıyas da olabilir. Sonraki Mâlikî âlimlerinin genellikle Medine ehlinin ittifakından başka diğer ulemânın bir zamandaki ittifakını da icmâ olarak (icmâ-i ümmet) değerlendirdikleri görülür. Kādî İyâz, Mâlik'in Medine ehlinin icmâından başka icmâı kabul etmediğine ve Medineli fukahâ-i seb'anın görüş birliğini de icmâ saydığına dair diğer mezhep mensuplarınca ileri sürülen iddianın doğru olmadığını söyler (Tertîbü'l-medârik, I, 71). Bununla birlikte Mâlik, diğer mezhep imamlarından farklı olarak Hz. Peygamber'in yaşadığı ve sahâbenin önemli bir kısmının bulunduğu Medine halkının uygulamasına büyük önem verirdi. Kur'an burada nâzil olmuş, sünnet burada uygulama alanı bulmuştur; halkının nesilden nesile bu dinî mirası nakletmesi sebebiyle yaşayan sünnetin merkezi olarak Medine diğer şehirlerden farklı bir konuma yükselmiştir. Medine ehlinin amelinin icmâ değeri taşıması, daha sonraki bazı Mâlikî âlimlerine göre hem Resûl-i Ekrem'den nakil yoluyla gelen hem ictihad ve istinbata dayanan hususlarda söz konusuyken diğer bazıları bunu sadece nakil yoluyla gelen hükümlere hasreder. Bu naklî icmâ (amel) mütevâtir sünnet seviyesinde görüldüğünden bununla âhâd haber ve kıyas terkedilir. Mâlikî âlimleri bu konuda görüş birliği içindedir. Dayanağı ictihad olan Medine ehli icmâının ise aynı şekilde delil olacağı, olamayacağı ve başka ictihadlara tercih sebebi de sayılamayacağı, yalnız diğer ictihadlara tercih edilebileceği şeklinde farklı görüşler nakledilmiştir (bk. AMEL-i EHL-i MEDÎNE). Muhammed elMedenî Bûsâk, Mâlik'in Medine ehli ameline dayanan görüş ve fetvalarını bir araya getirerek incelemiş ve diğer mezheplerin görüşleriyle karşılaştırmıştır (el-Mesâʾilü'lletî benâha'l-İmâm Mâlik ʿalâ ʿameli ehli'l-Medîne, I-III, Riyad

1421/2000).

İmam Mâlik'in istinbat metodunda sahâbe görüşlerinin önemli bir yeri vardır. Mâlik fıkhî konularda Hz. Ömer'in fetva

ve uygulamalarına ayrı bir önem verirdi. Aynı şekilde Abdullah b. Ömer, Zeyd b. Sâbit, Hz. Âişe ve fakih sahâbîlerin görüşleri konusunda uzmandı. İbn Ömer'in fetvalarını âzatlısı Nâfi'den öğrenmek için yıllarca onun meclislerine devam etmiş, ayrıca hocaları vasıtasıyla Medineli meşhur yedi fakihten nakledilen sahâbenin fetvalarını, çeşitli konularla ilgili görüş ayrılıklarını öğrenmişti. Mâlik, sahâbe görüşünü geniş anlamıyla sünnet kategorisinde değerlendirdiği için el-Muvaṭṭaʾda hadislerin yanı sıra sahâbe fetvalarına da geniş yer vermiştir. Rivayet edilen bir hadisle sahâbî görüşü çeliştiğinde sahâbînin görüşünü de bir rivayet gibi değerlendirerek güçlü bulduğunu alırdı. Bir konuda sahâbî görüşünü tercih etmesi re'yi sünnete tercih ettiği anlamına gelmeyip sahâbe fetvası da temelde sünnete dayandığından bir bakıma daha güçlü sünnetin diğerine tercihi söz konusudur. Mâlik, sahâbî fetvası seviyesinde olmasa bile tâbiînin görüş ve fetvalarına da diğer birçok âlimden daha fazla itibar ederdi. Özellikle Ömer b. Abdülazîz, Saîd b. Müseyyeb, İbn Şihâb ez-Zührî ve Nâfi'in görüşlerine önem verirdi.

Hakkında nas, Medine icmâı ve sahâbe fetvası bulunmayan fer'î meselelerde İmam Mâlik kıyasa başvururdu. Hükmü bu delillerle sabit olan meselelere kıyas yaptığı gibi kıyasla sabit olan hükme de gerektiğinde tahrîc yoluyla kıyas yapardı. Dayanağının kuvvetli olmasından dolayı bazı kıyasları (kıyâsü'l-usûl) zannî naslara tercih ettiği de olurdu. Meselâ delâleti zannî olan umumi lafızları veya sübûtu zannî olan âhâd haberleri bu durumda terkederdi. Onun usulünde kıyasın illetini tanımanın bir yolu olarak maslahat (münâsebet) büyük önem taşır. Hatta kıyasla maslahat çelişirse maslahat esas alınır. Kıyasın uygulanmasında güçlük doğması ve umumun menfaatinin zarar görmesi halinde kıyas terkedilerek istihsana başvurulur. Böylece şâriin maksadı gözetilerek küllî delil yerine cüz'î maslahat ikame edilmiş, belirli bir cüz'î meselede maslahat dolayısıyla kıyasın gereği terkedilmiş olur. İstihsan delili, aralarında bazı farklılıklar bulunmakla birlikte Hanefî mezhebinde olduğu gibi Mâlikî mezhebinde de sıkça kullanılmış, hatta Mâlik'in, "İlmin onda dokuzu istihsandır" dediği

nakledilmiştir (Şâtıbî, II, 307; IV, 209).

İmam Mâlik'in usulünde önemli yeri olan bir başka delil mesâlih-i mürseledir. Dinin itibara aldığı veya ilga ettiği hususunda delil bulunmayan maslahatlardan hareketle hüküm verme (istislâh) metodunun ilk olarak onun tarafından kullanıldığı kabul edilir. Bu metodun kavramsal çerçevesini belirleyecek açıklamalar kendisinden nakledilmese de bazı konularda verdiği fetvaların bu prensibe dayandığı görülür. Sonraları Mâlikî mezhebini diğerlerinden ayırt edici bir özellik mahiyetini kazanan bu delil istihsana da kaynaklık edecek bir genişlikte kullanılmıştır. Ancak maslahatın delil olarak göz önüne alınabilmesi için dinin genel kurallarına, kesin delillere aykırı düşmemesi, umumi ve mâkul olması, kendisiyle amel edildiğinde bir güçlüğün kaldırılması gerekir. Mâlik, maslahatın kavranması konusunda aklı yeterli gören aşırı bakış açısıyla nassın literal anlamından ayrılmayan katı yaklaşım arasında orta bir yol tutmuştur. Onun sıkça başvurduğu delillerden biri de sedd-i zerâi' olup maslahatın gerçekleşmesi hususunda önemli bir işleve sahiptir. Buna göre helâle ve harama götüren vasıtalar onların hükmünü alır; umumi menfaati sağlayan şey istenir, zarara yol açan da önlenir ve yasaklanır. Bir davranış kendi başına mubah olsa da harama ve zarara vesile oluyorsa haram hükmünü alır. Bunun için İmam Mâlik, muâmelâta ilişkin ictihadlarında objektif unsur kadar niyet kasıt ve sâikini göz önüne alan sübjektif metoda da önemli ölçüde yer verir. Müctehidin bir başka müctehidi taklidini câiz görmeyen Mâlik'e göre bir konuda ortaya çıkan farklı ictihadlardan da yalnız biri isabetlidir (usul konusunda ayrıca bk. MÂLİKÎ MEZHEBİ).

Eserleri. İmam Mâlik'in bilinen en önemli eseri el-Muvaṭṭaʾ olmakla birlikte tabakat kitaplarında ona nisbet edilen bazı çalışmalar daha vardır. Kādî İyâz bunların bir kısım talebeleri tarafından rivayet edildiğini, çoğu ondan sahih senedle nakledilse bile şöhret bulmadığını belirtir. İbn Vehb'e kader ve Kaderiyye'nin reddi konusunda yazdığı risâle en bilinenidir. Mâlik'ten Abdullah b. Nâfi'in naklettiği nücûma ve ayın menzillerine dair bir eseri, Abdullah b. Abdülcelîl'in rivayet ettiği kadılara yazdığı bir risâle, Muhammed b. Mutarrif'e yazdığı fetvaya dair risâle ve Hâlid b. Abdurrahman el-Mahzûmî'nin rivayet ettiği Ġarîbü'l-Ḳurʾân anılan diğer çalışmalardır (Tertîbü'l-medârik, I, 204-207). Kādî İyâz'ın İbnü'l-Kāsım tarafından nakledildiğini söylediği Kitâbü's-Sır, Zehebî tarafından da bir

cüz olduğu söylenip bu adla zikredilirken (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VIII, 89; ayrıca bk. İbn Hacer el-Askalânî, s. 406) Süyûtî'nin eserinde Kitâbü's-Sürûr, İbn Ferhûn'un eserinde (ed-Dîbâcü'l-müẕheb, I, 126) Kitâbü's-Sîre şeklinde yanlış kaydedilmiştir. İbn Zekrî'den naklen İbn Ferhûn'un, bu eserin muhtevasındaki birçok bilginin Mâlik'in sahâbe ve ulemâ ile ilgili görüşleri yanında onun takvâ ve edebiyle bağdaşmayacağını belirttiği kaydedilir (Hamîd Lahmer, s. 6). Bu eserler kendisinden şöhret yoluyla rivayet edilmediğinden özellikle bazılarının ona nisbeti şüphe taşımakta, nücûma ve ayın menzillerine dair eser gibi ilgilenmediği konular hakkında olanları da dikkat çekmektedir. Ancak İbn Habîb es-Sülemî'nin Kitâb fî maʿrifeti'n-nücûm adlı bugüne ulaşan eserinin İmam Mâlik'ten bu konuda gelen rivayetleri topladığına bakılırsa eser teknik anlamda ilm-i nücûma dair olmaktan çok yıldızlar ve ayla ilgili rivayetleri ihtiva etmiş olmalıdır.

Kādî İyâz, Mâlik'in Hârûnürreşîd'e yazdığı âdâb ve mevâize dair yaygın bir risâleden (Bulak 1311, 1319; Kahire 1315, 1325) söz eder ve Asbağ b. Ferec, Kādî İsmâil, Ebherî, İbn Ebû Zeyd gibi âlimlerin, isnadının zayıflığı ve muhtevasından hareketle bunun ona aidiyetini kabul etmediklerini belirtir (Tertîbü'l-medârik, I, 206). Zehebî de bunun uydurma bir risâle olduğunu söyler (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VIII, 89). Kādî İyâz ayrıca İmam Mâlik'ten rivayet edilen bir tefsirden bahseder (Tertîbü'l-medârik, I, 90), Süyûtî de Kitâbü'l-Menâsik'i ve diğer bazı kitapları yazdığını, onun telifi olması muhtemel müsned bir tefsiriyle İbn Vehb'in Mâlik'in meclislerinde dinlediği hadisleri, âsârı vb. ihtiva eden el-Mücâlesât ʿan Mâlik adlı eserini gördüğünü belirtir (Tezyînü'l-memâlik, s. 58). Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Abdullah b. Nâfi' es-Sâiğ'in Mâlik'ten nakledilen tefsire dair rivayetleri derlediği bir cüzü, el-Ḳabes fî şerḥi Muvaṭṭaʾi Mâlik b. Enes adlı eserinin sonuna "Kitâbü't-Tefsîr" başlığı altında eklediği gibi Mekkî b. Ebû Tâlib (İbn Ferhûn, I, 77) ve İbnü'l-Ciâbî de (İbn Hacer el-Askalânî, s. 109) İmam Mâlik'ten tefsir konusunda nakledilen rivayetleri birer kitapta toplamışlardır. Çağdaş araştırmacılardan Muhammed b. Rızk b. Tarhûnî ve Hikmet Beşîr Yâsîn, Mâlik'in tefsire dair rivayetlerini çeşitli kaynaklardan derleyerek yayımlamışlardır (Merviyyâtü'l-İmâm Mâlik b. Enes fi't-tefsîr, Beyrut 1415/1995). Hamîd Lahmer de onun tefsirle ilgili klasik kaynaklardan derlediği rivayetlerini tefsir metoduna dair bir girişle birlikte kitap

haline getirmiştir (bk. bibl.). İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾdan başka hadis rivayetlerini ihtiva eden bazı küçük cüzleri de bugüne ulaşmıştır (Sezgin, I, 464).

I. (VII.) yüzyılın ikinci yarısı ile II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısında hadislerin önemli ölçüde yazılıp tedvin edilmesinin ardından başlanan tasnif çalışmaları arasında günümüze ulaşması bakımından Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾı büyük bir öneme sahiptir. Eser fıkıh konularına göre tasnif edilen hadisler yanında ashabın görüşlerini, tâbiîn fetvalarını ve kendi ictihadlarını da ihtiva ettiğinden ayrıca fıkıh açısından önem taşır ve genel olarak hadis ve fıkha dair yazılan ilk eser kabul edilir. İmam Mâlik'ten talebeleri vasıtasıyla nakledilen, el-Muvaṭṭaʾın çok sayıda rivayeti bulunmakla birlikte (Kādî İyâz, I, 202-203) bunların bir kısmı şöhret bulmuş ve bazıları eksik olmak üzere ancak bir kısmı zamanımıza ulaşabilmiştir. el-Muvaṭṭaʾ rivayetlerinden Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî (Delhi 1216, 1307; Lahor 1317; Kahire 1280; Kazan 1328; Tunus 1280; Fas 1310; nşr. M. F. Abdülbâkī, I-II, Kahire 1370/1951; nşr. Ahmed Râtıb Armûş, I-II, Beyrut 1390/1971; nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut 1417/1997), Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (Lahor 1211-1213; Ludhiana 1291; Leknev 1297; Kazan 1909; nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf, Kahire 1382/1962), İbnü'l-Kāsım (nşr. Muhammed b. Alevî b. Abbas el-Mâlikî, Cidde 1405/1985, 1408/1988), Yahyâ b. Abdullah b. Bükeyr (Aligarh 1907), Abdullah b. Mesleme el-Ka'nebî (nşr. Abdülhafîz Mansûr, Küveyt 1392/1972; nşr. Abdülmecîd Türkî, Beyrut 1999), Süveyd b. Saîd el-Hadesânî (nşr. Abdülmecîd Türkî, Beyrut 1994) ve Ebû Mus'ab ez-Zührî'nin (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf - Mahmûd Muhammed Halîl, Beyrut 1412/1992) rivayetleri basılmıştır. İbn Ziyâd el-Absî'nin rivayetinin bugüne ulaşan bir kısmı da Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer tarafından yayımlanmıştır (Tunus 1978; Beyrut 1980, 1981, 1982, 1984). Eser üzerine İbn Abdülber enNemerî, Ebü'l-Velîd el-Bâcî, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Süyûtî, Muhammed b. Abdülbâkī ez-Zürkānî, Ali el-Kārî, Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Abdülhay el-Leknevî, Muhammed Tâhir b. Âşûr ve daha başka âlimler şerh yazmıştır (Sezgin, I, 460-463; Hasan ez-Zeyn el-Fîlâlî, sy. 2 [1413/1993], s. 373-383). Ayrıca isnadı, ricâli, ileli, garîbleri, rivayetleri arasındaki farklılıklarla Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾ dışında kalan ve şöhret yoluyla nakledilmeyen rivayetleri konusunda birçok âlim eser kaleme almıştır (Kādî İyâz, I, 199-201; Sezgin, I, 463-464 ; ayrıca bk. el-MUVATTA').

Literatür. İmam Mâlik’in biyografisine dair günümüze ulaşan ilk derli toplu bilgiler İbn Sa‘d’ın eṭ-Ṭabaḳāt’ında yer almış olup büyük ölçüde Mâlik’in talebesi Vâkıdî’ye dayanır. İbn Kuteybe ve İbnü’n-Nedîm’in verdiği son derece kısa mâlûmatın kaynağı İbn Sa‘d olmalıdır. Ebû Nuaym’ın Ḥilyetü’l-evliyâ˒, Kādî İyâz’ın Tertîbü’l-medârik, Zehebî’nin Siyeru a˓lâmi’n-nübelâ˒ ve Burhâneddin İbn Ferhûn’un ed-Dîbâcü’l-müẕheb’indeki geniş biyografileri yanında İmam Mâlik’in menâkıb ve fezâili hakkında III. (IX.) yüzyıldan itibaren müstakil kitaplar yazılmıştır. Kādî İyâz kendi zamanına kadar bu konuda eser veren, aralarında Zübeyr b. Bekkâr, Darrâb, Ca‘fer b. Muhammed el-Firyâbî, Ebû Bişr ed-Dûlâbî, Ebü’l-Arab, İbnü’l-Lebbâd, İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî, İbn Abdülber enNemerî, Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Zer el-Herevî, İbn Habîb es-Sülemî ve Ebü’l-Velîd el-Bâcî’nin de bulunduğu otuz dört kişinin adını verir (Tertîbü’l-medârik, I, 44-45). Bunlardan günümüze ulaştığı bilinen İbn Abdülberr’in eseriyle daha sonra Îsâ b. Mes‘ûd ez-Zevâvî ve Süyûtî’nin kaleme aldığı eserler basılmıştır (bk. bibl.). Çağdaş araştırmalar arasında Muhammed el-Muntasır el-Kettânî’nin el-İmâm Mâlik (Dımaşk 1960), Abdülhalîm el-Cündî’nin Mâlik b. Enes (Kahire 1969), Muhammed b. Alevî b. Abbas’ın Mâlik b. Enes (Kahire 1981), Mustafa Şek‘a’nın el-İmâm Mâlik b. Enes (Kahire 1983), Ahmed Ali Tâhâ Reyyân’ın, Melâmiḥ min ḥayâti’l-faḳīhi’l-muḥaddis̱ Mâlik b. Enes (Kahire 1987), Kâmil Muhammed Muhammed Uveyde’nin Mâlik b. Enes (Beyrut 1413/1992) adlı eserleriyle Muhammed Ebû Zehre, Emîn el-Hûlî ve Abdülganî ed-Dakr’ın çalışmaları (bk. bibl.) anılabilir.

İmam Mâlik’i, el-Muvaṭṭa˒ dışındaki eserlerini ve görüşlerini çeşitli yönlerden ele alan başlıca eserler de şunlardır: İbnü’l-Muzaffer el-Bezzâz, Ġarâ˒ibü Mâlik b. Enes ev mâ vaṣale Mâlik mimmâ leyse fi’l-Muvaṭṭa˒ (nşr. Tâhâ b. Ali Bû Serîh, Beyrut 1998); Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, el-Eḥâdîs̱ü’lletî ḫûlife fîhâ Mâlik b. Enes (nşr. Ebû Abdülbârî Rızâ b. Hâlid el-Cezâirî, Riyad 1418/1997); Hâkim el-Kebîr, ˓Avâli’l-İmâm Mâlik (nşr. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer, Tunus 1406/1986); Halîl b. Keykeldî el-Alâî, Buġyetü’l-mültemes fî sübâ˓iyyâti ḥadîs̱i’l-İmâm Mâlik b. Enes (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, Beyrut 1985); Râî el-Endelüsî, İntiṣârü’l-faḳīri’s-sâlik li-tercîḥi meẕhebi’l-İmâm Mâlik (nşr. Muhammed Ebü’l-Ecfân, Beyrut 1981); Abdullah b. Sâlih er-Resînî, Fıḳhü’l-fuḳahâ˒i’s-seb˓a

ve eṣeruhü fî fıḳhi'l-İmâm Mâlik (yüksek lisans tezi, 1392, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ); Mahmûd Nâdî Ubeydât, Mâlik b. Enes ve eṣeruhû fi'l-ḥadîṣ (doktora tezi, 1392); Ali el-Bedrî Ahmed eş-Şerkāvî, el-İmâm Mâlik ve eṣeruh fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (doktora tezi, 1974, Câmiatü'l-Ezher); Mohamed Maati el-Amrani, La doctrina juridica de Malik İbn Anas y especialmente la institucion de la usura (Granada 1986); Abdurrahman b. Abdullah eş-Şa'lân, Uṣûlü fıḳhi'l-İmâm Mâlik en-naḳliyye (doktora tezi, 1411/1990, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye); Suûd b. Abdülazîz Sâlim ed-Da'cân, Menhecü'l-İmâm Mâlik fî iṣbâti'l-ʿaḳīde (Kahire 1416/1995); Muhammed Sâlim Veledülhû, el-Mesâʾilü'l-fıḳhiyyetü'lletî recaʿa fîhe'l-İmâm Mâlik (yüksek lisans tezi, 1416/1995, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye); Ali Dere, Die Hadītanwendung bei Imām Mālik b. Anas (179/795) im Spiegel der an von as-Saibānī (189/804) und as-Sāfiʿī (204/819) gerichten Kritik (Aachen 1995); Hamîd Lahmer, el-İmâm Mâlik müfessiren (Beyrut 1415/1995); Ahmed Muhammed Nûrseyf, ʿAmelü ehli'l-Medîne beyne muṣṭalaḥâti Mâlik ve ârâʾi'l-uṣûliyyîn (Beyrut 1421/2000). Fas Evkaf ve Din İşleri Bakanlığı tarafından XV. hicrî yüzyılın başlangıcı münasebetiyle İmam Mâlik'le ilgili olarak 25-28 Nisan 1980 tarihinde Fas'ta düzenlenen sempozyumda sunulan tebliğler de üç cilt halinde yayımlanmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt: el-Mütemmim, s. 433-444; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 494, 498; İbnü'l-Kassâr, el-Muḳaddime fi'l-uṣûl (nşr. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî), Beyrut 1996, tür.yer.; Ebû Nuaym, Ḥilye, VI, 316-355; İbn Abdülber enNemerî, Câmiʿu beyâni'l-ʿilm (nşr. Abdurrahman M. Osman), Medine 1388/1968, II, 76-77; a.mlf., el-İntiḳāʾ fî feżâʾili'l-eʾimmeti'ṣ-ṣelâṣeti'l-fuḳahâʾ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1417/1997, s. 31-114; Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik, I, 45-279; Şehristânî, el-Milel (İbn Hazm, el-Faṣl içinde), II, 45-46; İbn Halfûn, Esmâʾü şüyûḫi'l-İmâm Mâlik b. Enes (nşr. M. Zeynühüm M. Azeb), Kahire 1990; Nevevî, Tehẕîb, I/1, s. 291; I/2, s. 75-79; Karâfî, Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣûl (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire 1414/1993, s. 445; Îsâ b. Mes'ûd

ez-Zevâvî, Menâḳıbü seyyidinâ el-İmâm Mâlik, Kahire 1325; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, II, 307; IV, 209; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VIII, 48-135; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳiʿîn, III, 83-88; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, I, 55-139; İbn Haldûn, el-Muḳaddime, III, 1046-1047,

1048-1049; İbn Hacer el-Askalânî, el-Muʿcemü'l-müfehres (nşr. M. Şekkûr el-Meyâdînî), Beyrut 1418/1998, s. 109, 406; Râî el-Endelüsî, İntiṣârü'l-faḳīri's-sâlik li-tercîḥi meẕhebi'l-İmâm Mâlik (nşr. M. Ebü'l-Ecfân), Beyrut 1981, tür.yer.; Süyûtî, Tezyînü'l-memâlik bi-menâḳıbi seyyidinâ el-İmâm Mâlik, Kahire 1325; Serkîs, Muʿcem, II, 1609-1610; Emîn el-Hûlî, Mâlik, Kahire, ts. (Mektebetü Mısr), s. 347; Sezgin, GAS, I, 457-464; İbrâhim Sâlih b. Yûnus el-Hüseynî, "el-İmâm Mâlik, İmâmü Dâri'l-hicre ve eşeruhû fî teṭavvuri'l-ḳaḍâya't-teşrîʿiyye", Nedvetü'l-İmâm Mâlik, Fas 1400/1980, I, 125-154; İbrâhim b. es-Sıddîk, "Mâlik el-Muḥaddiş", a.e., I, 259-271; Muhammed el-Muhtâr Veledüebâh, "Lemḥa ʿan uṣûli fıḳhi'l-İmâm Mâlik", a.e., II, 69-97; Abdülkerîm et-Tevâtî, "el-Menheciyye fî medreseti Mâlik b. Enes ve fî uṣûli meẕhebih", a.e., II, 291-354; M. Ebû Zehre, İmâm Malik (trc. Osman Keskioğlu), Ankara 1405/1984; Abdülganî ed-Dakr, el-İmâm Mâlik b. Enes, Dımaşk 1410/1990; Şükrü Özen, İslam Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci (doktora tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 322-355; Hamîd Lahmer, el-İmâm Mâlik müfessiren, Beyrut 1415/1995; Muhammed Yûsuf Mûsâ, "İmam Mâlik ile Leys b. Sa'd Arasındaki İhtilaf ve Yazışma" (trc. Abdülkadir Şener), AÜİFD, XVI (1986), s. 131-154; Hasan ez-Zeyn el-Fîlâlî, "Bîbliyûġrâfyâ şürûḥi Muvaṭṭaʾi'l-İmâm Mâlik", el-Muvâfaḳāt, sy. 2, Harrûbe/Cezayir 1413/1993, s. 369-384; Yavuz Köktaş, "Bazı Yeni Sünnet Tanımları Üzerine", Dîvân: İlmî Araştırmalar, XVII/12, İstanbul 2002, s. 95-160; J. Schacht, "Mālik b. Anas", EI² (İng.), VI, 262-265.

Ahmet Özel

MÂLİK b. KAYS

(bk. EBÛ HAYSEME el-ENSÂRÎ).

MÂLİK b. NEBÎ

(مالك بن نبي)

(1905-1973)

Cezayirli fikir adamı.

28 Ocak 1905'te Kostantîne (Kosantîne) doğdu. İlk ve orta öğrenimini ailesinin memleketi olan Tibisse'de (Tebessa) ve Kostantîne'deki bir Fransız okulunda tamamladıktan sonra tahsiline devam etmek üzere 1930 Eylülünde Fransa'ya gitti. Gençlere maddî yardımda bulunan Paris'teki bir hıristiyan gençlik derneğine üye oldu. Bu arada Doğu Araştırmaları Enstitüsü'nün giriş sınavına katılma başvurusu dinî ve siyasî sebeplerle geri çevrilince Elektrik Mühendisliği Enstitüsü'ne girdi. İhtidâ ederek Hatice adını alan ve Fransa'da kaldığı yıllar boyunca kendisine büyük destek sağlayan eşiyle de bu sırada tanışıp evlendi. 1935'te elektrik mühendisi oldu. Paris'te Sorbon, Fransız Koleji ve Doğu Dilleri Enstitüsü gibi akademik çevrelerden birçok araştırmacı ve fikir adamıyla tanıştı. Zamanının büyük kısmını felsefe, sosyoloji ve tarih çalışmalarına ayıran Mâlik b. Nebî, Fransa'da öğrenim gören Arap ve müslüman gençlerin aksine kimliğini kaybetmeden Fransa şartlarında kültür, medeniyet, yenileşme, kalkınma, sömürgecilik ve bağımsızlık gibi konularda birikim sahibi olmaya çalıştı. Ayrıca Fransa'da yaşayan Kuzey Afrikalı gençlerin sömürgeci yönetimlere karşı bilinçlenmesini sağlamaya yönelik faaliyetlerde bulundu. Cezayirli işçileri eğitmek üzere kurulan Cezayir İslâm Kültür Merkezi'nin müdürlüğünü yaptı. Özellikle ülkesindeki Fransız sömürgeciliğine karşı tavrı ve görüşleri sebebiyle Paris'te çeşitli sıkıntılarla karşılaştı. Elektrik mühendisi olmasına rağmen Fransa'da kendisine iş verilmediği gibi Cezayir'deki babası da memuriyetten uzaklaştırıldı. II. Dünya Savaşı'nın başlaması üzerine Paris'te yaşaması daha da zorlaşınca 1939'da Cezayir'e gittiyse de aynı yılın eylülünde geçim sıkıntısı yüzünden Fransa'ya dönmek zorunda kaldı. Almanlar'ın Paris'i işgali sırasında bazı mücadeleci gençlerle birlikte Paris'te Kuzey Afrika'nın kurtuluşu için bir hareket oluşturmaya çalıştı. 1944 yılında tutuklandı ve on ay kadar hapiste

kaldı. Cezayir'de vuku bulan kanlı olaylardan sonra ikinci defa hapsedildi.

1956'da Fransa'dan ayrılan Mâlik b. Nebî hac görevini ifa ettikten sonra Kahire'ye gitti. Burada Cemal Abdünnâsır'la görüştü. Çalışmalarını sürdürebilmesi için Mısır hükümeti kendisine maaş bağladı. Kahire'de Arapça'sını ilerletti. Bir kültür merkezi haline gelen evinde gençlere İslâm dünyasının meseleleri ve bunların çaresiyle ilgili fikirlerini aktardı. Aynı amaçla Suriye, Lübnan, Suudi Arabistan ve Küveyt'e giderek konferanslar verdi. Kahire'deki İslâm Konferansı'nın danışmanlığını yaptı. Bu arada telif çalışmalarını sürdürdüğü gibi daha önce Fransızca yazdığı eserleri Arapça'ya çevrildi ve Arap dünyası onun fikirlerini tanımaya başladı. Cezayir'in istiklâlini kazanması üzerine 1963'te ülkesine dönen Mâlik b. Nebî Cezayir Üniversitesi rektörlüğüne, ardından yüksek öğretim danışmanlığına getirildi. 1967'de görevinden ayrılarak bütün vaktini ilmî ve fikrî çalışmalara ayırdı. 31 Ekim 1973'te vefat etti.

Mâlik b. Nebî üniversite öğrenciliği döneminden itibaren hayatını, İslâm dünyasının sömürge durumuna düşmesinin temel sebeplerini ve kurtuluş çarelerini tesbit etmeye ve yazmaya adamıştır. Onun asıl konusu medeniyettir. Müslümanların meselelerini bir medeniyet meselesi olarak gören Mâlik b. Nebî bir milletin insanlık gerçeğini, medeniyeti kuran ve yıkan etkenleri doğru kavramadıkça kendi medeniyet problemini aşmasının da mümkün olmayacağını söyler. Medeniyet, bir topluma her ferdinin ilerlemesi için gerekli olan bütün unsurları sağlayan mânevî ve maddî âmillerin tamamıdır (Müşkiletü'l-efkâr, s. 50). Diğer bir ifadeyle medeniyet bir topluma, fertlerinden her birinin çocukluğundan yaşlılığına kadar varlığının her aşamasında ilerlemesi için gerekli desteği sağlayan ahlâkî ve maddî şartların toplamıdır (Âfâḳ Cezâʾiriyye, s. 38). Böylece medeniyet, onu inşa etmek isteyen milletin her gün ortaya koyduğu gayretlerin neticesini oluşturur. Mâlik b. Nebî, medeniyetler arasında demir perdeler bulunmadığını belirterek İslâm ve Arap dünyasının kendi kimliğini korumak şartıyla Batı medeniyetine açılmasının ve ondan bazı şeyler almasının zaruri olduğunu ifade eder (Vichetü'l-ʿâlemi'l-İslâmî, s. 57-58). Kültür kavramını medeniyetten farklı gören Mâlik b. Nebî kültürün bilgiden ziyade davranışla ilgili olduğunu ve ahlâk ilkesi, estetik zevk, pratik mantık, üretim (teknik yönelim) olmak üzere dört unsuru içerdiğini belirtir. Kültürle toplum arasında güçlü bir bağ vardır; o kadar ki kültürünü kaybeden millet

tarihini de kaybeder (Müşkiletü’s̱-s̱eḳāfe, s. 76).

Siyasî yönetimi toplumun zihniyet ve yaşayışının bir ürünü olarak gören Mâlik b. Nebî, toplumsal ortamın temiz ve özgür olması halinde yönetimin bu ortama yabancı şeyleri topluma dayatamayacağını, ancak ortam sömürge olmaya elverişli ise yönetimin sömürgeci olmasının da kaçınılmaz olduğunu, dolayısıyla sömürgeciliği yerleştirenin siyasetçiler

değil fertlerin bizzat kendileri olduğunu ileri sürer (Şürûṭu’n-nehḍa, s. 60 vd.). İslâm dünyasındaki dikta yönetimlerini tarihten gelen bozuk mirasın bir sonucu olarak gören ve kişileri kutsallaştırmanın İslâm ülkelerinde hâlâ devam ettiğini belirten Mâlik b. Nebî, Cemâleddîn-i Efgānî’nin önerdiği şekilde gelenekte bir ayıklamaya gitmenin ve mevcut düzeni geleneğin yükünden kurtarmanın gerekli olduğunu söyler (a.g.e., s. 57). Ayrıca dini de bütün ıslah ve uyanış faaliyetlerinin temeli olarak görür. Ona göre günümüz müslümanları Kur’an’ı anlamada hem fıtrî hem ilmî zevki kaybettikleri için ondan gerektiği şekilde yararlanmaları mümkün değildir.

Mâlik b. Nebî, İntâcü’l-müsteşriḳīn ve es̱eruhû fi’l-fikri’l-İslâmî el-ḥadîs̱ adlı eserinde (s. 8-11, 186), İslâm’a ve müslümanlara haksız eleştiriler yönelten kötü niyetli şarkiyatçılar yanında ilmî hakikatlere saygısı olan, İslâm’ın ve müslümanların bilime ve insanlığa katkısını ortaya koyan Joseph-Toussaint Reinaud, Reinhart Pieter Anne Dozy, J. J. Sedillot, Miguel Asin Palacios gibi isimlerin de bulunduğunu belirterek müslümanların Batı medeniyeti karşısındaki kompleksini yenme çabalarında bunların da payı olduğunu ifade etmektedir.

Eserleri. Mâlik b. Nebî, Fransız sömürgesinin dayattığı Batılılaşma’nın etkisiyle hayatının ilk dönemlerinde eserlerini Fransızca kaleme almış, ancak Kahire’de Arapça’sını ilerlettikten sonra çalışmalarını Arap diliyle yazmıştır. Sayısı otuzu bulan kitaplarından bazıları şunlardır: 1. Le phénomène coranique (Paris 1946, 1976). Kur’an’ı doğru anlamanın yöntemi ve onun müslümanlar için taşıdığı önemi ortaya koyan eser müellifin en iyi çalışması olarak kabul edilir. Eseri Abdüssabûr Şâhin eẓ-Ẓâhiretü’l-Ḳurʾâniyye adıyla Arapça’ya tercüme etmiş, Mahmûd Muhammed Şâkir buna Kur’an’ın i‘câzıyla ilgili uzun bir giriş yazmıştır (Dımaşk 1406/1986). Kitap Ergun Göze tarafından Kur’ân-ı Kerîm

Mucizesi adıyla Türkçe’ye çevrilmiştir (İstanbul 1969; Ankara 1991). 2. Les conditions de la renaissance (Cezayir 1948). Cezayir’de İslâmın Yeniden Doğuşu ismiyle Türkçe’ye tercüme edilmiştir (trc. Ergun Göze, İstanbul 1972, 1992). 3. Vocation de l’Islam (Paris 1954). Muhammed el-Mübârek’in bir mukaddime yazdığı eseri Abdüssabûr Şâhin Vichetü’l-ʿâlemi’l-İslâmî adıyla Arapça’ya çevirmiştir (Kahire 1959). Esmâ Râşid tarafından Islam in History and Society ismiyle İngilizce’ye tercüme edilen eseri (İslâmâbâd 1988) Ergun Göze İslâm Davası adıyla Türkçe’ye tercüme etmiştir (İstanbul 1967). 4. L’Afroasiatisme conclusions la conférence de Bandoeng (Kahire 1959). Fikretü’l-İfrîḳıyyeti’l-Âsyeviyye fî ḍavʿi müʾtemeri Bandûnc adıyla Arapça’ya çevrilmiştir (trc. Abdüssabûr Şâhin, Dımaşk 1402/1981). 5. Müşkiletü’s̱-s̱eḳāfe (trc. Abdüssabûr Şâhin, Kahire 1959). 6. eṣ-Ṣuʿûbât ʿalâmetü’n-nümüvvi fi’l-müctemaʿi’l-ʿArabî (trc. Ömer Kâmil Meskāvî, Kahire 1960). 7. eṣ-Ṣırâʿu’l-fikrî fi’l-bilâdi’l-müstaʿmere (Kahire 1370/1951). Sömürge Ülkelerde Fikir Savaşı ismiyle İlhan Kutluer tarafından Türkçe’ye tercüme edilmiştir (İstanbul 1984). 8. Şürûṭu’n-nehḍa. Millî uyanış, kalkınma ve gelişme şartlarının incelendiği eseri Abdüssabûr Şâhin Arapça’ya çevirmiştir (Kahire 1961). 9. Mîlâdü müctemaʿ (trc. Abdüssabûr Şâhin, Kahire 1382/1962). Mâlik b. Nebî’nin Müşkiletü’s̱-s̱eḳāfe ve Mîlâdü müctemaʿ adlı eserleri bir arada Kültür Sorunu ve Bir Toplumun Doğuşu adıyla Türkçe’ye çevrilmiştir (trc. Salih Özer, Ankara 2000). 10. Perspectives algériennes (Cezayir 1964). Âfâḳ Cezâʾiriyye ismiyle Arapça’ya tercüme edilmiştir (trc. Tayyib eş-Şerîf, Cezayir 1964). 11. Mémoires d’un témoin du siècle (Cezayir 1965). Müẕekkerâtü şâhidin li’l-ḳarn adıyla Arapça’ya (Beyrut 1404/1984), Çağa Tanıklığım ismiyle İbrahim Aydın (İstanbul 1987) ve Asrın Şahidinin Hatıraları adıyla Ergun Göze tarafından Türkçe’ye çevrilmiştir (İstanbul 1991). 12. Islam et démocratie (Cezayir, ts., Révolution africiane). İslâm ve Demokrasi ismiyle Türkçe’ye tercüme edilmiştir (trc. Ergun Göze, İstanbul 1968). 13. L’oeuvre des orientalistes son influence sur la pensée islamique moderne. İntâcü’l-müsteşriḳīn ve es̱eruhû fi’l-fikri’l-İslâmî el-ḥadîs̱ adıyla Arapça’ya çevrilen bu çalışmanın (Kahire 1970) Türkçe tercümesi Oryantalistlerin Eserleri ve Çağımız İslam Dünyasına Etkisi ismiyle, Mâlik b. Nebî’nin Fransızca olarak yazdığı bazı makalelerin çevirilerinin de yer aldığı İdeolojik Savaş Ajanları adlı kitapta yayımlanmıştır (trc. Cemal Aydın, İstanbul 1997). 14. Le musulman et le monde de l’économie. Mehmet Keskin tarafından Ekonomi Dünyasında Müslüman ismiyle

Türkçe'ye (İstanbul 1976), Abdüssabûr Şâhin tarafından el-Müslim fî ʿâlemi'l-iḳtiṣâd adıyla Arapça'ya (Dımaşk 1987) tercüme edilmiştir. 15. Teʾemmülât fi'l-müctemaʿi'l-ʿArabî (Beyrut 1401/1981). 16. Fî mehebbi'l-maʿreke irhâṣâtü'ṯ-ṯevre (Dımaşk 1402/1981). 17. Le problème des idées dans le monde musulman (Cezayir, ts.). Müşkiletü'l-efkâr fi'l-ʿâlemi'l-İslâmî adıyla Arapça'ya tercüme edilen eser (trc. Bessâm Bereke - Ahmed Şa'bû, Dımaşk 1408/1988) İslâm Dünyasında Fikir ve Put ismiyle Türkçe'ye çevrilmiştir (trc. Cemal Aydın, İstanbul 1992). 18. Ḥadîṯ fi'l-bi-nâʾi'l-cedîd (trc. Ömer Kâmil Meskāvî, Beyrut, ts., el-Mektebetü'l-asriyye). Mâlik b. Nebî'nin hayatı, kişiliği, düşünceleri ve eserleriyle ilgili çeşitli çalışmalar yayımlanmıştır (Abdülhamîd H. Hasan, XXI/4-5 [1421/2000], s. 426-428).

BİBLİYOGRAFYA

Mâlik b. Nebî, Vichetü'l-ʿâlemi'l-İslâmî (trc. Abdüssabûr Şâhin), Kahire 1959, s. 57-58; a.mlf., Müşkiletü'ṯ-ṯeḳāfe (trc. Abdüssabûr Şâhin), Kahire 1959, s. 76; a.mlf., Şürûṭu'n-nehḍa (trc. Abdüssabûr Şâhin), Kahire 1961, s. 55-86; a.mlf., Âfâḳ Cezâʾiriyye (trc.Tayyib eş-Şerîf), Cezayir 1964, s. 38; a.mlf., İntâcü'l-müsteşriḳīn ve eṯeruhû fi'l-fikri'l-İslâmî el-ḥadîṯ, Kahire 1970, s. 8-11, 186; a.mlf., Müşkiletü'l-efkâr fi'l-ʿâlemi'l-İslâmî (trc. Bessâm Bereke - Ahmed Şa'bû), Dımaşk 1408/1988, s. 50; İbrâhim el-Ba'sî, Şaḫṣiyyât İslâmiyye muʿâṣıra, Kahire 1970, II, 196-304; Enver el-Cündî, Aʿlâmü'l-ḳarni'r-râbiʿ ʿaşer el-hicrî, I: Aʿlâmü'd-daʿve ve'l-fikr, Kahire 1981, s. 139-162; Es'ad es-Sahmerânî, Mâlik b. Nebî: Müfekkiren ıṣlâḥiyyen, Beyrut 1406/1986, s. 13-19; M. Abdüsselâm el-Cefâirî, "Mefâhîm esâsiyye fî fikri Mâlik b. Nebî", Mecelletü Külliyyeti'd-daʿveti'l-İslâmiyye, VII, Trablus 1990, s. 141; Abdülhamîd H. Hasan, "Mâlik b. Nebî: Bibliyocrâfyâ", ʿÂlemü'l-kütüb, XXI/4-5, Riyad 1421/2000, s. 423-429.

Saîd Murâd

MÂLİK b. NÜVEYRE

(مالك بن نويرة)

Mâlik b. Nüveyre el-Yerbûî et-Temîmî (ö. 11/632)

Topladığı zekât mallarını Hz. Peygamber'in vefatı üzerine sahiplerine iade ettiği için mürted sayılıp öldürülen sahâbî.

Temîm kabilesine bağlı Hanzale'nin Yerbû' kolundandır. Şair ve savaşçı bir kimseydi. Kabilesinden Emevîler dönemi meşhur şairi Cerîr b. Atıyye, "zü'l-hımâr" lakaplı atından dolayı onu "fârisü zi'l-hımâr" diye tavsif etmiştir. Cesareti sebebiyle, "Mâlik kadar olmasa da delikanlı" sözü darbımesel olmuştur. Câhiliye devrindeki savaşlarda aktif rol oynayan

Mâlik'in kabilesi Temîm ile Medine'ye gelip müslüman olduğu ve Hz. Peygamber'in 9 (630) veya 11 (632) yılında kendisini Yerbû'un ve diğer bazı Temîmliler'in zekâtını toplamakla görevlendirdiği anlaşılmaktadır.

Resûlullah'ın vefatını öğrenen Mâlik, topladığı zekât develerini hemen sahiplerine iade edip kabilesine onun vefatını haber verdikten sonra Hz. Peygamber'in yerine geçecek Kureyşli'nin eskisi gibi kendilerinden zekât istememesi halinde onun yanında yer alabileceklerini, bu malların kendi hakları olduğunu ve daha önce de mallarını başka insanlara vermediklerini söyledi. Çok çabuk bir şekilde karar veren Mâlik'e bundan dolayı "cefûl" (aceleci) denilmiştir. Kabilesinden birçok kimse onu destekleyip verdikleri malları geri aldılar. Yerbû' kabilesinin reisi İbn Ka'neb, Mâlik'in görüşlerine karşı çıkarak zekâtlarını vermeleri hususunda kabile mensuplarını uyardı ve başlarına gelebilecek felâketleri haber veren bir konuşma yaptı, onları Allah'a itaat etmeye çağırdı. Mâlik de bir konuşma yaparak ona cevap verdi ve görüşlerinde ısrar etti. Kabile mensupları, "Bizim savaşımız senin savaşındır, bizim barışımız senin barışındır" diyerek onun yanında yer aldılar.

İrtidad edenlere karşı savaşmakla görevlendirilen Hâlid b. Velîd, Mâlik'i

yakaladığında öldüreceğine yemin etti ve Büzâha savaşından sonra Temîm kabilesinin toprağı olan Bütâh'a hareket etti; orada kimseyi bulamayınca bölgenin çeşitli yerlerine müfrezeler gönderdi. Bunlardan biri Mâlik'i ve yanındaki on bir kişiyi yakalayıp Hâlid'e getirdi. Mâlik'i yakalayan müslümanlar onun mürted olup olmadığı hususunda ihtilâfa düştüler. Aralarında Ebû Katâde el-Ensârî'nin de bulunduğu bir grup, Mâlik ve arkadaşlarının teslim olduklarında müslümanlarla birlikte ezan okuyup namaz kıldıklarını söyleyerek onların öldürülmemeleri gerektiğini ileri sürdü. Diğerleri ise onların müslüman olmadıklarını, ezan da okumadıklarını, bu yüzden erkeklerin öldürülmesi, kadın ve çocuklarının esir alınması gerektiğini söylediler. Hâlid de bu görüşteydi ve Mâlik'in öldürülmesini emretti; ayrıca onun karısı Ümmü Mütemmim ile evlendi. Ebû Katâde durumu Halife Ebû Bekir'e şikâyet etti. Ebû Bekir, Hâlid'i Mâlik b. Nüveyre'nin öldürülmesi hususunda sorguladı. Hâlid, Mâlik'ten işittiği bir söz üzerine onun öldürülmesinin helâl olduğuna karar verdiğini belirterek halifeden özür diledi; Ebû Bekir de onun mazeretini kabul etti. İbn İshak'ın bir rivayetinde, Hâlid'in Mâlik'ten işittiği sözün Hz. Peygamber için "sizin sahibiniz" şeklindeki ifadesi olduğu belirtilir (Taberî, III, 279-280). Diğer taraftan bazı rivayetlerden Temîm kabilesi ve Mâlik b. Nüveyre'nin, yalnızca zekât vermemek suretiyle değil aynı zamanda Secah'ın peygamberlik iddiasına karşı çıkmayıp onu kabul etmek suretiyle de irtidad etmiş oldukları anlaşılmaktadır (Belâzürî, s. 144-145; Kelâî, s. 81-82).

Mâlik b. Nüveyre'nin kardeşi Mütemmim'in Mâlik için söylediği mersiyeler Arap edebiyatında büyük şöhret kazanmış ve, "Hiçbir ölüye Mütemmim'in Mâlik için ağladığı kadar ağlanmamıştır" sözü Araplar arasında meşhur olmuştur. Öte yandan Mâlik b. Nüveyre ile aynı kabileden tarihçi Seyf b. Ömer'in bu öldürme olayı etrafında gerçek dışı senaryolar uydurmuş olması ve bilhassa Şiîler'in bu olayı Hz. Ebû Bekir ile Hâlid b. Velîd aleyhinde kullanmaları dikkat çekmektedir (Arı, s. 149-154). Şiî eğilimli İbn A'sem el-Kûfî'nin eserine aldığı bazı uydurma rivayetlerle yine bu müellifin rivayeti olan ve Vâkıdî'ye nisbeti doğru kabul edilmeyen Kitâbü'r-Ridde'deki rivayetleri de Seyf'in rivayetleriyle aynı şekilde değerlendirmek gerekir (Kelpetin, s. 65-73). Seyf b. Ömer'in bu rivayetlerine istinaden meselâ İbnü'l-Esîr, Mâlik b. Nüveyre'yi sahâbeden gösterdiği gibi diyetinin Hz. Ebû Bekir tarafından beytülmâlden ödenmiş

olduğunu da yazmıştır (Üsdü’l-ġābe, IV, 296).

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, Kitâbü’r-Ridde (nşr. Yahyâ el-Cübûrî), Beyrut 1410/1990, s. 67-72, 103-108, 116, 146, 226; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 142-145; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), III, 267-280; İbn A‘sem el-Kûfî, el-Fütûḥ, Beyrut 1406/1986, I, 24-26; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, IV, 295-296; Kelâî, el-Ḫilâfetü’r-râşide ve’l-buṭûletü’l-ḫâlide fî ḥurûbi’r-ridde (nşr. Ahmed Ganîm), Kahire 1401/1981, s. 43-44, 81-82, 91-99, 119, 160; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 357; Mustafa Fayda, Allah’ın Kılıcı Halid bin Velid, İstanbul 1992, s. 264-272; Mehmet Salih Arı, İmâmiyye Şîası Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife (doktora tezi, 2002), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 149-154; Mahmut Kelpetin, İbn A‘sem el-Kûfî’nin (ö. 320/932’den sonra) Kitâbu’l-Fütûh’unda Hz. Ebû Bekir Dönemi (yüksek lisans tezi, 2002), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 65-73; H. Lammens, “Mâlik”, İA, VII, 258-259; Ella Landau Tasseron, “Mālik b. Nuwayra”, EI² (Fr.), VI, 251-253.

Mustafa Fayda

MÂLİK eş-ŞAHBÂZ

(bk. MALCOLM X).

MÂLİK b. ŞERÂHÎL

(مالك بن شراحيل)

Mâlik b. Şerâhîl b. Amr el-Hemdânî el-Havlânî (ö. 85/704)

Mısır kadısı, sahâbî.

İbn Hacer el-Askalânî'nin, Hz. Peygamber dönemine yetişip ondan hadis duyması imkânı bulunduğu halde kendisinden rivayet nakledilmeyenler arasında zikrettiği Mâlik b. Şerâhîl, Havlân kabilesinin müttefiki (halîfi) olup Havlânî nisbesi bununla ilgilidir. Hz. Ömer'in meclisinde hazır bulundu ve Amr b. Âs ile Mısır'ın fethine katıldı; fetihten sonra kendisine bir arazi tahsis edilerek buraya yerleşti.

Mısır Valisi Abdülazîz b. Mervân'ın saygı gösterdiği Mâlik b. Şerâhîl, Mekke'de halifeliğini ilân eden Abdullah b. Zübeyr'e karşı savaşmak için Halife Abdülmelik b. Mervân'ın Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî kumandasında sevkettiği orduya katılmak üzere, 72 (691) yılında Abdülazîz b. Mervân'ın Mısır'dan deniz yoluyla gönderdiği 3000 kişilik birliğin kumandanlığına getirildi. Abdullah b. Zübeyr'i öldüren Abdurrahman b. Yuhannes (Bahnes) et-Tücîbî'nin Mısır'dan gelen bu birlikten olması, halifenin hem bu askere hem de birliğin kumandanı olan Mâlik b. Şerâhîl'e özel ilgi göstermesine yol açtı ve Mâlik b. Şerâhîl için bir mâlikâne ile bir mescid yaptırılmasını emretti. Fustat'ta Havlân denilen yerde Haccâc tarafından inşa ettirilen bu mescid Mescidü Mâlik ve Mescidü'l-Edîm diye bilinmektedir. Abdülazîz b. Mervân kendisine her yıl hediye olarak elbiseler gönderdiği gibi Haccâc b. Yûsuf da 3000 dirhem yollardı.

Süyûtî'nin müctehid imamlardan saydığı Mâlik b. Şerâhîl, Haccâc tarafından tayin edildiği Mısır kadılığı ve vâizliği görevini Muharrem 83'ten (Şubat 702) Safer 84'e (Mart 703) kadar toplam on üç ay sürdürdü ve Abdülazîz b. Mervân'ın talebi üzerine bir müddet imamlık vazifesini üstlendi.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdülhakem, Fütûḥu Mıṣr (nşr. Muhammed el-Huceyrî), Beyrut 1416/1996, s. 391-392; Vekîʿ, Aḫbârü'l-ḳuḍât, III, 225; Kindî, el-Vülât ve'l-ḳuḍât (Guest), s. 51, 55, 320-322; İbnü'l-Mülakkın, Nüzhetü'n-nüẓẓâr fî ḳuḍâti'l-emṣâr (nşr. Medîha Muhammed eş-Şerkāvî), Kahire 1996, s. 102; İbn Hacer, el-İṣâbe, IV, 483; a.mlf., Refʿu'l-iṣr ʿan ḳuḍâti Mıṣr (nşr. Ali Muhammed Ömer), Kahire 1418/1998, s. 321-322; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥaḍârâ, I, 296; II, 137; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 136-137.

Kemal Yıldız

MÂLİK b. TEYYİHÂN

(مالك بن التيّهان)

Ebü'l-Heysem Mâlik b. et-Teyyihân el-Ensârî el-Evsî (ö. 20/641)

Sahâbî.

Züsseyfeyn lakabıyla da tanınır. Babasının sahâbî olduğu söylenmekteyse de onun İslâmiyet'ten önce öldüğü belirtilmektedir. Annesi Cüşemoğulları'ndan Leylâ bint Atîk'tir. Câhiliye döneminde putlara ibadet etmediği, Hanîf inancına sahip olduğu nakledilen Mâlik, Hz. Peygamber'le ilk defa Akabe mevkiinde karşılaşıp (620) müslüman olan ve Medine'ye dönerek İslâm'ı yaymaya çalışan ensara mensup birkaç kişiden biridir. Kardeşi Ubeyd ile birlikte Birinci (621) ve İkinci (622) Akabe biatlarında bulunmuştur. Abdüleşheloğulları'na göre İkinci Akabe Biatı'nda ilk biat eden kişi Ebü'l-Heysem'dir (İbn Hişâm, I, 305).

Medine'ye hicretten sonra Resûl-i Ekrem, Mâlik ile Osman b. Maz'ûn'u kardeş ilân etti. Resûlullah'ın katıldığı bütün savaşlarda yer alan Mâlik bazı seriyyelerde de bulundu. Abdullah b. Revâha'nın Mûte Savaşı'nda şehid olmasından sonra Hz. Peygamber onun yerine Hayber mahsulünün vergisini belirlemek üzere Mâlik'i görevlendirdi. Resûl-i Ekrem'in vefatı üzerine Ebû Bekir onun görevine devam etmesini istediyse de o bunu kabul etmedi.

Bir defasında Hz. Peygamber, Ebû Bekir ve Ömer ile birlikte Mâlik'in evine misafir olmuş, Mâlik gösterdiği misafirperverlik ve cömertlik sayesinde Resûlullah'ın hayır duasını almıştır (el-Muvaṭṭaʾ, "Ṣıfatü'n-nebî", 28; Müslim, "Eşribe", 140; Ebû Dâvûd, "Eṭʿime", 54). Bu ziyaret sırasında evinde hizmetçisinin olmadığını gören Resûl-i Ekrem'in daha sonra kendisine tahsis ettiği câriyeyi âzat etmesi de Resûl-i Ekrem'in hoşnutluğunu kazanmasına vesile olmuştu (Tirmizî, "Zühd", 39).

Hz. Ömer, anlaşmalara sadık kalmayıp müslümanlar aleyhinde faaliyette bulundukları için yahudileri Fedek'ten çıkarmaya karar verdiğinde, esasen

daha önce yarısı Hz. Peygamber’e bırakılmış olan Fedek arazisinin kalan bölümünün bedelini tesbit ettirmek üzere görevlendirdiği üç kişi arasında Mâlik de vardı.

Resûl-i Ekrem’i öven şiirlerinin bulunmasından şairliğinin de olduğu anlaşılan Mâlik b. Teyyihân’ın Resûlullah henüz hayatta iken veya 21 (642) yılında vefat ettiği yahut Sıffîn Savaşı’nda (37/658) şehid düştüğü söylenmekteyse de kaynakların çoğu onun Hz. Ömer’in halifeliği sırasında 20 (641) yılında Medine’de öldüğünü belirtmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, “Ṣıfatü’n-nebî”, 28; Müsned, III, 462; Müslim, “Eşribe”, 140; Ebû Dâvûd, “Eṭʿime”, 54; Tirmizî, “Zühd”, 39; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 158; II, 691, 707, 718, 720; İbn Hişâm, es-Sîre (Zekkâr), I, 292, 301, 303, 304, 305, 310, 509; İbn Saʿd, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 447-449; İbn Şebbe, Târîḫu’l-Medîneti’l-münevvere, I, 194-195; İbn Beşküvâl, Ġavâmiżü’l-esmâʾi’l-mübheme (nşr. İzzeddin Ali es-Seyyid - M. Kemâleddin İzzeddin), Beyrut 1407/1987, II, 628-630; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (Bennâ), V, 14-16; Nevevî, Tehẕîb, I/2, s. 79-80; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, I, 189-191; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 341; IV, 212-213; Fuâd Sâlih es-Seyyid, Muʿcemü’l-evâʾil fî târîḫi’l-ʿArab ve’l-müslimîn, Beyrut 1412/1992, s. 163, 165-166; “Ebü’l-Heyşem b. Teyyihân”, DMBİ, VI, 410-411.

Mustafa Ertürk

MÂLİKÂNE

(مالكانه)

Osmanlı maliyesinde vergi iltizam sisteminin 1695 yılından Tanzimat'a kadar uygulanan özel bir türü.

Arapça "mülk sahibi" anlamındaki mâlik kelimesiyle Farsça -âne ekinden türetilmiş bir kelimedir. Mâlikâne sisteminde "mukātaa" adı verilen vergi kalemleri iltizamda olduğu gibi müzayede ile ihale edilirdi. Ancak aralarında önemli bir fark vardı. Normal iltizamda müzayede, tahvil denilen bir-üç yıl arasında değişen bir dönem için hazineye ödenecek yıllık vergi (mal) miktarı üzerinde cereyan ederdi. Mâlikâne sisteminde ise bu yıllık vergi miktarı hazine tarafından belirlenmişti ve rekabetle arttırılması veya azaltılması söz konusu değildi. Burada müzayede, yıllık vergi miktarı sabitlenmiş bulunan mukātaanın bir tahvil için değil, kaydıhayat şartıyla vergilendirme hakkını elde etmenin bedeli olarak ödenmesi gereken ve "muaccele" adı verilen peşin meblağ üzerinde yapılırdı. Müzayedede en yüksek muacceleyi ödeyen mâlikâne sahibi olarak berat alırdı.

XVII. yüzyılın son çeyreğinde yoğunlaşan savaşlar giderleri büyük ölçüde arttırmış, gelirleri ise bir bölümü elden çıkan bölgelerde kaldığı için azaltmıştı. Bütçede büyüyen açıkları kapamak üzere hazine mukātaaları vaktinden önce, artan oranda peşin ödeme şartıyla ve tahvil sürelerini bir yıla, hatta daha kısa dönemlere indirerek iltizama vermeye başladı. Sıkça değişen ve verdikleri peşini faizleriyle birlikte bir an önce mükelleflerden çıkarmaktan başka kaygıları olmayan mültezimler reâyâ (sivil halk) üzerindeki vergi yükünü üretim kapasitesini daraltacak ölçüde ağırlaştırıyordu. Üretim kapasitesi daraldıkça vergi gelirleri düşüyordu. Gelirler azaldıkça hazinenin ihtiyacı ve talebi de artıyordu. İltizam sisteminde vergilendirme ile üretim kapasitesi arasında birbirini engelleyen bir kısır döngünün yerleşmesi Osmanlı maliyesinin XVII. yüzyılın sonlarında karşılaştığı temel paradokstu. Mâlikâne sistemi bu paradoksu aşmayı sağlayacak bir kurum olarak düşünüldü.

Mukātaaların geçici bir süre için değil ömür boyu devam etmek üzere iltizama verilmesi (bervech-i mâlikâne), reâyânın üretim kapasitesiyle vergi ödeme gücü arasında oluşmuş olan kısır döngüyü tersine çevirecek yeni bir mekanizmayı yerleştirecekti. Bu yeni sistem yalnız reâyânın ve hazinenin değil aynı zamanda mâlikâneci mültezimin de lehine sonuçlar doğurmaya adaydı. Gerçekten her üçünün menfaatini âhenkli bir duruma getirdiği için hemen benimsendi, hızla yayıldı ve uzunca bir süre uygulandı.

Müzayedede en yüksek muacceleyi teklif edip ödeyen mâlikâneciye verilen beratta vergilendirme hakkını elde ettiği mukātaa ve mükellefler üzerinde, "mefrûzü'l-kalem ve maktûü'l-kadem min külli'l-vücûh serbestiyet üzere hayatta oldukça tasarruf etmesi için" geniş idarî ve inzibatî yetkilerle donatılarak kadılar hariç hiçbir devlet görevlisinin müdahalesine izin verilmeyeceği belirtilirdi. Mâlikâneci öldüğü zaman mukātaa "mahlûl" olarak yeniden müzayedeye konulurdu. En yüksek muaccele teklifini ayrıca arttırmadan kabul ederse oğlu tercihen mâlikâneci olabilirdi. Bunun dışında herhangi bir miras hakkı söz konusu değildi. Mâlikâneci mukātaasını serbestçe satabilir yani ferağ (kasrıyed) edebilirdi. Ancak satıştan itibaren kırk gün içinde ölürse satış hükümsüz sayılır ve mukātaa mahlûl kategorisine alınırdı. Fertler arası satışlardan 1735'ten itibaren kayıtlı muaccele değerinin % 10'u kadar kasrıyed resmi alınmaya başlandı.

Mâlikâneci, mukātaanın yıllık vergisini ve bunun ortalama % 10'u civarındaki kalemiyesini yıl içinde üç taksitte ödeyecekti. Hazine yıllık vergi miktarını mâlikânecinin rızâsını almadan arttırmamayı garanti ediyordu. Mukātaanın gelirinde önemli bir düşme olursa taksitler birkaç yıl geciktirilebilirdi. Gelir düşüşü geçici değil sürekli hale gelirse mâlikâneci yatırdığı muacceleyi talep etmemek şartıyla mukātaasını hazineye bırakabilirdi. Mâlikâneci, yıllık vergi ödemelerini birkaç yıl geciktirir yahut vergilendirmede yasalara uymaz veya reâyâya zulmederse hem mukātaasını hem de yatırdığı muacceleyi kaybederdi. Mâlikânecilere tanınan hak ve yükümlülüklerin değişmezliği şeyhülislâm, nakîbüleşraf ve kazaskerlerden oluşan bir heyetin gözetim ve sorumluluğu altında garantiye alınmıştı.

Yaşadığı ve yasalara uygun davrandığı sürece kendisinde kalacağını bildiği mukātaa alanındaki reâyâya yardımcı olmak ve üretim kapasitesini genişletmek üzere kredi vermek yalnız reâyânın değil aynı zamanda

mâlikânecinin de menfaatine idi. Zira doğacak vergi artışından hazineye ödeyeceği miktar sabit kaldığı için kârını büyütebilecekti. Yatırdığı muaccele de esasen gelecekte sağlamayı umduğu bu kârların bir nevi kapitalizasyonuna, yani aktüel değerine tekabül ediyordu.

Maliye otoritelerinin vergilendirme faaliyetiyle reâyânın üretim kapasitesi arasında birbirini destekleyen bir mekanizmayı işletmek üzere bir çeşit kalkınma projesi olarak uygulamaya koydukları mâlikâne sisteminin hazineye kısa vâdede yegâne faydası bu muaccele gelirinden ibaretti. Mâlikâneci yaşadığı sürece üretim ve vergi artışından sadece kendisi ve reâyâ yararlanacaktı. Bununla birlikte mâlikâneci öldüğü zaman mahlûl kalan mukātaa yeniden müzayede ile satılırken artmış olan kâr hacmine göre bu kârların kapitalizasyonuna tekabül eden muaccele miktarları da büyüyecekti. Hazine için bu muaccele gelirleri bir iç borçlanma demekti. Ancak mâlikâneci yaşarken kazandığı kârlarla hem faizi hem de ana parayı almış sayıldığı için ayrıca faiz ve geri ödeme söz konusu değildi.

Mâlikâne sahiplerinin büyük çoğunluğu orta-yüksek askerî zümre mensupları idi. Başlangıçta ister reâyâya, ister yönetici kesime (askerî) mensup bulunsun kadın veya erkek herkes mâlikâne sahibi olabiliyordu. Reâyânın ve padişah kızları hariç kadınların mâlikâne sahibi olması 1714'ten sonra yasaklandı ve ancak padişahın özel izniyle mümkün olabilen birer istisna haline getirildi. Büyük mukātaalar hisselere bölünerek farklı mâlikânecilere verilebiliyordu. Başlangıçta hissedar sayısı iki üçle sınırlandırılıyordu. Fakat zamanla bu sayının on beş-yirmiye kadar yükselmesine müsaade edildi.

Büyük çoğunluğu İstanbul'da bulunan mâlikâne sahipleri vergilendirmeyi bizzat kendileri pek yapmaz, adamlarından birini görevlendirir yahut iltizama vererek yönetirdi. Mâlikâne sistemi genişledikçe iltizamla idare de yaygınlaştı, hatta mûtat hale geldi. Bununla birlikte mâlikâne öncesi şekliyle iltizam sisteminin doğurduğu sakıncalar pek söz konusu olmadı. Zira her mukātaanın kaderiyle artık menfaati gereği yakından ilgilenen bir veya birkaç mâlikâneci uzakta da olsa mevcuttu.

Devlete ait gelirlerin yaklaşık % 50'sini oluşturan mukātaalar için 1106'da (1695) uygulamaya konulan sistem kısa sürede çok hızlı bir gelişme

gösterdi. Bununla birlikte 1128'de (1716) Şam, Halep ve Diyarbekir eyaletleri dışında kalan bölgelerde mâlikâneler kaldırıldı. Bu radikal kararın gerekçesi, savaş (1714-1717) dolayısıyla artan âcil giderleri karşılamak için mukātaaların sabitlenmiş olan yıllık vergilerini arttırmaktan başka bir çarenin görülmemesidir. Gerçekten yıllık vergilerine % 50'ye varan zamlarla mukātaalar iltizama verildi. Yıllık vergilerin bu ölçüde arttırılabilmesi, mâlikâne sisteminin başlangıçta öngörüldüğü gibi vergi kaynaklarını koruyup geliştirmiş olduğunu da ortaya koyuyordu. Nitekim durum belirlenip âcil ihtiyaçlar temin edildikten sonra 1129'da (1717) mâlikâne sistemi geri getirildi. Eski mâlikânecilere daha önce yatırmış oldukları muaccelenin yarısını ödemek şartıyla mukātaalarını tekrar alabilecekleri ilân edildi.

İki yıllık ara güveni biraz sarsmakla birlikte sistem genişlemeye devam etti. Ancak bu sektöre yatırım yapanların talep ettikleri kâr oranı risk dolayısıyla yükseldi, yani muaccele miktarları azaldı. Hiçbir keyfî müdahalenin artık yapılmayacağını gösteren uzunca bir uygulamadan sonra 1730'lardan itibaren kâr oranlarının yavaş yavaş düşmeye başladığı görüldü. Gerçekten mâlikânecilerin razı oldukları kâr haddi 1730'larda % 30-35 civarında iken 1760'larda % 25'e, yüzyılın sonlarında % 15'e kadar gerilemiştir.

Bu seyir içinde sistemin genişlemesi de hızlandı. Yalnız mukātaaların hemen tamamı mâlikâne olmakla kalmadı, aynı zamanda timar, zeâmet ve hasların da pek çoğu mukātaa haline getirilerek sisteme dahil edildi. Ayrıca birçok eyalet, sancak, muhassıllık, voyvodalık vb. büyük idarî ve malî birimler de mâlikâneleştirildi. Hatta sistemin dışında tutulan cizye ve avârız vergilerinin de bir bölümü yanında bulunduğu mukātaalarla birlikte mâlikâne olarak verildi. 1762'den itibaren Haremeyn vakıflarına ait mukātaalar da mâlikâne sistemine dahil edildi. Mâlikâne sektöründeki genişleme 1775'te esham sisteminin doğmasına kadar devam etti. Bu tarihten sonra kâr hacmi büyük olan mukātaalar sektörden çekilerek eshama bağlandı. Mâlikâne sektöründe küçülme 1793'ten itibaren hızlandı. 1793-1806 döneminde yıllık kârı ortalama 10.000 kuruşu aşan mukātaaların mahlûl kaldıkça satılmayıp önce darphâne, arkasından yeni kurulan îrâd-ı cedîd hazinesi tarafından iltizam veya emanetle idare edilmesine karar verildi.

Îrâd-ı cedîd hazinesi 1807'de kaldırılınca tekrar darphânenin idaresine devredilen bu mukātaaların bir bölümü savaş (1806-1812) giderlerini karşılayabilmek için yeniden mâlikâne olarak satıldı. Bu sınırlı satışlar 1826'dan itibaren daha da azaltıldı. Yeni kurulan ordunun giderlerini karşılamak üzere yıllık kârı 10.000 kuruşu geçen mukātaa mahlûlleri mâlikâne sektöründen çekilerek yeni oluşturulan mukātaat hazinesinin idaresine verildi. Kâr hacmi düşük olan mukātaaların satışı da 1834'ten itibaren padişahın özel iznine bağlanacak ölçüde sınırlandırıldı. Nihayet 1840'tan itibaren Tanzimat'a dahil edilen bölgelerde mâlikâne satışları tamamen sona erdi.

Mâlikâne sistemi, kuruluşunu takip eden seksen yıl boyunca kesintili de olsa hızlı bir gelişme gösterdi. Bir tasarruf biçimi olarak âdeta bir model oluşturdu. Bu modelden kaynağını alan eshamın doğuşu ile başlayan daralma, kesintileri içinde giderek hızlanmakla birlikte asıl önemli değişme mâlikânelerin niteliğinde oldu. Bu ise mâlikâne sahiplerinin kendi mukātaalarını istedikleri gibi idare ederek kâr miktarlarını etkileme imkânlarının fiilen ortadan kaldırılması ve esham tipi bir yönetim çerçevesine sokulmaları anlamına geliyordu. Bu süreç 1793'ten itibaren giderek yaygınlaştı ve nihayet 1840'larda tamamlanmış oldu (ayrıca bk. ESHAM).

BİBLİYOGRAFYA

BA, KK, nr. 711, 5040; BA, MAD, nr. 2869, 6549, 9491, 9501, 9666; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, bk. İndeks; Lutfî, Târih, I, tür.yer.; Yavuz Cezar, Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi, İstanbul 1986, tür.yer.; Mehmet Genç, Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi, İstanbul 2002, tür.yer.; A. Suceska, "Mālikāna: Lifelong Lease of Governmental Estates in the Ottoman State", POF, XXXVI (1987), s. 197-229; A. Salzmann, "An Ancien Régime Revisited: 'Privatization' and Political Economy In the

Eeighteenth-Century Ottoman Empire", Politics and Society, XXI/4, Los Altos 1993, s. 393-423.

Mehmet Genç

MÂLİKÂNE-DİVANÎ

(مالكانه-ديواني)

Osmanlılar’da bir tür toprak ve vergilendirme sisteminin adı.

Arapça mâlikten Farsça “mâlik gibi, mâlik olarak” anlamındaki mâlikâne ile yine Arapça “hükümet dairesine ait” anlamında divanîden oluşan bu tabir biri özel, diğeri devlete ait iki ayrı unsuru ifade etmek üzere kullanılmıştır. Terim olarak Anadolu’nun bazı bölgelerinde kaynağını Selçuklu döneminden almış olduğu kabul edilen belirli bir vergilendirme sistemini tanımlar. Osmanlı belgelerinde “iki başlı” yahut “iki baştan” ve “tasarruf” olarak anılan mâlikâne-divanî sistemi içinde yer alan malî birimlerde vergi gelirleri iki farklı bölüme ayrılır. Bir bölümü mâlikâne hissesi adıyla özel şahıs veya vakıflara, diğer bölümü divanî hissesi olarak devlete aittir.

Şer‘î ve örfî adıyla iki ana grup olarak ödenen vergilerin örfî denilen kısmı her zaman her yerde divanî hissesi içinde yer alır. Mâlikâne ve divanî hisseleri arasında bölüşmeye tâbi tutulan kısım şer‘î vergilerin önemli bir bölümünü oluşturan öşürlerdir. Öşrün mâlikâne ve divanî hisseleri arasındaki paylaşılma oranı ziraî ürünlerden alınan öşrün nisbetine ve mahallî âdetlere göre değişir. Sistemin uygulandığı bölgelerde hububat vb. ürünlerden alınan öşrün nisbeti genellikle % 20, yani iki kat öşür şeklindedir. Bu durumda mâlikâne ve divanî hisseleri öşrü genellikle birbirine eşit oranda bölüşür. Öşür nisbetinin sadece % 10 olduğu nâdir hallerde bazan yine eşit olarak paylaşılır, fakat çok defa tamamı mâlikâne hissesine ait olur. Bu takdirde divanî hissesi olarak öşre eklenen % 2,5 sâlâriyye ile yetinilir. Arı kovanlarından öşür bedeli olarak alınan resimlerle değirmenlerden alınan resimler ise sistemin uygulandığı her yerde standart biçimde eşit oranlarda paylaşılır. Sistemin uygulandığı bölgelerde genel ve yaygın bir oran olarak öşrün % 50’sini mâlikâne hisse sahipleri alır. Öşrün kalan % 50’si ile örfî denilen vergiler de (tapu resmi, çift, bennâk, caba, arus, bâd-ı hevâ resimleri, âdet-i ağnâm, ispençe vb.) divanî hissesi olarak timar veya mukātaa şekillerinde hazine adına tahsil edilir.

Mâlikâne-divanî sistemine sektör olarak sadece kırsal kesimde yer alan köy ve mezraalarda rastlanmakta, şehir ve kasabalardaki vergi birimlerinde öşür söz konusu olduğu hallerde dahi hemen hiç görülmemektedir. Bu vasıfları ile sistemin başlıca uygulama alanı coğrafî olarak Anadolu'nun belli bazı sancaklarıyla sınırlı kalmıştır. Bu sancaklar Çorum, Amasya, Tokat, Sivas, Konya, Karaman, Kayseri, Malatya, Diyarbekir ile Halep'in kuzey bölgesinden ibarettir. Bu sancakların dışında Anadolu'da doğuya doğru gidildikçe azalmakta, batı bölgeleriyle Rumeli yakasında ve adalarda ise hiç rastlanmamaktadır.

Mâlikâne-divanî sistemini, 1939'da yayımladığı araştırması ile bilim dünyasına tanıtan Ömer Lütfi Barkan'ın (Barkan, Türkiye'de Toprak Meselesi, s. 166-167) bulduğu bazı verilere dayanarak makro planda değerlendirmek mümkündür. En yoğun şekilde uygulama alanı bulduğu bazı sancaklarda 1520'li yıllarda toplam vergi gelirleri içinde mâlikâne hisselerine ait bölümün Çorum sancağında % 29,54, Amasya'da % 27, Sivas'ta % 26 ve Tokat'ta % 19,7 oranlarına ulaşmış olması, sistemin Osmanlı malî bünyesi bakımından taşıdığı önemi ortaya koymaya yeterlidir. Osmanlı maliyesinde bu derece önemli paya sahip bulunan mâlikâne-divanî sistemi Osmanlı yönetiminin getirdiği, yerleştirdiği ve geliştirdiği değil Osmanlı öncesi Türk-İslâm rejimlerinden devraldığı, müktesep haklara riayet ve mevcut dengeleri bozmama teamülü ile -Osmanlı düzenine uymayan özelliklerine rağmen-sürdürmek zorunda kaldığı anlaşılan bir sistemdir. Nitekim müslüman olmayan yönetimlerden devralınan bölgelerde, meselâ Batı Anadolu'da ve Rumeli'de benzeri bir sistemin kurulmasına hiçbir şekilde teşebbüs edilmemiş olması bu zorunluluğun bir göstergesidir.

Bununla birlikte Osmanlı idaresinin devraldığı sistemi kendi sistemleriyle uyumlu hale getirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Sistemin bizzat işleyiş şekilleri bu gayretin izlerini taşır. O kadar ki bazı unsurları ile kendi sistemlerine çok daha aykırı uygulamalarla karşılaştıkları durumlarda, Osmanlı düzeniyle uzlaştırmak üzere bunları yeni unsurlarla esneterek âdeta mâlikâne-divanî sistemine doğru dönüştürücü gayretlerine dair Halep'in kuzeyindeki bölgede yaptıkları gibi (Venzke, CVI/3 [1986], s. 451-469) ilginç örnekler de mevcuttur.

Mâlikâne-divanî sisteminde Osmanlı düzeni bakımından aykırı duran unsurlar arasında mâlikâne hisselerinin tam bir özel mülkiyet statüsü içinde bulunması bilhassa belirtilmelidir. Zira mâlikâne hissesi, sahibi tarafından satılabilir, vakıf yapılabilir veya mirasçılarına bırakılabilir. Onlar bu özel mülkiyet haklarını Osmanlı öncesi Türk-İslâm yönetimlerinden ya satın alarak yahut çeşitli şekillerde aldıkları mülknâme ile kazanmışlardır. Osmanlı yönetimi hukukî meşruiyetin sınırları içinde bu belgeleri reddetmemiş, ancak baştan itibaren sıkı şekilde teftiş ve takip etmiştir. Her tahrirde yahut padişah değişmelerinde bu belgeler yeniden incelenmiş, eksik bulunanların hakları iptal edilmeye çalışılmıştır. Belgeleri tamam olduğu için mukarrernâmelerle haklarını kabul ettiği hallerde de mâlikâne hisse sahiplerine gelirlerinin kaynağı olan malî birimi (köy veya mezraa) bizzat vergilendirmek üzere yönetmelerine izin vermemiştir. Malî birimin yönetimiyle ilgili idarî ve inzibatî yetkileri daima divanî hisseyi kontrol eden sipahi veya emine vermeye özen göstermiştir.

Osmanlı yönetiminin mâlikâne-divanî sistemiyle ilgili tutumu, uzun vadede onun genişlemesine değil giderek daraltılmasına katkıda bulunmaya çalışmaktan ibarettir. Özel mülk olarak şer'î miras kuralları dolayısıyla zamanla küçülen paylara bölünme riski karşısında mâlikâne hisselerinin sahipleri, devletin olumsuz tutumunun da etkisiyle hisselerini zaman geçtikçe artan oranda vakıflara dönüştürme eğiliminde olmuşlardır.

Mâlikâne-divanî sisteminin Osmanlı düzeniyle tam uyuşmayan yanları sadece özel mülkiyet statüsü içinde bulunmasından ibaret değildir. Mülkiyetin muhtevası ve temeli konusunda da belirsizlikler vardır. Mâlikâne hisse sahipleri belirli malî

birimlere ait bir kısım vergi gelirleri üzerinde, daha önceki yönetimlerden almış oldukları mülknâme veya satış belgelerine dayanarak mülkiyet hakkını ileri sürmekteydiler; ancak bu mülkiyet hakkının muhtevası ve temelinin ne olduğu, bu vergi gelirlerinin kaynağı olan toprak veya onu işleyenler üzerinde herhangi bir haklarının olup olmadığı konuları açık değildir. Kanûnî Sultan Süleyman'ın şeyhülislâmı Ebüssuûd Efendi'ye göre mâlikâne hissesinin sahipleri toprağın rakabesine sahiptirler ve bunun karşılığı olarak toprağı işleyen köylülerden kira almaktadırlar; öşrün bir

bölümü olarak ifade edilen gelirleri aslında öşür değil bu kiradan ibarettir. Toprağa tasarruf eden köylü kiracıdır (Barkan, a.g.e., s. 167). Bu yoruma göre malikâne-divanî sisteminin statüsü ne özel mülk ne de mîrî arazi rejimidir. Özel mülk değildir, çünkü toprağın tasarrufu onu işleyenlerin elindedir. Mîrî arazi de değildir, zira burada rakabe devlete aittir. Bundan dolayı bu sistemin söz konusu iki uygulamanın bir terkibi olduğu söylenebilir.

Mâlikâne-divanî sistemi, gerek daraltılma gerekse buna karşı vakıflara dönüştürme çabaları içerisinde XIX. yüzyıla kadar sürmüştür. Aynı adla 1695'te ihdas edilen bir Osmanlı malî kurumu olarak mâlikâne sistemiyle isim benzerliği dışında herhangi bir ortak özelliği paylaşmadığını, hatta dikkati çeken zıtlıklar içinde bulunduğunu belirtmek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Ömer Hilmi, Ahkâmü'l-evkāf, İstanbul 1307, tür.yer.; Hâlis Eşref, Külliyyât-ı Şerh-i Kānûn-ı Arâzî, İstanbul 1316, tür.yer.; Barkan, Kanunlar, I, tür.yer.; a.mlf., Türkiye'de Toprak Meselesi, İstanbul 1980, s. 151-208; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar (Ankara 1958), Ankara 1988, s. 32-33; a.mlf., Selçuklular ve İslâmiyet, İstanbul 1971, s. 69-91; Halil İnalcık, Osmanlı İmparatorluğunun Ekonomik ve Sosyal Tarihi: 1300-1600 (trc. Halil Berktay), İstanbul 2000, s. 170-174; I. Beldiceanu-Steinherr, "Fiscalité et formes de possession de la terre arable dans l'Anatolie préottomane", JESHO, XIX/3 (1976), s. 233-322; a.mlf., "Mālikāne", EI² (İng.), VI, 277-278; Ahmet Akgündüz, İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi, Ankara 1988, s. 444-457; Cl. Cahen, La Turquie préottomane, Paris 1988, s. 132-147; a.mlf., "Continuité et discontinuité: l'Asie mineure des seldjuqides aux ottomans", The Islamic World from Classical to Modern Times Essays in Honor of Bernard Lewis, Princeton 1989, s. 89-93; Halil Sahillioğlu, "İkinci Keykâvüs'ün Bir Mülknâmesi", VD, VIII (1969), s. 57-65; M. L. Venzke, "Aleppo's Malikâne-Divanî System", JAOS, CVI/3 (1986), s. 451-469.

Mehmet Genç

MÂLİKÎ MEZHEBİ

Dört büyük Sünnî fıkıh mezhebinden biri.

I. TARİHÇESİ

II. YAYILIŞI

III. USULÜ

IV. GENEL KARAKTERİSTİĞİ

V. LİTERATÜR

Hicrî ilk iki asırda (VII-VIII.) Medine merkezli olarak ortaya çıkan ehl-i Hicaz fıkhı, bu fıkhın gelişmesinde en büyük paya sahip bulunan Mâlik b. Enes'e nisbetle Mâlikî mezhebi (Mâlikiyye) olarak adlandırılmış, mezhebe mensup olan fakihlere ve mezhep görüşüyle amel eden kişilere Mâlikî denilmiştir.

I. TARİHÇESİ

Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Medine'de sahâbe devrinden beri gelişmekte olan Hicaz fıkhı içinde yetişmiş, hayli uzun süren tedrîs faaliyeti boyunca bu fıkhî birikimi geliştirerek sonraki nesillere intikal ettiren bir müctehiddir. Mâlik talebeleriyle birlikte, kendisinden önceki nesilde açık bir şekilde birbirinden ayrılan ehl-i re'y ve ehl-i hadîs anlayışlarını bünyesinde barındıran bir halka meydana getirmişti. Hem İbn Şihâb ez-Zührî ve Nâfi', hem de Rebîatürre'y ve Yahyâ b. Saîd gibi farklı fıkıh görüşlerine sahip hocalarının birikimini esas alan ve ulaştığı sonuçları etrafında oluşan geniş ders halkasına aktaran İmam Mâlik bir yandan âhâd hadisleri, diğer yandan Medine amelini ve kıyası kabul etmiş, daha sonra istihsan, istislâh, sedd-i zerâi' adlarını alacak metotları benimsediğini gösteren ictihadlarda bulunmuştur (bk. MÂLİK b. ENES).

A) Teşekkül Dönemi. Bu dönem, Mâlik ve halkasının meydana getirdiği birikimin bir fıkıh mezhebi haline dönüşmesi sürecini içerir. Mâlik'in hayatta olduğu dönemden itibaren gerek fıkıh ve hadis bilgilerinin derinliği, gerekse Mâlik'in ve seleflerinin görüşlerini muhafaza etme bakımından temayüz eden talebeleri, İslâm dünyasının çeşitli yerlerinde Medine'de öğrendikleri ilmi yaymaya başlamışlardı. Irak'tan Endülüs'e kadar uzanan bir dizi merkezde ortaya çıkan bu faaliyetler, kısa bir süre sonra birçok açıdan birbirinden farklılaşan ilim çevrelerini meydana getirmiştir. Mâlik'in miras bıraktığı halkanın başına geçen Osman b. Îsâ b. Kinâne ile beraber İbnü'l-Mâcişûn ve Mutarrif gibi fakihler bu geleneğin Medine çevresini oluşturmuşlardır. Medine çevresiyle yakın ilişki içinde bulunan, öncülüğünü Basra'da hadis âlimi Ka'nebî'nin yaptığı Irak çevresi özellikle Ahmed b. Muazzel'in faaliyetleriyle ortaya çıkmıştır. Bağdat Mâlikîliği ise İbnü'l-Muazzel'in talebeleri tarafından kurulmuş ve kısa süre içinde Medine ve Basra'daki Mâlikî fakihlerinin fıkıh ve mezhep anlayışından farklı bir anlayış geliştirmiştir. Teşekkül sürecinin erken döneminde en etkili çevre, Mâlik'in ve halkasının birikimini en iyi muhafaza ve temsil ettiği kabul edilen Mısır çevresidir. Mısır çevresi İbnü'l-Kāsım, Eşheb el-Kaysî, İbn Vehb, Asbağ b. Ferec, İbn Abdülhakem gibi âlimlerin önderliğinde oluşmuştur. Merkezî şahsiyetleri Esed b. Furât ve Sahnûn olan İfrîkıye'deki Kayrevan çevresi Mısır çevresinin bir uzantısı olarak ortaya çıkmıştır. Endülüs çevresi Şebtûn'un etrafında teşekkül etmiş ve özellikle Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî ile İbn Habîb'in faaliyetleri sayesinde gelişmiştir.

İmam Mâlik'in görüşlerinin teşekkül dönemindeki tedvini Mâlikî mezhebinin tarihinde önemli bir yere sahiptir. Bu da Esed b. Furât'ın ilim tahsili için yaptığı uzun yolculuklarla başlatılabilir. Esed, Kayrevan'da ehl-i re'yin farazî fıkıh anlayışına yakın bir kimse olan Ali b. Ziyâd el-Absî'den fıkıh öğrendikten sonra Mâlik'in Medine'deki halkasına katılmış ve ona farazî fıkıh ürünü olduğu anlaşılan meselelerin hükmünü sormuştur. Mâlik'in bu meseleler hakkında görüş beyan etmek yerine onu Irak'a yönlendirmesi neticesinde dönemin Hanefî imamlarından ve özellikle Şeybânî'den Hanefî fıkhını öğrenen Esed, Mâlik'in vefatının ardından Mısır'a dönmüş ve onun fıkhî görüşlerini bir araya getirmek amacıyla İbnü'l-Kāsım'a başvurmuştur. Esed'in Hanefî metinlerinden yola çıkarak hazırladığı fıkıh meseleleri indeksini Mâlik'ten rivayet ettiği görüşlerle cevaplandırmaya çalışan İbnü'l-Kāsım, ilgili bir rivayet bulamadığı zaman

Mâlik’in halkasında öğrendiği fıkıh bilgisine dayanarak kendi görüşlerini ortaya koyuyordu. Esed tarafından bir araya getirilen bu cevaplar Şeybânî’nin tasnifine göre düzenlenmiş ve Tâhir b. Âşûr’un ifadesiyle “Iraklı metoda ve Hicazlı muhtevaya sahip” (M. İbrâhim Alî, s. 85) el-Esediyye adlı metin hazırlanmıştır. Esed’in beraberinde Kayrevan’a götürdüğü eser, Hicaz fıkhına hayli uzak olan bazı özellikleri sebebiyle bu şehirdeki Mâlikî fakihlerinin tepkisini çekmiştir. İbn Ziyâd’ın

diğer bir talebesi olan Sahnûn, Mısır’a gidip İbnü’l-Kāsım’la birlikte bu metni yeniden gözden geçirerek bir yandan Irak fıkhından ithal edilen ve Mâlik’in fıkhına muvafık olmayan unsurları ayıklamak, diğer yandan metindeki görüşleri Mâlik’in fıkıh kaynakları ile yeniden irtibatlandırmak suretiyle el-Müdevvene adlı eseri meydana getirmiştir. İbnü’l-Kāsım, Esed ve Sahnûn’un bu faaliyetleri, Mâlik’in görüşlerini toplama çalışmasından öte onun ve halkasının fıkhî birikimini Irak’ta gelişen fıkıh ilminin diliyle ifade etmek anlamına gelmektedir. Bu rolü sebebiyle birçok Mâlikî fakihi tarafından Mâlikî mezhebi İbnü’l-Kāsım’a izâfe edilmiş ve zaman zaman Mâlikî mezhebi yerine “İbnü’l-Kāsım’ın mezhebi” ifadesi kullanılmıştır.

İbnü’l-Kāsım ve talebelerinin temsil ettiği anlayış, Mâlik’in ve halkasına mensup fakihlerin görüşleri etrafında bu görüşleri fıkıh önermeleri haline getirmeyi, delillerini tartışmayı, tasnif ve tedvin etmeyi ve nihayetinde kendi fıkhî faaliyetleri için esas almayı hedefliyordu. Söz konusu anlayış, aynı zamanda bu görüşleri bir fıkıh mezhebinin ilk öğeleri haline getiren anlayış olarak Mâlikî fıkıh tarihine hâkim olmuştur. Fakat Mâlik’in bir kısım talebeleri Mâlik ve halkasının mirası hakkında çok daha farklı bir tasavvura sahiptiler. Erken dönem Medine çevresi içinden bazı fakihlerin önderliğini yaptığı bu anlayışa göre Mâlik, Hicazlı birçok selefi gibi sünnet ve hadisler üzerine konuşan, Hicaz bölgesinde gelişen zihniyet ışığında bunları değerlendirmeye tâbi tutup kaynak olarak kabul ettiklerinden hükümler çıkaran bir âlimdir. Özellikle Mâlik’in vefatından sonra büyük gelişmeler gösteren âhâd haber anlayışı ve isnad sistemi, hadisleri değerlendirmede Mâlik’in bir kıstas olarak kullandığı amel-i ehl-i Medîne gibi unsurların önemini azaltmakta, fakat onun faaliyet tarzını Medine dışında da sürdürme imkânı sağlamaktadır. Bu anlayışa göre Mâlik’in talebeleri, hocalarının görüşlerini itibara almakla beraber isnad sistemini kullanarak âhâd haberlerden hüküm elde etmeye devam etmelidir. Özellikle

İbnü'l-Mâcişûn ve Ka'nebî tarafından savunulan bu anlayış, kısa bir müddet içinde Mâlikî tarihi boyunca sürekli varlığını hissettiren bir akım haline gelmiştir. Ancak çağdaş birçok müellifin yaptığı gibi bu akımın ictihad taraftarlığı veya Selefîlik olarak nitelendirilmesi isabetli değildir. Belki "ehl-i hadîs Mâlikîliği" diye adlandırılması daha doğru olur. Mâlikî tarihinin ana gövdesini temsil eden anlayış, hem Mâlik'in amel kökenli sünnete dayalı fıkhını kendi fıkhî faaliyetleri için temel referans noktası kabul etmiş, hem de merfû' hadisleri kaynak olarak benimsemişken ehl-i hadîs Mâlikîliği fıkıh çalışmalarının Mâlik ve diğer erken dönem ehl-i Hicaz âlimlerinin gerçekleştirdiği tarzda devam etmesi ve isnadlı âhâd haberlerle geliştirilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu akıma göre bir fakih, Mâlik'in fıkhî görüşlerini benimsemiş olsa bile bu görüşleri yeni fıkıh bilgileri üretmek için temel kaynak olarak kullanmamalı ve hadisleri esas almalıdır. Medine şüphesiz bu akımın en kuvvetli olduğu çevredir. Erken dönemde ehl-i hadîs Mâlikîliği farklı Mâlikî çevreleri üzerinde etkili olmakla birlikte mezhebin teşekkülü sonrasında müstakil varlığı kalmamış, ancak modern çağa kadar farklı tezahürlerle varlığını sürdürmüştür. Medine çevresi, III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren önemini yitirdiği sıralarda Irak Mâlikîliği'nin yükselişi görülmektedir. Basra'da ortaya çıkan bu çevre Kādî İsmâil b. İshak, İbn Huveyzmendâd ve Ebû Bekir el-Ebherî gibi fakihlerin önderliğinde Bağdat'ta gelişmiştir.

el-Müdevvene'nin kaleme alınması ile beraber Mâlik'in görüşleri, Asbağ b. Ferec'den İbn Habîb'e kadar Mâlikî çevrelerinin önde gelen birçok fakihi tarafından tedvin edilmeye başlanmıştır. Ortaya çıkan metinler, Mâlik'in görüşlerinin yanı sıra Medine'de imamı olduğu halkanın ve temsil ettiği ehl-i Hicaz fıkhının birikimini de ihtiva etmekte ve müelliflerinin ictihad ve tahrîclerine de büyük ölçüde yer vermekteydi. Tedvin çalışmaları birçok açıdan birbirinden farklılaşan metinler meydana getirmiştir. Bu metinler Mâlik'ten aktarılan rivayetler, müelliflerinin fıkhî görüşleri ve kaleme alındıkları çevrelerin getirdiği etkiler bir yana gerek el-Müdevvene'nin teşkilinde izlenen yola yakınlıkları, gerekse bu kitabın ardında yatan ve Mâlikî fıkhını şekillendiren anlayışla ilişkileri açısından birbirinden farklıydı. III. (IX.) yüzyıl boyunca devam eden bu tedvin faaliyetleri neticesinde "ümmehât" olarak adlandırılacak eserler ortaya çıkmış ve her Mâlikî çevresi, bu eserler arasında kendini temsil eden metinler üzerinde çalışmalarını sürdürmüştür. Nitekim Kayrevan ve Mısır çevresi fıkhî

faaliyetlerinin merkezine el-Müdevvene'yi yerleştirirken Endülüs çevresi İbn Habîb'in el-Vâżıḥa'sı ve Utbî'nin el-ʿUtbiyye'sini (el-Müstaḫrace) esas almıştır. Önceleri Mısır ve Kayrevan çevrelerinin hâkimiyeti altında kalan Endülüs üzerinde İbn Habîb ile beraber Medine çevresi ve dolayısıyla ehl-i hadîs Mâlikîliği de etkili olmaya başlamıştır. Endülüs Mâlikî çevresinin toplu olarak, gerek İmam Mâlik'in görüşlerine gerekse diğer çevrelerin râcih kabul ettiği görüşlere muhalif olan hükümleri tatbike (fetva ve kazâya) esas kabul etmesi de bu döneme tekabül eder. Daha sonra birçok eserde bir araya getirilecek olan bu muhalif görüşlerin Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî'ye kadar uzanan bir tarihi olduğu anlaşılmaktadır.

el-Müdevvene'nin telifiyle başlayan süreç Mâlikî çevrelerinin faaliyetlerine farklı nisbetlerde yansımıştır. Bunun bir neticesi olarak teşekkül döneminin sonlarına doğru mezhep içi istidlâl ve bunun yansıdığı metinler hakkında iki anlayışı temsil eden Irâkī ve Karavî terimleri ortaya çıkmıştır. Bu iki terim, o dönemin fıkhî çalışmalarında iki ucu temsil eden Irak ve Kayrevan çevrelerinin anlayışlarını ifade etmektedir. Iraklılar el-Müdevvene'nin mesâilini esas kabul etmiş, kendi fıkhî çalışmalarını bu eser üzerine inşa etmiştir. Irâkī kavramı, diğer mezheplerin delillerini göz önüne alarak Mâlikî mezhep birikiminin delillerini tartışmayı, o sırada bazı Mâlikî çevreleri için yabancı sahalar olan cedel ve fıkıh usulüne göre delilleri yeniden ifade etmeye ağırlık vermeyi, buna karşılık mezhep birikimine dair farklı rivayetlerin tashihi ve lafızların tartışılması üzerinde Karavî anlayışına nisbetle çok daha az durmayı kapsamaktadır. Irâkī anlayışın ehl-i re'yin merkezi olan Irak'ta ortaya çıkması tesadüf olmasa gerektir. Karavî anlayışı ise mezhep birikimindeki muteber metinlerin lafızlarını tahlil, rivayetleri tahkik, farklı rivayetlerden ötürü ortaya çıkan problemleri halletme ve rivayetlerin anlamlarını açıklama üzerinde yoğunlaşmıştır. Irâkī ve Karavî anlayışları gelişme dönemiyle beraber giderek birbirine yaklaşmış ve her ikisinden beslenen ortak bir anlayış doğmuştur.

B) Gelişme Dönemi. IV. (X.) yüzyılla birlikte Mâlikî mezhebinin önemli dönüşümler yaşadığı ve bu dönüşümlerin aynı yüzyılın ikinci yarısında gelişme dönemi olarak adlandırılabilecek yeni bir dönemi başlattığı görülmektedir. Bu dönemin başlamasına sebep olan en önemli gelişme Mâlikî çevreleri arasındaki ilişkilerin artması ve bunun getirdiği

sonuçlardır. Teşekkül döneminde her biri nisbeten farklı mezhep birikimi ve metinleri üzerinde yoğunlaşarak gerek fıkhî

çalışmalarında gerekse fetva ve kazâ sahalarında bu görüş ve metinlere dayanan Mâlikî çevreleri, aralarında artan ilmî ilişkiler sayesinde hem mezhep birikimi içinde itibar edilen rivayetler, hem de Mâlikî fıkhının telif ve tedrîs usulleri hakkında birbirine daha yaklaşmıştır. Bu gelişmenin en dikkat çekici tezahürü İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin çalışmalarıdır. İbn Ebû Zeyd kendi dönemindeki bütün Mâlikî çevreleriyle ilmî ilişkiler kurmakla kalmamış, söz konusu çevrelerin birikim ve tavırlarını da kendinde meczetmiştir. Farklı çevreler arasında gelişen irtibatı ve bu vesileyle birbirine yaklaşan mezhep içi fıkhî istidlâl anlayışlarını temsil eden bir şahsiyet olarak İbn Ebû Zeyd, aynı zamanda Mâlikî tarihinde müteahhirîn döneminin başladığı nokta olarak kabul edilir. Bu gelişmeye paralel olarak Mâlikî fakihleri, İbn Ebû Zeyd'in er-Risâle'si ve İbnü'l-Cellâb'ın et-Tefrîʿi gibi, ümmehâttaki bir kitabı tek temel kaynak olarak almayan ve belirli bir çevreyi temsil etmeyen fıkıh eserleri yazmaya başlamışlardır. İbnü'l-Kāsım'ın mezhep kaynakları hiyerarşisinde Mâlik'ten sonra yer almasının bütün Mâlikî çevreleri tarafından benimsenmesi de bu döneme rastlar. "Mâlik'in görüşü hakkında ihtilâf olursa söz İbnü'l-Kāsım'ındır" kuralının Mâlikî coğrafyasının hemen her yerinde benimsendiğine dair birçok tarihî kayıt bulunmaktadır. Söz konusu kuralla birlikte mezhep kaynaklarının el-Muvaṭṭaʾ, el-Müdevvene ve diğer ümmehât eserleri şeklindeki sıralanması üzerinde de ittifak hâsıl olmuştur.

Teşekkül sürecinde ortaya çıkan amel (mâ cerâ bihi'l-amel) kavramı ve uygulaması bu dönemde ve özellikle V. (XI.) yüzyıldan itibaren büyük gelişme göstermiştir. Söz konusu gelişme, aslında bu devirde Mâlikî fıkhının hayata tatbikine yönelik kavram ve literatür gelişiminin bir parçasıdır. Bu dönem boyunca Endülüs ameli Mağrib'de de bir kaynak olarak kabul edilmiş, hüküm ve fetva meşhur kaviller yerine Kurtuba ameline göre verilmiştir. Vesâik, şürût, mâ cerâ bihi'l-amel ve nevâzil kavramları altında Mâlikî fakihlerinin somut meselelere getirdikleri çözümler kayıt altına alınmış ve tartışılmıştır.

IV. (X.) yüzyılın başında yükselişine devam eden Irak Mâlikî çevresi özellikle Kādî Abdülvehhâb'ın Mısır'a göç etmesiyle beraber bu dönemde

zayıflamaya başlamış ve İbn Amrûs'un vefatını müteakip V. (XI.) yüzyılın ikinci yarısında yok olmaya yüz tutmuştur. Ancak Mâlikî fıkhının şekillenmesinde önemli katkıları olan bu çevrenin görüş ve eserleri etkisini sürdürmüştür. Bu dönemde Mâlikî mezhebi Hicaz, Mısır ve Kuzey Afrika'da bilhassa Fâtımîler olmak üzere bazı siyasî otoritelerin baskısına mâruz kaldığı için Endülüs çevresi gelişimini kesintisiz devam ettiren tek çevre olarak kalmıştır. V. (XI.) yüzyılın özellikle ikinci yarısında ehl-i hadîs Mâlikîliğinin Endülüs ve Kuzey Afrika'da etkisini arttırdığı görülmektedir. Mezhebin temel metinleri çerçevesinden çıkmayan anlayışa karşı bir tepki olarak İbn Abdülber enNemerî'den Kādî İyâz'a kadar bir dizi önemli Mâlikî fakihi, Mâlikî fıkhının naslar ve bilhassa hadislerle yeniden irtibatını kurmaya çalışmıştır. Özellikle İbn Abdülberr'in bir yandan Câmiᶜu beyâni'l-ᶜilm gibi eserlerinde hadis ilminin yaygınlaştırılmasına çalışması, diğer yandan hadislerden fıkhî hükümler çıkaran et-Temhîd ve el-İstiẕkâr gibi büyük eserler kaleme alması bu gelişmenin en önemli yansıması kabul edilebilir. Aynı anlayışın bir neticesi olarak dönemin bazı Mâlikî fakihleri, Mâlikî fıkhını mezhepleştiği ve bu suretle doğrudan âhâd hadislerden hüküm istinbatından uzaklaştığı için ehl-i re'yden saymıştır. Zâhirîliğin aynı dönemde ve aynı coğrafyada İbn Hazm'ın önderliğinde yeniden canlanması söz konusu gelişme ile yakından ilgilidir. Naslardan hüküm elde etmeye veya mevcut hükümlerin naslarla yeniden ilişkilendirilmesine yönelik bu eğilim Muvahhidler Devleti'nin kurulmasıyla yeni bir ivme kazanır.

C) İstikrar Dönemi. VII. (XIII.) yüzyılın başıyla, bir diğer ifadeyle İbnü'l-Hâcib'in fıkıh ve fıkıh usulü sahasındaki iki muhtasarı ile başlayarak günümüze kadar süren bu döneme "klasik dönem" adı da verilebilir. Klasik dönemde Mâlikî çevreleri arasında önemli bir farkın kalmadığı söylenebilir. Bu gelişmenin başlıca sebepleri içinde Irak ve Medine çevrelerinin ortadan kalkması ve Endülüs'ün müslümanların hâkimiyetinden çıkması gelmektedir. Böylece Mâlikî çevreleri arasında yalnız İfrîkıye, Mağrib ve Mısır varlığını sürdürebilmiştir. Mısır çevresi Fâtımî hâkimiyeti sonrasında tekrar canlanmış ve birçok Mâlikî fakihi batıdan Mısır'a göç etmiştir. Kuzey Afrika ile Mısır arasındaki kaynaşma, İbnü'l-Hâcib ve Karâfî gibi Mısırlı fakihlerin eserlerinin Kuzey Afrika'da rivayet edilmesi ve öğretilmesiyle daha da artmıştır. İbnü'l-Hâcib ve Halîl b. İshak gibi Mısırlılar'ın kaleme aldığı muhtasarların Kuzey Afrika'daki en önemli metinler halini alması ile bu gelişme VIII. (XIV.) yüzyılda doruk noktasına

ulaşır. Mâlikî tarihinin bu dönemi muhtasar eserlerin hâkim olduğu bir dönemdir. Bu muhtasarlar ve bunların ardından gelen benzer metinler birçok açıdan önceki dönemlerin eserlerinden farklıdır. Büyük ölçüde delillerinden arındırılmış çok veciz fıkıh önermelerinden oluşan bu eserlerin üslûpları öne çıkarılmakla beraber Mâlikî tarihi üzerindeki asıl etkileri, üslûplarından ziyade kendi dönemlerine kadar gelen bütün Mâlikî fıkıh çalışmaları hakkındaki değerlendirme ve tercihleridir. Muhtasarlar kısa sürede Mâlikî coğrafyasına yayılmış ve Halîl'in muhtasarı gerek diğer mezhep literatürlerine gerekse kendisinden önce yazılmış Mâlikî metinlerine nazaran çok daha fazla benimsenerek temel metin haline gelmiştir. Mezhebin en önemli muhtasarlarının Mâlikî çevrelerinin birleştiği dönemde ortaya çıkması tesadüf değildir. Söz konusu muhtasarlar, müellifleri tarafından belirlenmiş insicamlı bir fıkhî hükümler bütünü ve ortak bir mezhep tasavvuru sunmaktadır. Hacvî gibi bazı çağdaş müelliflere göre Mâlikî fıkhının zayıflamasında büyük katkısı olan muhtasar hareketi ortaya çıktığı dönemde de İbn Haldûn, Kabbâb ve öğrencisi Şâtıbî gibi erken dönem Mâlikî fıkıh eğitimini daha üstün gören fakihlerin eleştirilerine mâruz kalmıştır.

Mısır'da muhtasar merkezli gelişmeler yaşanırken Mağrib'de amel fıkhı büyük gelişme göstermiştir. Bazı çağdaş müelliflerin iddialarının aksine Endülüs'ün müslümanların elinden çıkmasından sonra da Kurtuba ameli kaynak olmaya devam etmiştir. Muvahhidler'in yıkılması, Endülüs'ün kaybı ve beraberindeki büyük göç dalgaları gibi hadiselerin Mağrib'de önemli siyasî ve sosyal değişimlere sebep olması ile amel-i Fâsî'nin ortaya çıkışı aynı döneme rastlamaktadır. Muhtasar hareketi gibi amel fıkhı da Mâlikî fakihlerinin ferdî görüş ve çalışmaları ile mensup oldukları mezhebin bütün tarihî birikimi arasında üzerinde ittifak edilen yeni bir saha meydana getirmektedir. Muhtasar ve amel literatürü, gelişme döneminde benimsenen tercih kriterlerini ana hatları ile kabul etmekle beraber Mâlikî fıkıh birikimini değerlendirmeye yönelik farklı ve çok daha rafine kavram ve tasnifler geliştirmiştir. Halîl b. İshak'tan sonra kaleme alınan eserler büyük ölçüde onun kavramlarını ve tercih anlayışını benimsemiştir.

Mâlikî fıkhının giderek genişleyen bir payda üzerinde ittifak etmesi ve bu dönüşümün muhtasar ve amel çalışmaları ile tezahürü günümüze kadar sürecek bir muhalefet çizgisinin doğuşuna sebep olmuştur. Bu muhalefet

hareketinin beslendiği kaynaklardan biri ehl-i hadîs Mâlikîliği olup umumiyetle Halîl'in muhtasarına ve şerhlerine yönelik tenkitlerde kendini göstermektedir. Halîl'in muhtasarı üzerine kaleme alınan büyük şerhlerin çoğunluğu Mısır'da Uchûrî ile başlayan şerh geleneği içinde ortaya çıkmış ve Mâlikî fürû fıkhının teorik gelişimine büyük katkıda bulunmuştur. Bu geleneğin takipçisi olan Derdîr ve Desûkī gibi müellifler sayesinde Ezher Üniversitesi XIII. (XIX.) yüzyıl Mâlikîliğinin merkezi haline gelmiştir.

II. YAYILIŞI

A) Arap Yarımadası, Irak ve Horasan. Mâlik'in vefatından sonra talebelerinin büyük bir kısmı batıya göç etmiş ve Mısır Mâlikî fıkhının merkezi haline gelmişse de Medine'nin Mâlikî fıkhına bağlı kaldığı anlaşılmaktadır. Fâtımîler'in hâkimiyetiyle beraber gelişmesi sekteye uğrayan Mâlikî mezhebi VI. (XII.) yüzyılın başından itibaren bu bölgede zayıflamaya başlamıştır. İbn Ferhûn'un 793'te (1391) Medine kadısı olması, aynı zamanda Mâlikî mezhebinin Hicaz'da yeniden güçlenmeye başlamasının tarihi olarak kabul edilmektedir. Bu tarihten günümüze kadar Mâlikî mezhebi Hicaz'da varlığını devam ettirmiştir.

Mâlikî mezhebinin Arap yarımadasının doğusuna ne zaman ve ne şekilde yayıldığı üzerinde birçok farklı görüş vardır. II. (VIII.) yüzyıldan beri Basra'da gelişen Mâlikî varlığının Basra körfezindeki bazı yerleşim merkezlerini etkilemiş olması bu konuda en çok kabul gören yorumlardan biridir. Mâlikî mezhebi günümüzde Katar, Bahreyn, Küveyt ve Suudi Arabistan'daki Ahsâ bölgesine yayılmıştır. Ebûzabî ve Dübey emirlikleri de Mâlikî mezhebine mensuptur.

Irak'ta Mâlikî mezhebinin yayıldığı ilk merkez Basra'dır. Ka'nebî, Basra'ya bu mezhebi ilk defa el-Muvaṭṭaʾ rivayeti yoluyla tanıtan kişidir. Ka'nebî ve akranlarının talebesi olan İbnü'l-Muazzel'in katkıları mezhebin Irak'ta yerleşmesini sağlamıştır. Bu dönemde Hammâd b. Zeyd ailesinin büyük katkısı olmuştur. Kādî İsmâil'in de mensubu olduğu bu aile, V. (XI.) yüzyılın başına kadar Irak'ta Mâlikî fıkhını temsil eden başlıca unsurlardan biridir. Irak Mâlikîliği'nin zayıflamaya başlaması Ebû Bekir el-Ebherî'nin talebelerinden sonraki nesle tekabül etmektedir.

Irak'ın doğusunda Mâlikî mezhebinin yayılışı sadece erken dönemde ve mevzii olmuştur. Ahvaz, Nîşâbur, Kazvin ve Ebher şehirlerinde Mâlikîliğin belli ölçüde yayıldığı kaydedilmektedir. Ebû İshak İbnü'l-Kattân'ın Nîşâbur'da en son Mâlikî fıkhını öğreten kişi olduğu belirtilir. Günümüzde Irak ve doğusundaki bölgelerde Mâlikî mezhebini benimseyen bir topluluk bulunmamaktadır.

B) Mısır. Mâlikî mezhebinin Hicaz'dan sonra yayıldığı ilk bölge Mısır'dır. Mâlik'in vefatının ardından Mısır Mâlikî fıkhının tedrîs edildiği ikinci merkez halini almıştır. Leys b. Sa'd'ın faaliyetlerinin Mâlikî fıkhının Mısır'da yerleşmesine zemin hazırladığı ifade edilmektedir. Mâlikî mezhebini Mısır'a ilk defa getiren kişi hakkında ihtilâf bulunmakla beraber Mâlik hayatta iken Mısır'da bir Mâlikî çevresinin mevcut olduğu bilinmektedir. Mâlik'in talebelerinden Osman b. Saîd el-Cüzemî ve Abdürrahîm b. Hâlid aynı zamanda Mâlikî fıkhını Mısır'a ilk defa getiren kişiler olarak kabul edilmektedir. Bu dönemde Mısır'da Mâlikî mezhebinin yayılmasındaki en büyük katkı İbn Vehb, İbnü'l-Kāsım ve Eşheb el-Kaysî gibi fakihlerle öğrencileri tarafından sağlanmıştır. Fâtımîler devrinde çok zayıflayan Mısır Mâlikîliği VI. (XII.) yüzyılın sonuna kadar bu halde kalmıştır. Mısır Mâlikîliği Memlükler döneminde yeniden gelişmiş ve adliye sahasındaki etkinliğini arttırmıştır. Mısır'da XI. (XVII.) yüzyıldan XIII. (XIX.) yüzyıla kadar yeni bir ivme kazanan Mâlikî mezhebi bugün Şâfiî mezhebi ile beraber Mısır toplumuna hâkim iki büyük mezhepten biridir.

C) Kuzey Afrika ve Endülüs. Kuzey Afrika ve Endülüs, Mâlikî mezhebiyle özdeşleşmiş iki bölge olarak kabul edilmekle beraber mezhebin bu bölgelerdeki yayılışı ve tatbiki asırlar boyunca birçok problemle karşılaşmıştır. Mâlikî mezhebinin Kuzey Afrika ve Endülüs'te yayılışının sebeplerine dair gerek tarihte gerekse günümüzde birçok teori öne sürülmüş ve özellikle İbn Haldûn'un getirdiği açıklama tartışmaların merkezini teşkil etmiştir. İbn Haldûn'a göre Mâlikîliğin söz konusu coğrafyalarda yayılmasının iki temel sebebi vardır: Hac yolu ve bedevîlik. Buna göre Kuzey Afrika ve Endülüs'te yaşayanların hac farîzasını yerine getirmek için yaptıkları yolculuk aynı zamanda İslâmî ilimlerin geliştiği topraklara yapılan bir seferdir. Medine bu yolculuğun güzergâhı üzerinde bulunan en önemli ilim merkezi iken Irak hac yolu üzerinde bulunmadığı için Kuzey

Afrika ve Endülüs bölgelerini etkilememiştir. Öte yandan gerek Kuzey Afrika ve Endülüs'te gerekse Arap yarımadasında yaşayan toplulukların umumiyetle İbn Haldûn'un tasvir ettiği çerçevede bir bedevî hayat tarzı içinde olmaları aynı fıkıh mezhebini benimsemelerine zemin teşkil etmiştir. İbn Haldûn'un bu açıklamasına itiraz eden M. Ebû Zehre ve H. Mansûr gibi bazı çağdaş müellifler, bir yandan Kuzey Afrika ve Endülüs'ten ilim tahsili için yalnızca Hicaz'a gidilmediğini, Mâlikî tabakatları tarafından da teyit edildiği üzere birçok kişinin Irak'a seyahatler yaptığını vurgularken diğer yandan söz konusu coğrafyaların yüksek medeniyet seviyesine sahip toplulukları ve yerleşim birimlerini barındırdığını hatırlatmaktadır (Mâlik, s. 360-365; The Mâlikî School of Law, s. 46-48). Bu müelliflere göre İbn Haldûn'un söz konusu teorisi, birer ilim ve medeniyet merkezi olan Mısır ve Irak'ta Mâlikîliğin neden yayıldığını açıklamakta yetersizdir. Bu tenkitlerde haklılık payı bulunsa da İbn Haldûn'un açıklaması ana hatlarıyla gücünü korumakta, belki iki noktayı hatırlatarak bu açıklamaya katkıda bulunmak gerekmektedir. Mezhebin yayılmasında fakihlerin fıkıh ilminin geliştirildiği merkezlerle irtibatı önemli bir rol oynamıştır. İmam Mâlik'in ders halkasındaki en büyük kitleyi ise İslâm dünyasının batısından gelmiş talebeler teşkil etmekteydi. Öte yandan Mâlik ve halkasının bu coğrafyalardaki bazı siyasî hareketlerle ilişkileri göz önüne alınması gereken bir başka husustur. Nitekim Batı İslâm dünyasına yerleşen bazı siyasî hareketlerle Abbâsî iktidarına muhalefet paydasında birleşen İmam Mâlik'in Kayrevan şehriyle, Endülüs Emevîleri ve Mağrib'deki İdrîsî hânedanı ile irtibatı olduğu kaydedilmektedir. Endülüs'te ve Kuzey Afrika'da Mâlikî fakihlerinin kazâ sistemine hâkim olması, Mâlikî mezhebinin yayılmasının sebeplerinden ziyade sonuçlarından biri olarak kabul edilmelidir. Mâlikî mezhebinden önce İfrîkıye ve Endülüs'te hangi fıkıh mezhebinin hâkim olduğu birçok müellifin üzerinde durduğu bir başka tartışma noktasıdır. Bu mezhepten önce İfrîkıye'de Hanefî mezhebinin, Endülüs'te Evzâî mezhebinin hâkim olduğuna dair sayıları hayli fazla olan kayıtlara ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Mezheplerin ortaya çıkışından önce İslâm dünyasının diğer bölgelerindeki durum bu iki bölge için de geçerlidir.

1. Erken Dönem. V. (XI.) yüzyıla kadar, yani Murâbıtlar Devleti'nin Kuzey Afrika ve Endülüs'te hâkimiyetini kurmasına kadar geçen zaman dilimi mezhebin yayılışı ve tatbiki hakkında erken dönem olarak adlandırılabilir. Mısır'da gelişen Mâlikî mezhebi İmam Mâlik hayatta iken önce İfrîkıye'ye

ve hemen ardından Endülüs'e ulaşmıştır. el-Muvaṭṭaʾı Kuzey Afrika'ya ilk defa getiren kişinin Ali b. Ziyâd olduğu, Kayrevan'a ise Mâlikî mezhebini ilk defa İbn Gānim el-Kādî'nin tanıttığı kaydedilmektedir. Mâlikîliğin yayılışında en büyük pay sahibi Behlûl b. Râşid, Esed b. Furât, İbn Ferruh ve yirmi yıl kadar (787-806) İfrîkıye kadılığı yapan İbn Gānim gibi Mâlik'in Kayrevanlı talebeleriyle Mâlik'e ulaşamayan Sahnûn'dur. Mısır'da İbnü'l-Kāsım'dan Mâlikî fıkhı tahsil eden Sahnûn'un 191'de (807) İfrîkıye'ye dönmesi ve 234'te (848-49) Ağlebîler tarafından kadı olarak tayin edilmesi yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Altı yıl kadılık yapan Sahnûn'un Kayrevan'daki faaliyetleri, Yahyâ b. Yahyâ'nın Endülüs'te ve Ebû Yûsuf'un Bağdat'taki çalışmaları ile mukayese edilebilecek boyuttadır. İfrîkıye'deki en geniş talebe halkasına sahip olduğu söylenen Sahnûn'un vefatından sonra talebeleri de bir süre kadı olarak görev yapmışlardır. Ağlebîler'in hâkimiyeti altında Hâricî hareketleriyle mücadele eden Mâlikî çevreleri, yeni bir güç olarak bu bölgeye yayılmaya çalışan Fâtımîler'le uğraşmakta olan Hâricî Rüstemîler'in hâkimiyetinde fıkıh eğitimine Tâhert'te ulucami dışındaki mekânlarda devam edebilmişlerdir. Fâtımîler, hâkimiyetlerinin ilk yıllarından itibaren Mâlikî fakihleri üzerinde baskı ve yıldırma siyaseti gütmüşler, Mâlikîliğin özellikle şehir merkezlerindeki tatbikatını ortadan kaldırmayı bir devlet politikası haline getirmişlerdir. Mâlikî fakihlerinin Fâtımîler'e karşı aktif muhalefetleri onları bu devlete karşı olan diğer siyasî hareketleri, özellikle Hâricîler'i desteklemeye sevkeder. 333'teki (944) büyük İbâzî ayaklanmasına aralarında İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin de bulunduğu birçok Mâlikî fakihi katılmıştır. Kuzey Afrika tarihi üzerinde derin etkileri olan bu isyanın başarısızlıkla sonuçlanması özellikle Kayrevan'da Mâlikî mezhebinin iyice zayıflamasına yol açmıştır. Fâtımî idaresi altındaki Mâlikîler direnişlerini pasif olarak sürdürmüş, Fâtımî kadılarına başvurmamış ve mümkün olduğunca vergi ödemekten kaçınmıştır. Fâtımîler'in 358'de (969) Mısır'ı ele geçirmelerinin ardından devlet merkezlerini yeni kurdukları Kahire'ye taşımalarında İfrîkıye ve batısındaki Mâlikî direnişinin etkisi büyüktür. Fâtımî iktidarının merkezi Mısır'a taşındıktan sonra bu devlet adına İfrîkıye ve Doğu Cezayir'i yöneten Zîrîler hânedanının ilk üç hükümdarı zamanında Mâlikî kitleleri Şiî varlığına ve müesseselerine karşı saldırıda bulunmuş ve Zîrî ordusu ile birçok defa karşı karşıya gelmiştir. Bir asra yakın süre devam eden Mâlikî muhalefeti, gizlice bir Mâlikî olarak yetiştirildiği rivayet edilen Zîrî Hükümdarı Muiz b. Bâdîs'in 440'ta (1049) Fâtımîler'le ilişkisini

keserek Mâlikî mezhebinin uygulanacağını ilân etmesiyle sonuçlanmıştır. Makrîzî, İfrîkıye'de Mâlikîliğin yeniden güçlenmesinin en büyük âmili olarak Muiz b. Bâdîs'i göstermektedir (el-Ḫıṭaṭ, II, 333-334). Böylece Sahnûn'dan yaklaşık iki asır sonra Mâlikî mezhebi yeniden adliye teşkilâtına hâkim olmuş ve siyasî iktidar tarafından tanınmıştır.

Sicilya'ya Mâlikî mezhebi önce Esed b. Furât ile, ardından Sahnûn'un bazı talebeleriyle girer. Kayrevan Mâlikî çevresine dahil kabul edilen Sicilya Mâlikîliği, İbn Yûnus es-Sıkıllî ve Berâziî gibi fakihlerin katkısıyla IV. (X.) yüzyıldan itibaren Mâlikî fıkhının tedrîs edildiği önemli merkezlerden biri haline gelmiştir. Sicilya Normanlar'ın eline geçtikten sonra da Mâlikî mezhebi bu adada kalan müslümanlar arasında hâkim mezhep olarak varlığını bir süre devam ettirmiştir.

Mağrib'de İslâm'ın yayılışının belirgin bir hız kazandığı İdrîsîler zamanında Mâlikî mezhebi hem idareciler hem de halk katında yayılmaya başlar. İdrîsî hânedanı ile Mâlikî mezhebinin yakın ilişkisinin tarihi İmam Mâlik'e kadar uzanmaktadır. Endülüs'te 189'da (805) patlak veren Rabaz isyanı sonucu aralarında birçok Mâlikî fakihinin de bulunduğu binlerce Mâlikî ailesinin Fas şehrine göç etmesi Mâlikî mezhebinin Mağrib'de yayılmasına büyük ivme kazandırmıştır. Bu hadisenin ardından inşa edilen Câmiu'l-Karaviyyîn (245/859), Mâlikî mezhebinin Kayrevan'dan sonra Kuzey Afrika'daki ikinci büyük merkezi olmuştur. Mâlikî mezhebinin Mağrib'e giriş tarihi olarak müelliflerin bir kısmı el-Muvaṭṭaʾın II. İdrîs'in iktidarda olduğu 188'de (804) gelişini, diğer bir kısmı ise yaklaşık bir asır sonra el-Müdevvene'nin Derrâs b. İsmâil el-Fâsî vasıtasıyla gelişini esas almaktadır. İdrîsîler'in Mâlikî mezhebini fetva ve kazânın kaynağı olarak kabul eden istikrarlı bir siyasete sahip olup olmadıkları tartışılmaktaysa da ardından gelen Zenâtîler döneminde Mâlikîliğin hâkim mezhep olduğu kabul edilmektedir.

Mâlik daha hayatta iken Kurtuba'da yayılmaya başlayan Mâlikî fıkhının Endülüs'te ilk defa Kurtubalı Şebtûn tarafından tanıtıldığı, el-Muvaṭṭaʾı ilk defa getiren kişinin ise Gāzî b. Kays olduğu ifade edilir. İlk Endülüs Emevî sultanları ile İmam Mâlik arasında özel bir bağ olduğunu ima eden kayıtlar bulunmaktadır. Aynı dönemde ilim tahsili için doğuya yolculuk yapanların Mâlik'in halkasına teveccühü artmıştır. I. Abdurrahman'ın Endülüs halkını

Mâlik'in fıkhî görüşlerini uygulamaya teşvik etmesi ve oğlu I. Hişâm'ın Mâlikî mezhebinin kazâ ve fetvada esas alınmasına yönelik tercihte bulunması Mâlikî mezhebinin yayılması açısından önemli hadiseler arasındadır. Bu dönemin kilit gelişmesi olarak Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî'nin kadılığa tayini gösterilmektedir. İbnü'l-Kāsım'ın talebesi olan ve Mâlikî fıkhının Endülüs'teki adliye teşkilâtına hâkim olmasında büyük katkısı bulunan Yahyâ, II. Abdurrahman döneminin en nüfuzlu şahsiyetlerinden biridir. Endülüs Emevîleri ile Mâlikî fakihleri arasındaki bu yakınlık I. Hakem döneminde bozulmuş ve Mâlikî fakihleri Hakem'e muhtelif tarihlerde baş kaldırmış olsalar da Mâlikî mezhebi devlet mekanizmasındaki nüfuzunu ve adliye sahasındaki hâkimiyetini kaybetmemiştir.

2. Murâbıtlar ve Muvahhidler Dönemi. Murâbıtlar ve ardından gelen Muvahhidler, Mâlikî mezhebi hakkındaki farklı tasavvurların birbiri ardınca hâkim olmasını sağlayan dönemleri temsil etmektedir. Batı Sudan'daki kabileleri irşad hedefiyle ortaya çıkan ve Kuzey Afrika ile Endülüs'ü ele geçiren Murâbıtlar hareketi, Mâlikî fıkhının mutlak anlamda hâkim olduğu ve Mâlikî fakihlerinin yalnız adliye sahasında değil idarî mekanizmada da yer aldığı bir düzen kurmuştur. Temeli bir Mâlikî fakihi tarafından atılan Murâbıtlar hareketi, o döneme kadar gelişen Mâlikî fürû literatürüne bağlılığın yanı sıra Gazzâlî gibi bazı Eş'arî âlimlerine karşı yürüttüğü şiddetli muhalefetle de tanınmaktadır. Bu muhalefetin ardında belirli kelâm görüşlerine itirazdan ziyade İslâmî ilimlerin doğu topraklarında gösterdiği gelişmelere karşı bir tepkinin yattığı söylenebilir. Bu dönemde İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'i okumayı, hatta bulundurmayı bile yasaklayan Murâbıt devlet adamlarının bu siyasetlerini destekleyici mahiyette Mâlikî fetvaları bulunmaktadır. Gazzâlî'nin eserlerine sert tepkilerin oluştuğu

sırada Bağdat'ta önde gelen Eş'arî-Şâfiî kelâm ve fıkıh usulü âlimlerinin talebesi olan İbn Tûmert'in Mağrib'e dönüşü, yalnız Murâbıtlar'ın sonunu getiren ve Muvahhidler'in kuruluşunu hazırlayan siyasî gelişmeler için değil Mâlikî mezhebi için de bir dönüm noktası olmuştur. Muvahhidler, Murâbıtlar tarafından benimsendiğini iddia ettikleri Mücessime'ye yakın anlayış yerine Eş'arî kelâmını ve Mâlikî fürû fıkıh metinlerine aşırı bağlılık yerine Kur'an, sünnet ve ictihad kavramlarını öne çıkarmıştır. Bazı müellifler tarafından Selefî yahut zâhirî olarak nitelense de eserleri göz

önüne alındığında İbn Tûmert'in çalışmalarının Mâlikî mezhebi çerçevesinde kaldığı görülür. Murâbıtlar'ın Mâlikî fıkhı hakkındaki tavır ve uygulamaları Muvahhidler Devleti'nin erken dönemine neredeyse tam tersi olarak yansımıştır. Murâbıtlar'a bir tepki olarak ilk Muvahhid sultanı Abdülmü'min el-Kûmî, o dönemde Mâlikî fakihlerince geliştirilen ümmehât merkezli fıkıh yerine Kur'an, Sünnet ve İbn Tûmert'in görüşlerinin öğretilmesini teşvik etmiştir. Muvahhidler'in üçüncü sultanı Ebû Yûsuf el-Mansûr ise Mâlikî fürû eserlerinin toplatılıp yakılmasını emretmiştir. Merrâküşî, Fas'ta fıkıh kitaplarının yığınlar halinde toplanıp yakıldığını anlatmaktadır. Fakat bu politika daha fazla devam etmemiş, Ebü'l-Alâ el-Me'mûn, yeniden ümmehât merkezli Mâlikî fürû fıkhının uygulanması yönünde ferman çıkarmıştır. Muvahhidler'in yıkılışına kadar geçen dönemde siyasî oluşumlar aynı zamanda Mâlikî mezhebine yönelik belirli tavırları içermiştir. Muvahhidler Devleti'nin sona ermesiyle birlikte Mâlikî mezhebi Kuzey Afrika ve Endülüs'teki yegâne hâkim mezhep olarak günümüze kadar gelmiş, başka bir mezhep veya hareket tarafından hâkimiyeti tehdit edilmemiştir.

3. Muvahhidler Sonrası Kuzey Afrika ve Endülüs. Merînîler ve Sa'dîler'le Alevîler'in (Filâlîler) ilk dönemini kapsayan zaman dilimi içinde Mâlikî mezhebi büyük ölçüde siyasî otoritenin müdahalesine mâruz kalmamıştır. Osmanlı hâkimiyeti altında yaşayan Mâlikî toplulukları ise daima Mâlikî kadı ve müftülere sahip olmuştur. Dehlevîlik ve Vehhâbîlik gibi XI (XVII) ve XII. (XVIII.) yüzyıllarda İslâm dünyasının diğer bölgelerinde görülen ıslah hareketlerine paralel olarak Alevîler Devleti'nde Mâlikî fıkhı yeniden bir tenkide tâbi tutulmuş, özellikle III. Muhammed zamanında devlet Mâlikî fakihleri tarafından yürütülen kazâ ve iftânın işleyişinin yanı sıra Mâlikî fıkıh eğitimine de müdahale etmiştir. 1203'te (1788) III. Muhammed tarafından çıkarılan ferman hangi Mâlikî fıkıh kitaplarının okutulacağını belirlemiş ve kelâm, felsefe, tasavvuf eğitiminin cami ve diğer halka açık yerlerde verilmesini yasaklamıştır. Söz konusu düzenlemede bir yandan VII. (XIII.) yüzyıldan, yani İbnü'l-Hâcib'den önce kaleme alınmış Mâlikî fıkıh eserlerinin okutulmasının teşvik edilmesi, diğer yandan bazı ilim dallarına ve eserlerine sınırlamalar getirilmesi, bu gelişmenin hem Mâlikî tarihi içinde var olan muhtasarlara karşı muhalefet geleneğinin bir neticesi olduğuna hem de dönemin ıslah hareketleriyle bağlantısı bulunduğuna işaret etmektedir.

D) Batı Afrika. Mağrib ile Bilâdüssûdan arasında kalan ticaret yolları İslâm'ın ve bu arada Mâlikîliğin yayılmasına vesile olmuştur. Erken dönemde bu bölgeye yerleşen Hâricî hareketlerinin İslâm'ın yayılması kadar Mâlikî mezhebinin bu bölgelerde gelişmesi için de bir zemin hazırladığı ifade edilir. Murâbıtlar dönemi öncesinde de Hâricîler'in hâkim olduğu bölgelerde Mâlikî topluluklarının var olduğu bilinmektedir. Batı Sudan'daki kabileleri irşad amacıyla ortaya çıkan Murâbıtlar hareketi Mâlikî mezhebinin yayılması hususunda bir dönüm noktası teşkil eder. Murâbıtlar, Mâlikî mezhebini bir yandan Hâricî toplulukları arasında yayarken diğer yandan Soninkeler gibi İslâm'la tanıştırdıkları halkların Mâlikîliği benimsemesine vesile olurlar. Murâbıtlar zamanında Mâlikî Sanhâce Berberîleri tarafından kurulan Tinbüktü, Güney Sahrâ ve Batı Afrika'nın ilk büyük Mâlikî merkezi haline dönüşür. Mâlikî mezhebinin yayılışı XIV ve XV. yüzyıllarda Mali ve Songay sultanlıkları ile yeni bir devreye girer. Mali sultanları kuzeydeki Mâlikî merkezleriyle ilişkilere önem vermiş, öğrenci göndermiş ve ilmî alışverişlerde bulunmuşlardır. Bu dönemde Tinbüktü önemini sürdürerek Batı Afrika'nın Kayrevan'ı haline gelmiştir. Tinbüktü'deki Mâlikî faaliyetleri XVI. yüzyılda zirveye ulaşırken Kahire ve Hicaz Mâlikîleri'yle ilişkiler geliştirilir. Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî dönemin en önemli simaları arasındadır. Özellikle bu dönemde Mâlikîliğin Orta ve Batı Afrika'ya yayılışı İslâm'ın yayılışı ile hemen hemen aynı anlama gelmektedir. Günümüzde Kuzey, Batı ve Orta Afrika'daki müslümanların büyük çoğunluğu Mâlikî mezhebine mensuptur. Doğu Afrika'da ise Mâlikî mezhebi Şâfiî mezhebiyle beraber en büyük mezheplerden biridir.

Mâlikî mezhebinin tarihte hâkim olduğu bölgelerdeki bazı müesseselerin etkilerinin yanı sıra bizzat Mâlikî fıkhının da Kıta Avrupası hukukunu ve bilhassa Latin hukuklarını etkilediğine temas eden bir dizi çalışma bulunmaktadır. Nitekim İspanyol hukukuna birçok kavram ve kuralın Mâlikî fıkhından geçtiği kaydedilmektedir. Özellikle Code Napolyon'un borçlar hukukuyla ilgili maddelerinde ve bunların ardında yatan akid teorisinde Mâlikî fıkhının etkileri olduğu belirtilmektedir.

III. USULÜ

Fıkıh usulü müstakil bir disiplin olarak büyük ölçüde mezhep imamlarının yaşadığı dönemden sonra ortaya çıktığı için diğer Sünnî fıkıh mezheplerinin usulleri gibi Mâlikî mezhebinin usulü de Mâlik b. Enes'in vefatından sonra yazılmıştır. Mâlikî fakihlerinin mezheplerinin usulünü ortaya koyarken kullandıkları en önemli kaynak İmam Mâlik ve talebelerinin fıkhî görüşleri olmuş, ayrıca bu konuda onlardan gelen az sayıda rivayetten faydalanılmıştır. Mâlikî mezhebinin usulünün mezhep imamlarının fıkhî görüşlerinden elde edilmesi ve bu konudaki ilk çalışmaların çoğunun Irak'ta ortaya çıkması sebebiyle erken dönem Mâlikî fıkıh usulü, fukaha (Hanefî) mesleği olarak adlandırılan telif geleneğinin bir parçasını oluşturur. Daha sonra Eş'arî-Şâfiî eserlerinin etkisine giren Mâlikî usulü, mütekellimîn geleneğinin tanım ve tasniflerini benimseyerek gelişimini sürdürmüştür. Mâlikî fıkıh usulü delil türlerinin çeşitliliği açısından belki de en zengin mezheptir. Birçok Mâlikî müellifinin farklı dönemlerde oluşturduğu şer'î delil listeleri üzerinde geç dönemde ortaya çıkan ittifaka göre Mâlikî usulünün kaynakları şöyle sıralanabilir: Kur'an, sünnet, icmâ, amel-i ehl-i Medîne, kıyas, sahâbî kavli, mürsel maslahat, örf ve âdet, sedd-i zerâi', mürââtü'l-hilâf, istishâb ve istihsan.

A) Kur'an ve Sünnet. Mâlikî mezhebinde de Kur'an en önde gelen kaynak olup Kur'an'ın tanımı ve delil değeri hakkındaki tartışmalar son derece sınırlıdır. Mütevâtir olmayan kıraatler delil olarak kabul edilmez. Sünnet, diğer mezheplerdeki gibi mütevâtir ve âhâd olarak ikiye ayrılmıştır. Mütevâtir sünnetin kesin bilgi ihtiva ettiği ve hem itikad hem amel bakımından kesin bir delil olduğunda ittifak vardır. Âhâd haber ise bazı Mâlikî müellifleri tarafından müstefîz olan ve olmayan

şeklinde tasnif edilir. Âhâd haberin kabul şartları hakkındaki ayrıntılı tartışma, Mâlikî fıkıh usulünde âhâd haberin amel-i ehl-i Medîne ve kıyasla teâruzu noktasında yoğunlaşır. Amel-i ehl-i Medîne mütevâtir haber hükmünde kabul edildiği için kural olarak âhâd habere tercih edilir. Âhâd haberle çatışması halinde amel-i ehl-i Medîne'nin kaynak ve türlerine göre farklı tercihler ve görüşler vardır (aş. bk). Âhâd haberle kıyas çatıştığı takdirde Bâkıllânî ve Bâcî gibi bazı önemli Mâlikî imamlarının kanaatlerinin aksine Mâlikî fakihlerinin çoğunluğu kıyasın tercih edilmesi gerektiği görüşündedir. Hanefî mezhebinde olduğu gibi Mâlikî mezhebinde de bu meselenin gerek kıyas kelimesinin anlamındaki farklılıklardan,

gerekse re’yin isnadlı âhâd habere tercih edilemeyeceğini savunan ehl-i hadîs anlayışının Mâlikî mezhebi üzerindeki etkisinden dolayı erken dönemde tartışma yarattığı görülmektedir. Mâlikî metinlerinden anlaşıldığı üzere kıyasın âhâd habere takdim edileceğini savunan görüş, kıyas kavramı ile şer‘î delillerin bütününden edinilen küllî kaide ve hükümleri kastetmektedir. Mürsel haber Hanefî mezhebinde olduğu gibi Mâlikî mezhebinde de delil kaynağıdır. Nitekim belirli şartlarda mahkemenin bir yemin ve bir şahitle hüküm verebilmesi ve hayvanların verdiği zararların tazmini gibi konularda İmam Mâlik mürsel hadisle hüküm vermiştir. Kur’an ve Sünnet lafızlarından şer‘î ahkâm elde etmede izlenen metot ve bu amaçla geliştirilen tanım, adlandırma ve tasnifler mütekellimîn (Şâfiî) usulünün klasik çizgisinden ciddi bir farklılık göstermez. Bununla birlikte özellikle Bağdat Mâlikîliği’nde, Bâcî’de ve Şâtıbî’de bazı kayda değer farklılıkların bulunduğu da görülür.

B) Sahâbî Kavli-İcmâ. Her ne kadar bazı müellifler Mâlik’in kitap, sünnet ve icmâda delil bulunmadığı zaman sahâbî kavlini mutlak anlamda bağlayıcı delil olarak kabul ettiğini ifade etseler de Mâlikî fıkıh usulünde sahâbî kavli, Hanefî ve Şâfiîler’de olduğu gibi akılla kavranamayacak bir konuda olup olmamasına göre ikiye ayrılmış, eğer akılla kavranamayacak bir konuda ise merfû haber gibi kabul edilerek sünnetin bir parçası sayılmıştır. İctihad sahasına dahil sahâbî kavilleri delil kabul edilmemiş ve diğer insanların ictihadlarından üstün tutulmamıştır. Hulefâ-yi Râşidîn’in uygulama ve ictihadlarına da sahâbî kavlinden farklı bir delil değeri atfedilmemiştir. Sünnet delilinin ardından gelen sarih icmâ hem sahâbî ve tâbiîn döneminde gerçekleşmiş hem de gelecekte gerçekleşmesi muhtemel olarak kabul edilir. Mâlikî usul müelliflerine göre sükûtî icmâın delil değeri bulunmamaktadır.

C) Amel-i Ehl-i Medîne. Mâlikî fıkıh usulünü diğer mezheplerden ayıran en meşhur husus, herhalde amel-i ehl-i Medîne’nin icmâın hemen ardından bağlayıcı bir delil olarak kabul edilmesidir. Amel-i ehl-i Medîne tabiri, Hz. Peygamber’den tebeu’t-tâbiîn nesline kadar süren zaman dilimi içerisinde Medineliler’in üzerinde ittifak ettikleri fıkhî görüş ve uygulamaları kapsamaktadır. Çağdaş müelliflerden Felmebân’a göre amel-i ehl-i Medîne kapsamındaki görüşlerin bir kısmı Medineli müslümanların nesilden nesile aktardıklarına, diğer bir kısmı ise bu dönemde Medine’de görev yapan vali

ve kadıların Medine'de şöhret bulmuş uygulamalarına dayanmakta, fakat her iki kısma da Medineliler'in icmâı adı verilmektedir. Amel-i ehl-i Medîne anlayışı, Medine şehrinin Resûl-i Ekrem'in ve ilk İslâm nesillerinin uygulamalarını bu nesillerden sonra da muhafaza etmiş olduğuna dair bir kabul üzerine inşa edilmiştir. Bu kabul, İslâm'ın hayata tatbiki hususunda Medine şehrinde cârî olan uygulamaların özel bir delil değeri taşıması gerektiği düşüncesini de beraberinde getirmektedir. İlk İslâm nesillerinin yaşadığı bazı şehirlerde görülen ve bu nesillere kadar uzandığı anlaşılan uygulamalar, İmam Mâlik'in dışında başka müctehidler tarafından da kaynak olarak benimsenmiş olmakla beraber yalnız Mâlik ve talebeleri tarafından bir şehrin ameli bu derece kavramlaştırılmış ve fıkhın esaslı bir kaynağı haline getirilmiştir. Mâlikî olmayan birçok fıkıh usulü müellifi, amel-i ehl-i Medîne'nin Mâlikîler tarafından Medineliler'in icmâı şeklinde telakki edildiğini zannetmiş ve bu sebeple onu usul eserlerinde icmâ başlığı altında tartışmıştır. Mâlikî literatüründen anlaşıldığına göre Medineliler'in Hz. Peygamber zamanından beri nesilden nesile aktarıp uyguladığı, kökeni vahiy olan amellerin kaynak değeri bütün Mâlikîler tarafından kabul edilmektedir. Kökeni ictihad olan ameller üzerinde ihtilâf edilmiş, tâbiîn nesli ve sonrasında ortaya çıkan bu kabil amelleri çoğunluk kabul etmemiştir. Sahâbe neslinde ortaya çıkmış ve kökeni ictihad olan ameller ise bir tercih kıstası olarak itibara alınmış, bu amellere uygun âhâd haberler diğerlerine tercih edilmiştir. Söz konusu amel türünün tek başına âhâd habere karşı delil olup olmadığı hususu Mâlikî metinlerinde hayli muğlaktır (bk. AMEL-i EHL-i MEDÎNE).

D) Kıyas, İstihsan ve İstishâb. Mezhep usulünde kıyas temel şer'î deliller arasındadır. Hatta ilk dönem Mâlikî literatüründe Hicaz'da ehl-i hadîsin, daha sonra Endülüs ve Kuzey Afrika'da Zâhirî hareketinin kıyas eleştirilerini cevaplandırmaya ve kıyasın delil değerini ispatlamaya yönelik uzun bahislere yer verildiği görülür.

İmam Mâlik'ten rivayet edilen, "İlmin onda dokuzu istihsandır" ifadesi istihsan delilinin mezhep usulü içinde ne kadar önemli bir yer tuttuğunu gösterir. İstihsanın Mâlik tarafından kullanılmakla beraber Irak Mâlikî çevresi tarafından geliştirildiği ve bu süreçte Hanefî mezhebinden önemli ölçüde etkilendiği anlaşılmaktadır. Bu kavram erken dönemde bir yandan kaynaklar arasındaki çatışmayı gidermek, öte yandan bir meselenin

benzerlerine bağlanan sonuçtan vazgeçip başka bir hükme varmak amacıyla başvurulan vasıtaları temsil etmiştir. İstihsanın dayandığı esaslar Hanefî mezhebine benzer bir şekilde sıralanmakta, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî söz konusu esasları örf, maslahat, amel-i ehl-i Medîne, def'-i mazarrat ve celb-i menfaat şeklinde saymaktadır.

"Aksine bir delil bulunmadığı sürece serbestlik ve yükümsüzlüğe yahut daha önce varlığı bilinen bir durumun devam ettiğine hükmedilmesi" anlamına gelen istishâb, hakkında Mâlik'ten bir rivayet gelmeyen fakat onun tarafından sık sık başvurulan bir metottur. İmam Mâlik'in kendisine sorulan birçok meseleyi, "Hz. Peygamber ve sahâbe böyle yapmamıştı" veya, "Böyle yapan bir kişi görmedim" şeklinde cevapladığı kaydedilir. İstishâb türleri arasında berâet-i asliyye, istishâb-ı maklûb ve şer'î hüküm istishâbının kabulü hakkında ittifak, ibâha-i asliyye istishâbı hakkında ise ihtilâf bulunduğu anlaşılmaktadır. Eşyada aslolanın ibâha olduğu Ebü'l-Ferec Amr b. Muhammed gibi fakihler tarafından kabul edilse de Irak Mâlikîliği'nin önde gelen siması Ebû Bekir el-Ebherî bu istishâb türünü reddetmektedir.

E) İstislâh, Sedd-i Zerâi' ve Mürââtü'l-hilâf. Şer'î bir konuda mürsel maslahata dayanarak hüküm verme usulü olan istislâhın taşıdığı ana fikir bütün mezhepler tarafından olumlu karşılanmakla birlikte Mâlikî mezhebinde bu metoda büyük bir

işlev alanı verilmiştir. İstislâhı ilk defa Mâlik'in kullandığı birçok müellif tarafından kabul edilse de bu konuda ondan rivayet edilen teorik bir ifadeye rastlanmamıştır. IV. (X.) yüzyıldan itibaren Mâlikî çevrelerinde tartışılan ve Irak çevresine mensup bazı imamlarla Şâfiîler'den İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ve Gazzâlî tarafından teorik çerçevesi çizilen bu delil, Mâlikîler'den Bâkıllânî ve İbnü'l-Hâcib gibi önde gelen bazı usulcüler tarafından reddedilmişse de onların ardından Karâfî, İbn Râşid ve Şâtıbî çizgisinin istislâhı yeniden savunması bu delilin Mâlikî usulünde yerleşmesini sağlamıştır. İstislâh deliliyle zaruret, ihtiyaç, kamu yararı, kamu düzeni ve hatta örf kavramları Mâlikî mezhebi içinde önemli bir işlerlik ve uygulama alanı kazanmıştır (bk. İSTİSLÂH; MASLAHAT).

İmam Mâlik'in birçok ictihadında etkisi görülen sedd-i zerâi', yani câiz

olanın câiz olmayana vesile olmaması için menedilmesi anlayışı, Mâlikî usulünün diğer mezheplerin usullerinden farklı olduğu ana noktalardan birini teşkil eder. Meselâ hadislerde teşvik edilen şevval ayında altı gün oruç tutulması, bu hadislere muttali olmasına rağmen İmam Mâlik tarafından cahil müslümanların bu orucu ramazan ayının bir parçası saymaları ihtimaline binaen mekruh kabul edilmiştir. Sedd-i zerâi‘ delilinin sahası istislâh ve maslahat-ı mürsele kavramının sahası ile büyük ölçüde kesişmekte ve taşıdığı ana fikir esasen Karâfî'nin de işaret ettiği gibi diğer mezheplerce de önemli ölçüde benimsenmektedir. Bu delilin Mâlikî usulünde öne çıkması, mezhep fıkhında akid ve hukukî işlemlerde niyet, kasıt ve sâike özel bir önem atfedilmesiyle ve makāsıd düşüncesiyle bir bütünlük arzetmektedir. Mâlikî fıkhı, sedd-i zerâi‘ kavramından hareketle "fethu'z-zerâi'" olarak adlandırılan ve "aslında câiz olmayan bazı tasarrufları bir maslahata vesile oldukları için câiz görme" anlamına gelen prensibi de benimsemiştir. Bu prensibi istislâhın bir yönü olarak kabul etmek de mümkündür. Meselâ müslüman esirleri kurtarmak amacıyla ele geçirilen düşman mallarından fidye vermenin câiz olduğu görüşüne söz konusu delil kullanılarak varılmıştır (bk. SEDD-i ZERÂİ‘).

Mürââtü'l-hilâf, "fakihin kendi kabul ettiği delilin gereğinin hilâfına da olsa belli durumlarda kendisine muhalif olan diğer bir müctehidin görüşüyle amel etmesi" anlamına gelmektedir. Meselâ İmam Mâlik, velisiz kızın nikâhını fâsid saymasına rağmen böyle bir nikâh vuku bulduktan sonra onun hem mehri hem de kocanın mirasını hak edeceği görüşündedir. Halbuki bu nikâh hakkındaki görüşünün sonucu olarak kızın hem mehri hem de mirası hak etmemesi gerekirdi. Ancak Mâlik'e göre kendi görüşü tatbik edilecek olursa ortaya çıkacak zarar ve mefsedet, bu akdin fâsid sayılmasının gerekçeleri arasında yer alan zarar ve mefsedetten daha büyüktür. Dolayısıyla bu meselede muhalif olduğu görüşün neticesini benimsemiştir. Aslında istislâh ve sedd-i zerâi‘ delillerinin bir yansıması olan mürââtü'l-hilâf müctehidin kendi görüşünden vazgeçmesini gerektirmemekte, fakat başka bir görüşü ikrar etmesine imkân vermektedir. Şer‘î delilden ziyade tercih kuralı niteliğindeki mürââtü'l-hilâf, tasarrufların sonuçlarının gözetilmesine önem veren Mâlikî mezhebi tarafından terimleştirilmiş ve müstakil bir delil olarak kabul edilmiştir.

Şer‘î delillere ve fıkhın temel hükümlerine muhalif olmayan örfün hüküm

elde ederken dikkate alınması gerektiği Mâlikî mezhebinde de benimsenmekte, birçok Mâlikî usul eseri örfü fıkhın kaynakları arasında saymaktadır. Örf üzerinde ayrıntılı olarak duran Karâfî ve Şâtıbî, bu kavrama çok geniş bir anlam yükleyerek insanların zorunlu davranış ve ihtiyaçlarını da örf kapsamına dahil etmekte, belirli bir coğrafyaya, dile veya ticaret gibi sosyal alana ait olup değişen örflerin de fıkıh tarafından itibara alınmasını önermektedir.

F) Mezhep İçi İstidlâl Usulü. Mâlikî mezhebi, diğer mezheplerde olduğu gibi kendi tarihi içinde şekillenen bir mezhep içi fıkhî istidlâl usulüne sahiptir. Klasik dönemde Mâlikî mezhep birikimi delil değeri açısından şöyle bir tasnif ve adlandırmaya tâbi tutulur: Müttefak aleyh, râcih, meşhur, müsâvî li-mukābilih, mâ cerâ bihi'l-amel, şâz.

1. Müttefak aleyh. “Mâlikî tarihinin, görüşleri itibara alınan fakihleri tarafından üzerinde icmâ edilen görüş” olarak tanımlanır. Mezhebin muteber kaynaklarında ittifak kelimesi ve bunun türevleriyle kaydedilen görüşler, İbn Abdülber ve İbn Rüşd el-Cedd'in bu tür kayıtları hakkında ileri dönem kaynaklarında gösterilen tereddüt hariç tutulursa müttefak aleyh kapsamındadır. Mezhepte ihtilâf olmadığını belirten kayıtların bu kavrama delâleti ise tartışmalıdır.

2. Râcih. Râcih olarak kabul edilen görüşlerin tanımı üzerinde ihtilâf bulunmakla beraber Mâlikî fakihlerinin çoğunluğuna göre bu terim delili kuvvetli olan görüşü ifade etmektedir. Nitekim Hattâb ve Tesûlî'nin ifadelerinden onların bu tanımı benimsedikleri anlaşılır. Râcih terimi esah, asvab, zâhir, müftâ bih gibi tercih bildiren kavramları da kapsamaktadır. Mâlikî fakihi, eğer mezhep çerçevesinde ictihad edebiliyor veya mezhep birikiminde yer alan görüşlerin delillerini değerlendirebiliyorsa kendi araştırmaları neticesinde delilini kuvvetli bulduğu görüşü râcih olarak kabul eder. Söz konusu değerlendirmeyi yapamayan bir fakih için râcih olan görüş mezhebin muteber kaynaklarında râcih olduğu belirtilen görüştür.

3. Meşhur. Mâlikî fakihleri içinde en fazla taraftara sahip kabul edilen görüş meşhur olarak adlandırılmaktadır. Bu kavramın tanımı hakkındaki ihtilâfın hayli uzun bir süre devam ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim İbnü'l-Hâcib'in muhtasarında geçen meşhur kelimesi hakkında bile ihtilâf vardır. Mâlikî

fıkhında ortaya çıkan farklı görüş ve uygulamalardan insicamlı ve yekpâre bir bütünlük elde etme çabalarının VII. (XIII.) yüzyıl ve sonrasında meşhur kavramı ile çözülmeye çalışıldığı ve bu hususta İbnü'l-Hâcib ve İbn Ferhûn'un önemli roller üstlendiği belirtilir (M. Fadel, s. 242-255). Mezhepte deliller arasında tercih yapabilen bir fakihin kendi tercih ettiği görüşle amel etmesi esas kabul edildiği için bazı Mâlikîler meşhur görüşün mezhep içi kaynaklar arasında yer almasını bu esasa aykırı kabul etmiş ve meşhurun müstakil bir kategori olarak mevcudiyetini reddetmiştir. Meşhur görüşlerin tercih melekesine sahip fakihler tarafından ancak hukukî istikrar gibi mülâhazalardan hareketle benimsenebileceği ifade edilmektedir. Nitekim müctehid olmalarına rağmen Şâtıbî ve Mâzerî'nin hayatları boyunca meşhur ile fetva verdikleri kaydedilir. Tesûlî, fakihin mukallid olması halinde râcihle değil meşhurla amel etmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Meşhur kavramının Mâlikî usulünde köklü bir geçmişi vardır. Nitekim İmam Mâlik, sahâbe ve tâbiîn görüşleri arasında bu iki neslin en çok tercih ettiği görüşleri benimsemesiyle tanınmakta, amel-i ehl-i Medîne ve mâ cerâ bihi'l-amel gibi kavramlar da belirli şartları haiz çoğunluğun tercihlerine itibar etme düşüncesini desteklemektedir. Mâlikî tarihinde birçok görüş belirli bir coğrafyada meşhur olmuş, fakat diğer bölgelerde bu

sıfatı kazanamamıştır. Meselâ Irak Mâlikî çevresinin meşhur görüşleri Kuzey Afrika Mâlikîleri'nin meşhurlarından belirli ölçüde farklıdır. Mâlikî usulü farklı coğrafyalardaki meşhur görüşler arasında da bir hiyerarşi meydana getirmiştir. Uchûrî meşhurlar arasındaki hiyerarşiyi Mısırlılar, Medineliler, Mağribliler ve Iraklılar şeklinde belirlemekte ve buna delil olarak daha önce gelen bölgenin daha sonra gelen bölgeye nisbetle Mâlik'in talebeleri ve sonraki Mâlikî müctehidleri arasından daha yüksek şahsiyetleri barındırması ile açıklamaktadır. Ḥâşiyetü'l-ʿAdevî müellifi Ali b. Ahmed el-Adevî, Mısırlılar'la Medineliler ihtilâf ettiğinde Mısırlılar'ın, Iraklılar'la Mağribliler ihtilâf ettiğinde ise Mağribliler'in tercih edilmesi gerektiğini kaydeder.

4. el-Kavlü'l-müsâvî li-mukābilih. "Kendilerini destekleyen delillerin birbirine denk olduğu görüşlerden her biri" şeklinde tanımlanabilir. Mâlikî tarihinin özellikle erken döneminde ortaya çıkan ve bu kavram altında

toplanan önemli miktarda görüş bulunmaktadır. Nitekim mezhebin meşhur muhtasarlarında bile bu özellikleri belirtilerek kaydedilmiş görüşler yer alır. Hakkın tek olduğu ve fakihin birden fazla görüşü aynı anda benimseyerek uygulayamayacağı gibi mülâhazalar, fetva ve kazâ sahalarında bu tür görüşlerden birinin tercih edilmesini gerektirmektedir. Bu başlık altında zikredilen görüşler daha ziyade, kaynaklar tarafından birden fazla görüşün râcih veya meşhur olarak nitelenmesi suretiyle ortaya çıkmaktadır. Karâfî, Şâtıbî, Ali b. Abdüsselâm et-Tesûlî gibi fakihler, böyle görüşlerle karşılaşıldığı takdirde fakihin tahkīku'l-menât ile bir tercihte bulunması gerektiğini ifade ederler.

5. Mâ cerâ bihi'l-amel. Maslahat, örf, zaruret veya bir diğer esasa dayanılarak râcih yahut meşhur karşısında tercih edilmiş ve uygulamaya geçmiş zayıf yahut şâz görüştür. "Mâceriyyât" olarak da anılan bu kavramın kökeni, amel-i ehl-i Medîne'den maslahata kadar Mâlikî fıkhının karakteristiğini teşkil eden ve erken dönemde ortaya çıkan bir dizi usul kavramına dayanmaktadır. Hacvî, Mâlikî usulüne göre maslahat veya sedd-i zerâi' ilkesine dayanmak suretiyle zayıf görüşün kuvvetli görüşe tercih edilebileceğini belirtmektedir. Mâ cerâ bihi'l-amelin maslahat ve örf gibi gerekçeleri ortadan kalktığında ise râcih veya meşhur olan görüşe dönülmesi gereklidir. Râcih ve meşhuru terketmek için ictihad etmek gerekli olacağından mezhep fakihlerinden müctehid olmayanlar bu iki kategoriye karşı zayıf bir görüşü tercih edemez. Mâ cerâ bihi'l-amel kavramı belirli bir bölgeye has olup olmamasına göre ikiye ayrılır. Belirli bir bölgeye has olmayan görüş ve uygulamalar "el-amelü'l-mutlak" terimi altında toplanırken bir coğrafî bölgeye ait olan ve "el-amelü'l-mahallî" adı verilen kısmına dahil görüşler daha ziyade ait oldukları bölgenin isimleriyle anılmaktadır. Mahallî amellerin en meşhurları amel-i Fâsî ve amel-i Kurtuba'dır. Amel kavramı Mâlikî çevreleri içerisinde Mağrib ve Endülüs'te gelişmiştir. Doğu bölgelerinde ise bu kavram gelişmediği gibi uzun vadeli ve istikrarlı uygulamasına da rastlanmamaktadır. Mâlikî tarihinde mahallî ameller kadı ve müftülerin takip etmesi gereken kaynaklardan biri olarak kabul edilmiştir. Meselâ Kurtuba'da kadılar ancak Kurtuba ameli dışına çıkmamak şartıyla tayin edilirdi. Fas dışında Afrika'nın Sûs gibi bazı bölgelerinin de mahallî amelleri vardır. Mâlikî literatürü, mâ cerâ bihi'l-amel adı verilen görüşleri fetva ve kazâ sahalarında uygulamanın şartları üzerinde ayrıntılı olarak durmuştur (bu

konuda bk. M. Riyâz, s. 516-522). Mahallî ameller bugün hâlâ Mâlikî fıkhının yayıldığı bazı bölgelerde varlığını sürdürmektedir. Özellikle amel-i Fâsî, Fas'ın ahvâl-i şahsiyye hukukunda önemli bir yeri haiz olup hakkında kanunun açık hükmünün bulunmadığı meselelerde kadıların başvuracakları kaynaklar arasında yer almaktadır (Abdülkerîm Şehbûn, I, md. 82, 172, 216, 297; ayrıca bk. AMEL-i FÂSÎ).

Mâ cerâ bihi'l-amel, gerek amel-i ehl-i Medîne'den gerek örften hayli farklı bir sahaya delâlet eder. Amel-i ehl-i Medîne fıkıh usulündeki naklî bir kaynak iken mâ cerâ bihi'l-amel mezhep içinde kazâ ve fetvada esas olan görüşü temsil etmektedir. Bu görüşü meydana getirenler ve uygulamada esas alınacağını belirleyenler Mâlikî mezhebine mensup fakihlerdir. Örf de amel-i ehl-i Medîne gibi fıkhî görüşleri değil fıkhın kaynaklarından birini temsil etmektedir. Öte yandan bu kaynak sosyal hayat tarafından meydana getirilirken mâ cerâ bihi'l-amel fetva ve kazâ sahalarında söz sahibi olan Mâlikî fakihleri tarafından üretilir. Fıkhın hayata tatbikinde daha önceki uygulamaların göz önüne alınması Mâlikî mezhebine has bir düşünce olmasa da bunun diğer mezheplere göre Mâlikî mezhebinde daha geniş bir yer bulduğu, daha fazla işlenmiş ve kurumlaşmış olduğu söylenebilir. Mâ cerâ bihi'l-amel anlayışı, muhtasar türü eserlerle birlikte Mâlikî fıkıh tarihinde özellikle yargı sahasındaki standartlaştırma çabalarına büyük katkılar sağlamıştır. Mâ cerâ bihi'l-amel ile gerek Anglo-Amerikan hukukundaki "stare decisis", gerekse kıta Avrupa'sı hukuklarındaki kazâî ictihad kavramları arasında dikkat çekici paralelliklerden söz edilmektedir.

Mâlikî mezhebi çerçevesindeki görüşlerin tasnifinde hem delillerinin kuvveti hem de yaygınlık dereceleri birer kıstas olarak kullanıldığından bir fıkhî görüş bu tasnif içinde birden fazla sınıfa dahil olabilir. Mâlikî mezhep birikiminde hem râcih hem meşhur olan görüşlerin yanında hem meşhur hem mâ cerâ bihi'l-amel olan görüşler de bulunmaktadır. Özellikle bir Mâlikî çevresinde mâ cerâ bihi'l-amel sıfatıyla uygulanan görüşler, o bölgedeki fakihler arasında yaygınlık kazanmış olduğu için aynı zamanda meşhur kapsamına girmektedir. Nitekim Endülüslü fakihlerin toplu olarak İmam Mâlik ve İbnü'l-Kāsım'a muhalefet ettikleri görüşler aynı zamanda o bölgede asırlar boyunca uygulanan görüşlerdir. Meselâ İmam Mâlik'in borç ve ticaret davalarında tek şahit ve yeminle hüküm vermenin cevazına dair görüşü mezhep kaynaklarında râcih görüş olarak kabul edilmiş, Medine ve

Mısır çevreleri de bu görüşü benimsemiştir. Endülüs Mâlikîleri ise şahitliğin ancak gerekli şartları haiz iki şahısla gerçekleşebileceği görüşünü kabul etmişlerdir. İbn Abdülberr'e göre bu görüş Yahyâ b. Yahyâ'dan itibaren Endülüs'te uygulanmıştır.

6. Tercih. Mâlikî mezhep birikimi içinden yapılacak tercihler bu birikimi aktaran metinlerin ve kişilerin güvenilirliği, tercih edilecek görüşlerin kime ait olduğu, tercihte bulunan fakihin ilmî seviyesi ve nihayet mezhep görüşlerinin yukarıda zikredilen tasnifi açısından ele alınmaktadır. İmam Mâlik'in bir meselede birden fazla görüşü bulunuyorsa müctehid fakih bu görüşler arasından Mâlik'in usul anlayışına en uygun olanını tercih ederken müctehid olmayan fakih onun en son beyan ettiği görüşü benimsemelidir. Mâlikî mezhebi içindeki görüşleri aktarma hususunda en güvenilir müellifler İbn Rüşd el-Ced, Lahmî ve Mâzerî olarak belirlenmiştir.

Mâlikî mezhep birikimine dahil görüşlerin delil değeri açısından genelde şu sıralama benimsenmiştir: Müttefak aleyh, mâ cera bihi'l-amel, râcih, meşhur ve el-kavlü'l-müsâvî li-mukābilih. Buna göre

gerekli şartları taşıyan amel râcih ve meşhur görüşe tercih edilir. Râcih ve meşhur çatıştığında prensip olarak râcih tercih edilir. Bununla birlikte meşhurun tercih edilmesi gerektiğini belirten kaynaklar da bulunmaktadır. Vezzânî, bu farklılığın aslında farklı fakih tabakalarına hitap etmekten kaynaklandığını kaydeder. Zürkānî ve Adevî gibi meşhurun takdim edilmesi gerekliliğini savunanlar mukallid fakihleri, râcihin tercih edilmesi gerekliliğini savunanlar ise müctehid müntesip fakihleri kastetmektedir.

7. Tahrîc. Mâlikî mezhebinde tahrîc hakkındaki tasavvur ve görüşler ana hatlarıyla Şâfiî mütekellimîn usul literatürü ile paraleldir. İbnü'l-Kāsım'ın el-Müdevvene'deki birçok görüşünün tahrîc ile elde edildiği bilinmektedir. Lahmî, Ebü'l-Velîd el-Bâcî ve özellikle İbn Rüşd el-Ced de tahrîc faaliyetleriyle tanınmışlardır. Tahrîc ehli olabilmenin genel şartı mezhebin usul ve birikimini bilmekse de zamanla buna furûk gibi alt disiplinlerin veya mezhebin temel kitaplarının bilinmesi şeklinde bazı şartlar ilâve edilmiştir. Tahrîc ile elde edilen görüşün değeri üzerinde farklı düşünceler öne sürülmüştür. Mâlikî fakihlerinin çoğunluğuna göre mezhebin usul ve esaslarına muvafık olması ve tahrîc eseri olduğunun belirtilmesi şartıyla

İmam Mâlik'in görüşlerinden tahrîc vasıtasıyla elde edilen görüşler ona izâfe edilebilir.

IV. GENEL KARAKTERİSTİĞİ

Mâlikî mezhebinin üç temel özelliği fürû-i fıkıhtaki görüşlerini büyük ölçüde belirlemiştir. Bunlar köken itibariyle ehl-i Hicaz fıkhının devamı olmakla amel ve maslahatı esaslı birer kaynak olarak kabul etmek şeklinde sıralanabilir. Mâlikî mezhebinin esaslarını oluşturan birçok kaide aslında Mâlikî mezhebi teşekkül etmeden önce meydana gelen ve sahâbe veya tâbiîn dönemlerinde uygulandığı bilinen hükümlerdir.

Amel kavramı, sadece amel-i ehl-i Medîne çerçevesinde değil mezhep içi fıkhî görüşlerin tercihinden örfe kadar Mâlikî fıkhının birçok boyutu üzerinde etkilidir. Bu kavramın ardında, fıkhî hüküm için seçkin bir topluluk tarafından uygulanmış olmanın bir delil değeri taşıdığı fikri yatmaktadır. Seçkin bir topluluk tarafından uygulanagelmek, gerek fertler tarafından rivayet edilen bilgiden gerekse ferdî akıl yürütmeden daha güvenli bir alan sağlayabilir. Böyle bir uygulamanın, her zaman tek başına yeterli bir bilgi kaynağı olmasa bile fıkhî akıl yürütme sürecinde mutlaka dikkate alınması gerektiği düşünülür. Amel-i ehl-i Medîne'nin şer'î delillerden sayılması ile mâ cerâ bihi'l-amel ve meşhur görüşlerin mezhep içindeki daha kuvvetli delillere sahip görüşlerden üstün kabul edilmesi söz konusu anlayışın Mâlikî mezhebindeki çeşitli tezahürleri arasındadır. Bu tezahürlerin ilgi çekici bir örneği de Mâlikî mezhebinin diğer mezheplere nisbetle çok geniş ve zengin muhtevalı bir kazâî literatüre sahip olmasıdır. Mahkemelerden, modern hukuklardaki temyize kısmen benzeyen işlevlere sahip kādılcemâa gibi yüksek kazâ mevkilerine ve şehirlerde oluşturulan kazâ şûralarına kadar farklı düzeylerde ortaya çıkan kazâî görüşlerin bir telif geleneği içinde kayıt altına alınması, amel ve meşhur kategorilerine girmeyen geçmiş fıkhî uygulamaların dahi Mâlikî mezhebi içindeki fıkhî akıl yürütmede önemli bir dayanak noktası teşkil ettiğini göstermektedir. Örfün mezhep usulü içinde daha belirgin bir mevkiye sahip olması da aynı anlayışın bir uzantısıdır.

Mâlikî mezhebi, maslahat kavramını müstakil bir delil kaynağı olarak en erken kabul eden mezheptir. Diğer mezhepler de hem fürû görüşlerinde hem

daha geç dönemlerde fıkıh usullerinde maslahatın meşrû bir kaynak olduğunu ifade etmekle beraber nassın hakkında sükût ettiği maslahat kavramı en çok Mâlikî mezhebinde işlenmiştir. Maslahat kavramı ile doğrudan ilişkili sedd-i zerâi‘, istihsan, mürââtü’l-hilâf delillerinin müstakil olarak Mâlikî usulü içinde yer alması bile maslahatın yerini ve önemini göstermek için yeterli olabilir. Mâlikî fıkhının söz konusu delilleri özellikle, diğer mezheplerin uygulamaktan bir ölçüde çekindiği ibâdât sahasında da işletmiş olduğu vurgulanmalıdır. İstislâh ve sedd-i zerâi‘ delillerinin en önemli neticesinin tasarrufları amaç ve sonuçlarına göre nitelemeye ağırlık verilmesi prensibi olduğu rahatça söylenebilir. Bu prensip, akidlerde irade beyanından çok rızâ unsuruna önem verilmesinden maraz-ı mevt kavramının ve hükümlerinin geniş kapsamlı tutulmasına kadar muâmelât sahasının hemen tamamı üzerinde etkili olmuştur.

Mâlikî mezhebini fürû-i fıkıh sahasında diğer mezheplerden ayıran birçok hüküm bulunmaktadır. İstikrar dönemi eserlerinde tatbike esas olarak zikredilen bu kabil görüşler arasında en dikkat çekici olanları klasik fürû-i fıkıh tasnifine göre şöyle sıralanabilir: Köpek ve domuz dahil bütün canlılar ve belirli şartlarda bunların artıkları temiz kabul edilir. Müsta‘mel su temiz ve temizleyicidir. Abdestte muvâlât ve ovma farzdır, başın tamamı meshedilir. Kan vb. sıvıların vücuttan çıkmasıyla abdest bozulmaz, fakat şüphe abdesti bozar. Özürlü kişinin her namaz için abdest alması vâcip değil müstehaptır. Mesh müddetinin bir sınırı yoktur. Üç kerahet vaktinde (fecir, istivâ ve gurûb) farz ve kazâ namazları mekruh değildir. Erkekler için diz kapağının üstü avret yeri sayılmaz. Cehrî namazlarda cemaat Fâtiha sûresini okumaz. Fâtiha’dan ve zamm-ı sûreden önce besmele okunmaz. Sabah namazının ikinci rek‘atında rükûdan önce kunut duası okunur. Vitir tek rek‘attır ve bu namazda kunut okumak mekruhtur. Kıyamda ellerin iki yana salıverilmesi mendup olup bu hükmün Mâlikî mezhebinin ibadet sahasında en çok tartışılan meselesi olduğu söylenebilir. Hem amel-i ehl-i Medîne hem sedd-i zerâi‘ ilkesine dayandığı kabul edilen elleri salıverme, Mâlikî mezhebinin erken dönem Hicaz fıkhından aldığı ve bir mezhep olarak geliştirdiği özelliklerle yine bünyesinde barındırdığı ehl-i hadîs anlayışının karşı karşıya geldiği en önemli noktalardan biridir. İmam Mâlik elleri bağlamanın âhâd hadislerde sabit olduğunu bilmesine rağmen bu hadislerle amel etmemiştir. Mâlik’in talebelerinden itibaren gerek fakihler arasında gerek halk seviyesinde birçok tartışmaya ve hatta çatışmaya yol

açan bu mesele günümüzde Mâlikîliğin hâkim olduğu bölgelerde hâlâ gündemde olup zengin bir literatüre konu olmuştur.

Cuma kılınan yerin şehir olması şart değildir, cemaat nisabı o bölgenin yerlisi olan on iki kişidir. Bayram namazları müekked sünnet olup ilk rek‘atta altı, ikinci rek‘atta beş ziyade tekbir alınır. Niyet orucun bir şartıdır, rüknü değildir. Farz oruçta niyeti tayin vâciptir. Zekât vermek için zekâta tâbi malların üzerinden bir yıl geçmesi gerekir; vaktinden önce vermek câiz değildir. Kullanılan ziynet eşyasından zekât verilmez. Bütün madenlerin zekâtı kırkta birdir. Ücret karşılığı olsun veya olmasın hayattaki biri adına farz veya nâfile hac vekâleti câiz değildir. Mahkemede hakkında hüküm terettüp eden yeminler dışındaki yeminlerde ve adaklarda muteber olan niyettir. Kurban sünnettir.

Mâlikî mezhebi eti yenen hayvanlarla ilgili mubahlık alanını en geniş tutan mezheptir. Kurbağa, kaplumbağa, kirpi,

köstebek gibi hayvanlar, akrep, karınca gibi böcekler, bütün deniz hayvanları, yarasa hariç bütün türleriyle kuşlar ve bazı sınırlar dahilinde necis maddeyle beslenen hayvanlar (cellâle) mubahtır. Yırtıcı kara hayvanları ile maymun, kedi ve evcil köpeğin yenmesi mekruhtur. Ehl-i Hicaz fıkhının bir karakteristiği olarak müzik ve şarkı kerahetsiz mubahtır.

Mâlikî mezhebi, muâmelât sahasının tanım ve tasnifleri hususunda Şâfiî ve Hanbelî mezhepleriyle hemen hemen aynı çizgide yer almakta ve bu mezheplerle beraber söz konusu alanda mukayeseli fıkıh literatüründeki cumhur kavramını teşkil etmektedir. Mâlikî mezhebi akidlerde irade beyanından çok rızâ unsuruna ağırlık vermektedir. Kasıt ve mânaya itibar konusunda bir uçta Hanbelî mezhebinin, diğer uçta Hanefî mezhebinin yer aldığı ayırımda Hanbelî mezhebine çok yakın bir mevkidedir. İç iradeye itibar esastır ve literatürde, bu kuralın kişinin boşamaya niyet etmesiyle veya içinden boşama lafzını geçirmesiyle boşamanın gerçekleşip gerçekleşmeyeceği gibi bazı aşırı örneklerinin tartışıldığı görülmektedir. Aynı esasla bağlantılı olarak icap tek başına varlığı bağlayıcı kabul edilmektedir. İvazlı akidlerde akdin mahallinin mevcut olması gerekirken teberru akidlerinde mevcudiyet şartı yoktur. Nikâh gibi malî olmayan akidlerle teberru akidlerinde izin verilen garar oranı diğer mezheplere göre

daha geniştir. Nehiy ve fesad kavramları arasındaki zorunlu ilişkiden dolayı Hanefî mezhebindeki butlan ve fesad merhaleleri Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde olduğu gibi bir arada değerlendirilir. Yukarıdaki esasların bir neticesi olarak cuma ezanı vaktinde yapılan satışın feshedileceğine hükmedilir. Akdin hüküm ve sonuçlarının mevkuf olmasını gerektiren velâyet noksanı hususunda Hanefî mezhebine yakındır. Şart muhayyerliğinin müddeti geniştir ve akid mahalline göre değişir. Şart, ayıp ve görme muhayyerlikleri ölümle düşmez, vârislere intikal eder. Buna karşılık ayıp muhayyerliğinde aybın öğrenilmesinden hemen sonra fevren feshi gerekir. Bağışlama ve satım akdi yoluyla alacağın intikali belirli şartlarda kabul edilir. Birçok borç türünde izin verilen gararın sınırı maslahat ve örf gereği daha geniş tutulmuştur.

İcâre lâzım bir akiddir, taraflardan birinin vefatıyla münfesih olmaz. Vücûh şirketi dışında bütün şirket türleri câizdir. Hanefîler tarafından tarif edilen şekliyle mufâvada şirketi câiz değildir. İkrah altındaki kişinin tasarrufları fuzûlînin tasarrufları gibi mükrehin ikrahtan sonraki iznine bağlıdır. Prensip olarak vekil başkasını vekil tayin edemez. Hibe mücerred akidle sabit ve kabz ile lâzım olur. Hibenin hem sıhhati hem lüzumu için kabz şart olmayıp mücerred akidle temlik gerçekleşir. İârede kendisinden faydalanmadan önce muîrin âriyeti geri isteme hakkı yoktur. Ancak geç dönem Mâlikî literatüründen anlaşıldığına göre belirli durumlar hariç mutlak âriyetten rücû câizdir.

Şahitlik nikâh akdinin sıhhat şartı olup akdin yapılmasından sonra fakat zifaftan önce ikmal edilebilir. Mehir ise akdin şartıdır ve mehirsiz evlenme şartıyla nikâh yapılsa evliliğin zifaftan önce feshi vâciptir. Evlilikte denkliğe yalnız din bakımından ve birtakım hastalıklara sahip olmama yönüyle itibar edilir. Geçimsizlik, nafakayı temin edememe, birle dört yıl arası değişen süreli terk, gāiplik ve hapis evlilikte kazâî boşanma (tefrik) sebebidir. Nafakayı gerektiren akrabalık kapsamı çok dar tutulmuştur.

Vakfın ebedî olma şartı yoktur. Menkuller, hatta yiyecek gibi tüketilebilecek mallar bile vakfedilebilir. Vakıf, vakfedenin ayn üzerindeki mülkiyetini sona er-dirmez, sadece tasarruf hakkını ortadan kaldırır. Vakfa dair bu kuralların Mâlikîler'in hâkim olduğu bölgelerin sosyal tarihini derinden etkilediği iddia edilmektedir. Fetih yoluyla alınmış araziler müslümanların

vakfı haline dönüşür. Ölü arazinin ihyâsı için devlet başkanının izni gerekir. İktâ ihyâ değil temliktir. Madenler prensip olarak devlete aittir, istilâ yoluyla mülk olamazlar. Gāsıp kullandığı malın gelirini tazmin eder. Şüf'aya dahil olan malın kapsamı çok geniştir. Arazilerden ayrı satılmaları halinde bina, ağaç, arazide belirli bir süre kökü kalan ekinlerde bile şüf'a câizdir. Ayrıca şüf'a talebi için gereken süre çok geniş tutulmuştur.

Cinayet suçu amden ve hata yoluyla olmak üzere ikiye ayrılır ve diğer mezheplerin şibh-i amd kavramı amden cinayete dahil edilir. Kısas için haksız saldırı unsurunun bulunması yeterli olup öldürme kastının mevcudiyeti şart değildir. Kısasta hak sahibi akraba erkek asabedir. Kısasın uygulanma şekli prensip olarak cinayetin işlendiği yolla yapılır. Ta'zîr cezalarının asgari ve âzami sınırları yoktur, maslahata göre belirlenir. Kısas ve hadlerin uygulanamadığı durumlarda suçluya ta'zîr cezası verilir. Hırsızlık cezasına ek malî cezalar getirilebilir. Zina cezası ancak müslümana uygulanır. Zimmet akdi müşrik Araplar'la da yapılabilir. Ganimetin paylaştırılması devlet başkanı tarafından müslümanların maslahatına göre yapılır. İlgili âyetteki (el-Enfâl 8/41) paylarla ilgili ifadeler sadece ganimetin dağıtılacağı önemli yerlere dikkat çekmek içindir.

V. LİTERATÜR

A) Temel Metinler. Hem hadis hem fıkıh eseri özellikleri taşıyan İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾı Mâlikî literatüründe daima en önde gelen eser olarak kabul edilmiş, fakat Mâlikî mezhebinin eksenini oluşturan mesele ve görüşleri tedvin amacıyla kaleme alınmamış bir metin olduğundan İmam Mâlik'in talebelerinin tedvin ettikleri eserler mezhebin temel kaynaklarını oluşturmuştur. Söz konusu eserlerin başında şüphesiz ümmehât olarak adlandırılan metinler ve özellikle Sahnûn'un el-Müdevvene'si gelir (I-VI, Beyrut 1905). İbnü'l-Kāsım'ın mezhep içindeki mevkiinin Mâlik'ten hemen sonra geldiğinin kabul edilmesinin ve dolayısıyla onun görüşlerini içeren en önemli metin sıfatıyla el-Müdevvene'nin bütün Mâlikî çevreleri tarafından benimsenmesinin ardından bu eser üzerine İbnü'l-Cellâb, İbn Ebû Zemenîn, Lahmî, Mâzerî, İbn Ebû Zeyd, Berâziî ve Kādî İyâz gibi önde gelen çok sayıda Mâlikî fakihi tarafından şerh, ihtisar, ta'lik ve nazım türü birçok çalışma yapılmış, bu çalışmalar Mâlikî fıkhında daima önemli bir yer tutmuştur.

Ümmehât kavramının kapsamı hakkında Mâlikî literatüründe farklı görüşler bulunmakla birlikte “ümmehâtü’l-erbaa” ifadesiyle el-Müdevvene, el-Vâżıḥa, el-ʿUtbiyye ve el-Mevvâziyye kastedilmektedir. Bazı kaynaklar bu dört esere el-Muḫteliṭa, el-Mecmûʿa ve el-Mebsûṭ’u da eklemektedir. el-Mevvâziyye Mısır çevresinin, el-Mecmûʿa Kayrevan çevresinin, el-Müdevvene Mısır ve Kayrevan çevresinin, el-Vâżıḥa ve el-ʿUtbiyye Endülüs çevresinin, el-Mebsûṭ Irak çevresinin meydana getirdiği, üzerinde çalışmalar yaptığı ve erken dönemde fetva ile kazâ sahalarında temel başvuru eserleri olarak kabul ettiği metinlerdir. İbn Habîb’in (ö. 238/853) el-Vâżıḥa fi’s-Sünen ve’l-fıḳh’ı (nşr. Ossendorf, Conrad, Beyrut 1994) el-Muvaṭṭaʾı ve yer verdiği diğer hadisleri açıklayarak hükümler elde eden bir eserdir. Mâlik’in görüşleri yanında ehl-i Hicaz fıkhını da bir araya getiren ve Endülüs’te temel başvuru kaynağı olarak kabul edilen el-Vâżıḥa, erken dönem ehl-i hadîs Mâlikîliğinin fıkıh ve mezhep

anlayışına en uygun kitaplarından biridir. Utbî (ö. 255/869), el-Müstaḫrace mine’l-esmiʿa (el-ʿUtbiyye) (Bibliothèque Nationale, nr. 1055; Escurial Library, nr. 612) adlı eserinde İbnü’l-Ḳāsım’dan Yahyâ b. Yahyâ’ya kadar farklı çevrelerin imamı olan on bir fakihten naklettiği rivayetleri bir araya getirmiştir. Farklı bir terminoloji ve kompozisyona sahip olan bu eser ümmehâtın diğer metinlerinde bulunmayan birçok rivayeti içermektedir. Eser üzerine yapılan çalışmalar arasında en dikkat çekici olanı İbn Rüşd el-Cedd’in el-Beyân ve’t-taḥsîl ve’ş-şerḥ ve’t-tevcîh ve’t-taʿlîl fî mesâʾili’l-Müstaḫrace adlı hacimli eseridir (nşr. Muhammed Haccî v.dğr., Beyrut 1984-1987). İbn Rüşd kitaptaki rivayetleri diğer muteber metinlerle karşılaştırmış ve Mâlikî usulüyle fürû esasları ışığında değerlendirmiştir. IV. (X.) yüzyılda Kuzey Afrika’nın en meşhur birkaç eserinden biri olan İbnü’l-Mevvâz’ın (ö. 269/883) el-Mevvâziyye’si (Sezgin, I, 474), ümmehâtın diğer eserlerinden özellikle Mâlikî fürû hükümlerini delillendirmesi noktasında ayrılmaktadır. el-Mevvâziyye öncesindeki eserlerin daha ziyade Mâlikî imamlarından alınan rivayetlerin ve onların sorulara verdikleri cevapların bir araya getirilerek açıklanmasından meydana geldiği ifade edilmektedir. Endülüs’te çok rağbet gören İbn Abdûs’un (ö. 260/874) el-Mecmûʿa’sı ümmehâtın beşinci eseri olarak zikredilmektedir. Kādî İsmâil (ö. 282/896) tarafından kaleme alınan el-Mebsûṭ Irak çevresinin fıkıh ve mezhep anlayışını temsil eder. Irak Mâlikî çevresinin temel kaynakları arasında

Mâlik’in talebelerinden olan Mısırlı Abdullah b. Abdülhakem’in (ö. 214/829) eser ve rivayetleri de önemli bir yere sahiptir. Nitekim Iraklı Mâlikîler’e göre bir meselede birden fazla görüş bulunuyorsa İbn Abdülhakem’in rivayet ettiği görüş tercih edilmelidir. İbn Abdülhakem’in hepsine el-Muḫtaṣar adını verdiği farklı hacimlerdeki üç eseri (el-Muḫtaṣarü’l-Kebîr, Karaviyyîn Ktp., nr. 810) Mâlikî literatürünün gelişiminde bir aşamayı temsil etmektedir. Bu eserler üzerine yapılan çalışmaların başında Irak Mâlikî çevresinin önderi Ebherî’nin şerhleri gelmektedir (Mektebetü’l-Ezher, Fıkhü Mâlikî, nr. 1655). Ümmehâtın tedvininden önce Mâlik ve halkasının görüşleri umumiyetle “semâ‘” adı verilen kayıtlar sayesinde muhafaza edilmiştir. Nitekim İbnü’l-Kāsım, Şebtûn, İbn Vehb, Eşheb ve İbnü’l-Mâcişûn gibi önde gelen Mâlikî fakihlerinin muhtemelen katıldıkları ders halkalarının kayıtlarını içeren semâları vardır.

Irak Mâlikî çevresinin yükseliş devrinin bir eseri olan İbnü’l-Cellâb’ın et-Tefrîᶜ i (nşr. Hüseyin b. Sâlim ed-Dehmânî, I-II, Beyrut 1408/1987), aynı zamanda Mâlikî fıkhının ve literatürünün IV. (X.) yüzyılda geçireceği değişimin ilk işaretlerinden sayılabilir. Muhtasar boyutlarını hayli aşan bir hacimde olmasına rağmen Mâlikî mezhep birikiminin büyük bir kısmını gelişmiş bir tasnif sistemi içinde, kısa önermeler halinde ve küllî kaide ve zabıtlarla ilişkilendirerek yeniden ifade ettiği için muhtasar olarak adlandırılan et-Tefrîᶜ in kaynakları arasında Endülüs çevresi yer almamakta, Kayrevan çevresi de nâdiren zikredilmektedir.

Çalışmaları Mâlikî tarihinde yeni bir dönemin başlangıcı sayılan İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî’nin Kitâbü’r-Risâle (er-Risâle) adlı eseri (Kahire 1296, 1304, 1314, 1319, 1323 vd.) mezhebin en çok tanınmış metinlerinden biridir. Mâlikî çevrelerinde gördüğü kabul, yaygınlık, sonraki literatüre etkisi ve fıkıh eğitimindeki yeri açısından el-Muvaṭṭaʾ ve el-Müdevvene’nin ardından geldiği kabul edilen er-Risâle ümmehâtta zikredilen meseleleri lafzan ihtiva etmemekte, fakat onları kapsayıcı hükümler içermektedir. Aslında çocuklara fıkha dair başlangıç bilgileri vermek için kaleme alınmış olan er-Risâle’nin bu kadar meşhur olmasının sebepleri arasında fıkıh eğitimine uygun yapısı ile dakik ve kolay üslûbu vurgulanmaktadır. İbn Ebû Zeyd’in çağdaşı olan Irak Mâlikî çevresinin imamı Ebherî’nin bu eserdeki hükümleri delillendiren el-Meslekü’l-celâle fî mesnedi’r-Risâle adlı kitabı

ve ardından bir başka Iraklı, Kādî Abdülvehhâb'ın er-Risâle üzerine kaleme aldığı çok hacimli şerhi (Rabat, el-Hizânetü'l-âmme, nr. 625) söz konusu eserin Mâlikî tarihindeki etkisini gösteren en önemli metinlerdir. er-Risâle üzerinde yapılan onlarca çalışmanın arasında İbn Gāzî'nin Neẓâʾirü'r-Risâle adlı nazmı ile İbn Ebû Rendeka (Ebû Bekir et-Turtûşî), Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Tesûlî, Zerrûk ve Uchûrî'nin şerhleri zikredilebilir. Ali b. Muhammed el-Menûfî bu eser üzerine altı ayrı şerh kaleme almakla dikkati çeker. İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin en-Nevâdir ve'z-ziyâdât ʿalâ mâ fi'l-Müdevvene min ġayrihâ mine'l-ümmehât adlı, IV. (X.) yüzyıl Mâlikî fıkhının zirvesi kabul edilen eseri ise (nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv - Muhammed el-Haccî - Muhammed Abdülaziz ed-Debbâğ - Muhammed el-Murabıt v.dğr., I-IX, Beyrut 1999) o döneme kadar ortaya konmuş Mâlikî literatürünün bir hulâsası niteliğindedir. Müellifin çağdaşı olan birçok fakihle yazışmalarına da yer veren bu çalışması, hem Mâlik'in görüşleri hem de o döneme ait sosyal olaylar ve kültür hakkında zengin ayrıntılar ihtiva etmektedir. Kādî Abdülvehhâb'ın et-Telkîn'i küçük hacmine rağmen en iyi fıkıh eserleri arasında sayılmaktadır. Üzerinde yapılan çalışmalar içinde Mâzerî'nin şerhi Mâlikî şerhlerine yeni bir üslûp getiren eser olarak tanınmıştır. V. (XI.) yüzyılda İbn Yûnus es-Sıkıllî tarafından Mâlikî mezhep birikimi bir defa daha değerlendirmeye tâbi tutularak bir araya getirilmiştir. Erken dönem kaynaklarının yanı sıra İbn Ebû Zeyd'in eserlerinden de yararlanan İbn Yûnus'un Kitâbü'l-Câmiʿ li-mesâʾili'l-Müdevvene ve'l-ümmehât adlı eseri (Karaviyyîn Ktp., nr. 342/1, 383, 820, 1127; Tunus, Dârü'l-Kütübi'l-Vataniyye, nr. 12923, 12924), Mâlikî literatüründe ihtiva ettiği görüşlerin sıhhati ve müellifinin güvenilirliği açısından "mezhebin mushafı" olarak nitelendirilmiştir.

İbn Abdülberr'in eserleri, ehl-i hadîs Mâlikîliği ile bir mezhep olarak gelişen Mâlikî fıkhı arasındaki gerilimin tarihinde ehl-i hadîs lehine önemli kazanımları temsil eder. İbn Abdülber, Kitâbü'l-İstiẕkâr li-meẕâhibi fuḳahâʾi'l-emṣâr ve ʿulemâʾi'l-aḳṭâr fîmâ teżammenehü'l-Muvaṭṭaʾ min meʿâni'r-reʾy ve'l-âs̱âr adlı eserinde (nşr. Ali en-Necdî Nâsıf, I-II, Kahire 1971-1973; nşr. Abdülmuʻtî Emîn Kalʻacî, I-XXX, Beyrut 1993) el-Muvaṭṭaʾı esas alarak hadislerden hüküm çıkarmakta ve mezheplerin görüş ve delillerini hadis merkezli bir bakış açısıyla karşılaştırmaktadır. Müellifin el-Muvaṭṭaʾdan hareketle telif ettiği bir diğer eser olan et-Temhîd ise (nşr. Saîd Ahmed Aʻrab, I-XXVI, Tıtvân 1967-1992) el-İstiẕkâr'a kıyasla

fıkhü'l-hadîs kavramına daha yakın olup hadislerin sened değerlendirmesine ve aralarındaki nesih ilişkisine ağırlık vermiştir. İbn Abdülberr'in Kitâbü'l-Kâfî fî fıḳhi ehli'l-Medîne el-Mâlikî adlı eseri (nşr. Muhammed el-Morîtânî, I-II, Riyad 1980) ümmehâttaki bütün meseleleri kapsayan, muhtasar, müftâ bih görüşleri ihtiva eden, Mâlikî fıkhı konusunda çalışan kişilerin ders haricinde tek başlarına müzakere edebilecekleri bir metin ortaya koymak amacıyla kaleme alınmıştır. İbn Abdülberr'in çağdaşı olan Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin el-Münteḳā fî şerḥi'l-Muvaṭṭaʾı (I-VII, Kahire 1331-1332)

Mâlikî fıkıh tarihine hâkim olan iki akımı telif etme girişimi olarak değerlendirilebilir. İbn Abdülberr'in eserlerinin Endülüs'teki etkisine dair ilk ve en önemli örnekler arasında Bâcî'nin bu esere yaptığı atıflarla dolu olan el-Münteḳā'sı yer almaktadır.

Mâlikî mezhep birikimi VI. (XII.) yüzyılın başında İbn Rüşd el-Ced tarafından bir defa daha bir araya getirilir. Onun el-Muḳaddimâtü'l-mümehhidât adlı hacimli eseri (nşr. Muhammed Haccî - Saîd Aʻrâb, I-III, Beyrut 1988) Mâlikî literatürüne yepyeni bir tarz getirmiştir. Mâlikî fıkhını yeniden delillendiren ve diğer mezheplerle mukayese eden bu çalışma bazı müelliflere göre fürû-i fıkıhla fıkıh usulü sahaları arasında durmaktadır. el-Muḳaddimât'ın müellifinin torunu olan ve onunla aynı lakabı taşıyan İbn Rüşd el-Hafîd'in Bidâyetü'l-müctehid'i (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Marʻaşlî, Adnân Ali Şellâk v.dğr., I-VIII, Beyrut 1987), mezhepler arasındaki ihtilâfların tasnifi ve bu ihtilâfların ardında yatan sebeplerin fıkıh usulüyle bağlantısını kurarak özetlemeyi hedef alır. Mısırlı İbn Şâs'ın ʿİḳdü'l-cevâhiri'ṡ-ṡemîne fî meẕhebi ʿâlimi'l-Medîne adlı eseri (nşr. Muhammed el-Hâdî Ebü'l-Ecfân - Abdülhafîz Mansûr, I-III, Beyrut 1995), asırlardır süregelen el-Müdevvene eksenli telif geleneğinden muhteva ve üslûp açısından ayrılmaktadır. Gazzâlî'nin el-Vecîz'i esas alınarak tasnif edilen bu kitap Mâlikî mezhebinin en güzel eserlerinden biri olarak kabul edilir. İbn Şâs, kitaba koyduğu isimde de ima ettiği gibi Mâlikî fürû-i fıkhını erken dönemdeki kaynaklara ircâ etmekte ve bu eseri kaleme almasının sebebi olarak kendi dönemindeki Mâlikîler'in İmam Mâlik'i unutup daha sonraki yüzyıllarda yaşayan kişi ve eserlerle meşgul olmasını göstermektedir (ʿİḳdü'l-cevâhiri'ṡ-ṡemîne, I, 3-4).

İbn Şâs'ın muhtevası ve üslûbu bir diğer Mısırlı İbnü'l-Hâcib'i de etkilemiştir. Mâlikî fıkıh tarihinde yeni bir dönemin başlangıcı sayılan İbnü'l-Hâcib'in 1306 mesele içeren el-Câmiʿ beyne'l-ümmehât adlı muhtasarı (Beyrut 1938), modern döneme kadar sürecek zaman diliminde Mâlikî fıkhını şekillendiren en önemli eser kabul edilebilir. İbn Dakīkul'îd, İbn Râşid, Halîl b. İshak, İbn Ferhûn, Ahmed b. Yahyâ el-Venşerîsî, Tetâî gibi Mâlikî fıkhının geç dönemindeki birçok önemli siması bu muhtasar üzerine şerh yazmıştır. İbn Ferhûn'un Keşfü'n-niḳābi'l-ḥâcib min muṣṭalaḥi İbni'l-Ḥâcib adlı eseri (Beyrut 1990) söz konusu çalışmalar arasındaki en dikkat çekici ve yaygın metinlerdendir.

VII. (XIII.) yüzyılın ikinci yarısında Mâlikî mezhep birikimi Karâfî tarafından Kitâbü'ẕ-Ẕaḫîre fi'l-fıḳh adlı eserde (nşr. Saîd Ahmed A'râb - Muhammed Bû Hubze - Muhammed Haccî, I-XIV, Beyrut 1994; nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf - Abdüssemî Ahmed İmâm, Küveyt 1982) yeniden bir araya getirilir. Diğer mezheplerin görüşlerine de yer veren ve bazı müellifler tarafından bir fıkıh ansiklopedisi olarak nitelenen bu çalışma meseleleri birbiriyle ilişkilendirmesi ve kompozisyonu ile temayüz etmiştir. Irak Mâlikî çevresinin son mensuplarından Şehâbeddin Abdurrahman b. Muhammed b. Asker el-Bağdâdî, İrşâdü's-sâlik ilâ eşrefi'l-mesâlik (Kitâbü'l-İrşâd) adlı eserinde (Kahire 1945) Irak Mâlikî çevresinin anlayışını takip etmiş ve kendinden önceki birçok hacimli eserin temas etmediği mesele ve görüşlere yer vermiştir. Kitâbü'l-İrşâd üzerine yazılan şerhler arasında müellifin oğlu İbn Asker el-Bağdâdî, Behrâm ed-Demîrî, Tetâî, Zerrûk ve Azzûm'un çalışmaları sayılabilir.

Mâlikî literatüründe üzerinde en çok çalışma yapılan eser hiç şüphesiz Halîl b. İshak el-Cündî'nin el-Muḫtaṣar'ıdır (Bulak 1293; Kahire 1333/1914; Paris 1900; Beyrut 1985). Çok veciz önermelerden oluşan el-Muḫtaṣar bir tür şifreli metne benzetilmektedir. Gerek eserin gerek içindeki her bir önermenin kaç bin meseleyi içerdiği hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. İbnü'l-Hâcib'in kitabında hâlâ istikrara kavuşmamış mezhep içi istidlâle dair kavram ve meseleler el-Muḫtaṣar'da nihaî şekline kavuşmuştur. Eserin kaleme alındıktan sonra bütün Mâlikî çevrelerinin temel metni haline geldiği ve fakihlerin İbn Ebû Zeyd'in er-Risâle'si dışında başka Mâlikî metinleri üzerinde çalışmayı terkettikleri ifade edilir. Fransızca, İngilizce ve İtalyanca'ya tam ve kısmî tercümeleri yapılan el-

Muẖtaṣar üzerine yazılan onlarca şerh, turer (aş. bk.) ve nazım türündeki eserler Mâlikî tarihindeki en büyük telif geleneğini teşkil eder (bk. el-MUHTASAR).

Mısırlı İbnü'l-Hâcib ve Halîl'in Mâlikî fıkhına getirdiği muhtasar anlayışı İfrîkıye bölgesinde İbn Arafe'de yankısını bulmuştur. İbn Arafe'nin kaleme aldığı el-Muẖtaṣar, İbnü'l-Hâcib ve Halîl'in eserlerinden özellikle terimlerin tarif ve tasnifleri noktasında ayrılır. Ebû Abdullah er-Rassâʻın el-Hidâyetü'l-kâfiyetü'ş-şâfiye li-beyâni ḥaḳāʾiḳi'l-İmâm İbn ʿArafeti'l-vâfiye (Şerḥu Ḥudûdi İbn ʿArafe) adlı eseri (Rabat 1992; nşr. Muhammed Ebü'l-Ecfân, Beyrut 1993) İbn Arafe'nin muhtasarı üzerine kaleme alınmış çalışmaların başında gelir. İbn Arafe'nin çağdaşı ve Halîl şârihi Behrâm ed-Demîrî'nin eş-Şâmil'i de Halîl'in muhtasarına benzer bir metin oluşturma çabaları arasında zikredilmelidir. el-Emîrü'l-Kebîr es-Sünbâvî'nin (ö. 1232/1817) el-Mecmûʿu (Kahire 1281, 1304) en son kaleme alınan Mâlikî muhtasarlarından olup başlıca özelliği Halîl'den sonra gelen fakihlerin farklı tercihlerini içermesidir. el-Mecmûʿ üzerine yazılan şerhler arasında Muhammed İlîş ve Abdülmecîd eş-Şernûbî'nin çalışmaları zikredilebilir.

Fıkıh eğitimi gören talebelerin ders sırasında tuttuğu, hocalarının görüş ve yorumlarını içeren kısa notlara Mâlikî literatüründe "turer" (tekili "turre") adı verilmiştir. Bu notlar daha sonra toplanarak fıkıh eserleri teşkil edilmiş ve turer kelimesi bu tür eserlerin ortak adı olmuştur. Turer sahipleri arasında İbn Ât ve Şemseddin el-Lekānî sayılabilir. Belirli bir eser hakkında telif edilen hâşiyenin ise Mâlikî tarihinde çok geç dönemlere kadar ortaya çıkmadığı iddia edilmektedir. Cebertî, ilk defa klasik kaynaklardan biri üzerine XII. (XVIII.) yüzyılın sonlarına doğru hâşiye yazıldığını kaydetse de (ʿAcâʾibi'l-âs̱âr, I, 477) X. (XVI.) yüzyılda bile hâşiye olarak nitelenebilecek metinlerin var olduğu bilinmektedir.

B) Fıkıh Usulü. İlk Mâlikî fıkıh usulü metinlerinin Irak çevresinde ortaya çıktığı söylenebilir. Bu çevrenin imamı Ebû Bekir el-Ebherî (ö. 375/986), Kitâbü İcmâʿi ehli'l-Medîne ve Kitâbü'l-Uṣûl gibi eserlerle Mâlikî fıkhını fıkıh usulünün diliyle ifade etmeye çalışmıştır. İbnü'l-Kassâr'ın (ö. 397/1007) günümüze ulaştığı bilinen tek eseri olan ʿUyûnü'l-edille fî mesâʾili'l-ẖilâf beyne fuḳahâʾi'l-emṣâr'ın mukaddimesinde yer alan usulü de (el-Muḳaddime fî uṣûli'l-fıḳh, Beyrut 1996) mezhep usulünün ilk

örneklerindendir. Fıkıh usulü tarihinde önemli dönüm noktalarından biri sayılan Ebû Bekir el-Bâkıllânî, Mâlikî mezhebine mensup olmakla beraber eserlerinin Mâlikî literatürü içindeki yeri ve etkisi hâlâ aydınlatılmamış bir meseledir. Onun et-Taḳrîb ve'l-İrşâd'ı (nşr. Abdülhamîd Ali Ebû Zenîd, I-III, Beyrut 1998) büyük ölçüde

Cüveynî vasıtasıyla klasik dönem Mâlikîliğini etkilemiştir. V. (XI.) yüzyılın ikinci yarısına kadar Endülüs ve İfrîkıye'de fıkıh usulüne dair birtakım eserlerin kaleme alındığı hakkında bazı kayıtlar bulunmakla birlikte bu dönemde Irak'tan Endülüs'e dönen Bâcî söz konusu bölgeler için fıkıh usulü sahasında bir dönüm noktası olmuş ve fıkıh usulü çalışmalarının meşrû ve yaygın hale gelmesini sağlamıştır. Bâcî'nin İḥkâmü'l-fuṣûl fî aḥkâmi'l-uṣûl (nşr. Abdülmecid et-Türkî, Beyrut 1987; nşr. Abdullah Muhammed el-Cebbûrî, Beyrut 1989), Kitâbü'l-Ḥudûd (nşr. Cevdet Abdurrahman Hilâl, Madrid 1954; nşr. Nezîh Hamâde, Beyrut 1973) ve Kitâbü'l-İşârât (Tunus 1351; nşr. Mustafa Nâcî - Mustafa Vazîfî, Rabat, ts.; nşr. Muhammed Ali Ferkûs, Mekke 1996) adlı eserleri, fıkıh usulü telif geleneklerinden mütekellimîn geleneğinden ziyade fukaha geleneğine yakındır.

Mâlikî fıkıh usulü çalışmaları, kelâma ve özellikle Eş'arî kelâmına yönelik Mâlikî toplulukları içinde ortaya çıkan farklı tavırların etkisi altında gelişmiştir. Eş'arî kelâmına muhalif olan birçok fakih aynı zamanda fıkıh usulü çalışmalarına da mesafeli yaklaşmıştır. Mâzerî tarafından Cüveynî'nin el-Burhân'ının Îżâḥu'l-maḥṣûl min Burhâni'l-uṣûl (nşr. Ammâr et-Tâlibî, Beyrut 2001) başlığı ile şerhedilmesi, Eş'arî-Şâfiî fıkıh usulü eserlerinin Mâlikî literatürüne giriş sürecinde bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Mâlikî literatüründe Cüveynî'nin fıkıh usulüne dair diğer eseri olan el-Varaḳāt üzerinde daha fazla çalışma yapılmıştır. Hattâb er-Ruaynî'nin Ḳurretü'l-ʿayn fî Varaḳāti İmâmi'l-Ḥaremeyn adlı eseri söz konusu çalışmaların en önemli metinlerinden biridir. Cüveynî'nin talebesi Gazzâlî'nin el-Müstaṣfâ'sı üzerine yapılan çalışmalar arasında özellikle İbn Rüşd el-Hafîd ve Ebü'l-Abbas el-İşbîlî'nin muhtasarları zikredilmelidir. Eş'arî-Şâfiî usul eserleri hakkında Mâlikî fakihlerinin gerçekleştirdiği çalışmaların en meşhuru, Şehâbeddin el-Karâfî tarafından Fahreddin er-Râzî'nin el-Maḥṣûl'üne yazılan Tenḳīḥu'l-fuṣûl fi'ḫtiṣâri'l-Maḥṣûl adlı ihtisar ve onun şerhidir (Tunus 1910, 1341 h.; Kahire 1912, 1307 h.; nşr.

Tâhâ Abdürraûf Sa‘d, Kahire 1993). Nefâ ͗isü’l-uṣûl’ünde Karâfî Râzî’nin bu eserini şerhetmiş, Tenḳīḥu’l-fuṣûl’ünü ise ez̠-Z̠aḫîre adlı fıkıh kitabına mukaddime olarak kaleme almıştır. el-Maḥṣûl’ün Tâcüddin el-Urmevî tarafından yapılan muhtasarı el-Ḥâṣıl üzerine kaleme alınmış Mâlikî eserleri arasında İbn Râşid’in şerhi zikredilebilir. el-Maḥṣûl’den sonra Mâlikî literatürünün üzerinde en çok yoğunlaştığı metin Sübkî’nin Cem ͑u’l-cevâmi ͑ idir. Bu eserin gerek metni gerekse Celâleddin el-Mahallî’nin yaptığı şerhine dair birçok eser kaleme alınmıştır. Tetâî, Şefşâvenî ve İbn Sûde’nin hâşiyeleri Mahallî şerhi üzerine Mâlikî fakihlerinin yazdığı en önemli hâşiyeler arasındadır.

İbnü’l-Hâcib, yalnız Mâlikî fürûu hakkında değil aynı zamanda Mâlikî usul tarihinde de yeni bir dönemin başlangıcı kabul edilmektedir. Âmidî’nin el-İḥkâm’ı ve Gazzâlî’nin el-Müstaṣfâ’sı başta olmak üzere mütekellimîn geleneğinin temel eserlerinden yararlanarak yazdığı Müntehe’s-sûl ve’l-emel fî ͑ilmeyi’l-uṣûl ve’l-cedel (İstanbul 1326; Kahire 1326; Beyrut 1405/1985) ve onun muhtasarı olan el-Muḫtaṣar (Muḫtaṣarü’l-Müntehâ, el-Muḫtaṣarü’l-uṣûlî; İstanbul 1307; Bulak 1316-1319; Kahire 1326), Mâlikî mezhebinin klasik dönemindeki fıkıh usulü eğitimini ve çalışmalarını en çok etkileyen metinlerdir.

Modern dönemde gündeme getirilen Şâtıbî’nin eserleri İbnü’l-Hâcib sonrası fıkıh usulü geleneği içinde yer almadığı için kendi döneminde yaygınlaşmamıştır. Şâtıbî’nin fıkıh mezheplerinin, özellikle de Hanefî ve Mâlikî mezheplerinin usulleri üzerindeki ortak bir saha hakkında olan el-Muvafaḳāt fî uṣûli’ş-şerî ͑a’sı ile (I-IV, Tunus 1302; nşr. Muhammed Muhyiddin Ali, Kahire 1969-1970; Kahire 1975; nşr. Abdullah Derrâz, Kahire, ts.; Beyrut 1994; nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl-Selmân, I-VI, Hubar 1997; nşr. Hâlid Abdülfettâh Şiblî, I-IV, Beyrut 1999; nşr. Muhammed Abdülkādir el-Fâhilî, Beyrut 2000) bid‘at kavramını ele alan el-İ ͑tiṣâm’ı (Kahire, ts.) klasik fıkıh usulü problematiğinin dışında kalan eserlerdir. VIII. (XIV.) yüzyılda ve sonrasında manzum fıkıh usulleri teliflerinin arttığı görülmektedir. İbn Âsım’ın Urcûze fi’l-uṣûl (Menba ͑u’l-vüṣûl fî ͑ilmi’l-uṣûl) adlı eseri bu manzum usullerin başlıca örnekleri arasındadır.

C) Fıkhın Alt Disiplinleri. Mâlikî mezhebi uygulanmakta olan fıkha özel bir

önem verdiği için fıkhın tatbik tarihiyle ilgili en zengin literatüre sahiptir. Uygulanan fıkhı değerlendirme ve kaydetmeye yönelik çabalar Mâlikî mezhebinde nevâzil, şürût ve amelle ilgili eserlerde rahatça gözlenebilir.

1. Nevâzil. IV. (X.) yüzyılda ortaya çıkan ve V. (XI.) yüzyılda gelişerek yaygınlaşan Mâlikî nevâzil literatürünün bir kısmı diğer mezheplerde olduğu gibi sadece fetvalara yer verirken bir kısmı, kadıların mahkemelerde karşılaştıkları meseleleri ve bu konuda izlenecek usulü de ihtiva etmektedir. Ayrıca bu eserlerin çoğu, ele aldıkları meselelerin gerçekleştiği tarihî şartları ve diğer somut bilgileri de ayrıntılı olarak kaydeder. IV. (X.) yüzyılın ilk yarısında Huşenî tarafından telif edilen Uṣûlü'l-fütyâ ʿalâ meẕhebi Mâlik (nşr. Muhammed el-Mecdûb - Muhammed Ebü'l-Ecfân - Osman el-Bittîh, Tunus 1985) furûk, eşbâh ve nezâir bilgilerini ihtiva etmenin yanı sıra müellifin yaşadığı dönemdeki müftâ bih görüşleri de bir araya getirmektedir. Aynı yüzyılın ikinci yarısında İbn Ebû Zemenîn'in el-Münteḫab fi'l-aḥkâm'ı (nşr. Abdullah b. Atiyye er-Reddâd el-Gāmidî, Mekke 1998), IV. (X.) yüzyıl Mâlikî fukahası ve Mâlikî toplumlarının sosyal hayatı yanında Kurtuba ameline yer vermesiyle dikkat çeker. Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin Fuṣûlü'l-aḥkâm ve beyânü mâ medâ ʿaleyhi'l-ʿamel ʿinde'l-fuḳahâʾ ve'l-ḥükkâm'ı da (nşr. Muhammed Ebü'l-Ecfân, Tunus 1985; Riyad 2002; nşr. Betûl b. Ali, Mağrib 1990) mâ cerâ bihi'l-amel hakkındaki en eski kaynaklardan biridir. Yaklaşık bir asır sonra Îsâ b. Sehl el-İʿlâm bi-nevâzili'l-aḥkâm adlı eserinde Kurtuba'daki iftâ meclisinin ve kazâî müşavere meclislerinin kararlarını zikretmektedir. İbn Rüşd el-Cedd'in bir talebesi tarafından bir araya getirilen en-Nevâzil (el-Mesâʾil, el-Fetâvâ, Kitâbü'l-Ecvibe, Cevâbâtü İbn Rüşd, nşr. Muhtâr b. Tâhir et-Telîlî, I-III, Beyrut 1987, nşr. Muhammed Habîb et-Teckânî, I-II, Beyrut 1993) nevâzil sahasındaki temel birkaç kaynaktan biri sayılmaktadır. Bu eser, İbn Rüşd'ün çağındaki Mâlikî fakihleriyle tartışmalarını ve onların verdiği fetva ve kazâ görüşlerini değerlendirmesi bakımından dikkat çekicidir. İbn Ferhûn'un Tebṣıratü'l-ḥükkâm fî uṣûli'l-aḳżıyeti ve menâhici'l-aḥkâm'ı (Beyrut 1883; Kahire 1958; nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Kahire 1986; nşr. Cemâl el-Mar'aşlî, Beyrut 1995), VIII. (XIV.) yüzyılın en önemli nevâzil eseri olduğu kadar edebü'l-kādî (yargılama usulü) türünün de temel kaynaklarından biridir. Bu asırla birlikte özellikle amel fıkhını içeren ve haklarında birçok şerh ve hâşiye yazılan nazımlar ortaya çıkmıştır. Ebû Bekir İbn Âsım'ın Tuḥfetü'l-ḥükkâm fî nüketi'l-ʿuḳūd ve'l-aḥkâm adlı eseri

(el-ʿÂṣımiyye; Kahire, ts., 1949; Beyrut 1994; Zaria 1989; İng. trc. Daura Bello, Zaria 1989; Fr. trc. Leon Bercher, Alger 1958)

Endülüs'ün son dönemindeki amel fıkhını en güzel yansıtan kitaptır. Eser üzerinde yapılan çalışmalar arasında özellikle Meyyâre, İbn Sûde et-Tâvüdî ve Ali b. Abdüsselâm et-Tesûlî'nin kitapları zikredilmelidir. Tâvüdî ve Tesûlî'nin şerhleri geç dönem Mâlikî fıkıh eğitimi müfredatındaki temel eserler arasında sayılmaktadır. Ebü'l-Hasan ez-Zekkāk'ın Lâmiyetü'l-aḥkâm (Lâmiyetü'z-Zeḳḳāḳ) olarak tanınan meşhur nazmı da (Fr. trc. Ould Abdelkader - Merad ben Ali, Casablanca 1927) birçok şerh ve hâşiye çalışmasına esas teşkil etmiştir. Zekkāk'ın çağdaşı Venşerîsî, Mâlikî tarihi boyunca ortaya çıkan nevâzil görüşlerini kapsayan bir tedvin faaliyetine girişerek nevâzil literatürünün en dikkat çekici çalışmalarından birini meydana getirmiştir. el-Miʿyârü'l-muʿrib ve'l-câmiʿu'l-maġrib ʿan fetâvâ ʿulemâʾi İfrîḳıyye ve'l-Endelüs ve'l-Maġrib adlı eserinde (nşr. Muhammed Haccî, Rabat 1981; I-XIII, Beyrut 1983) fetvalarına yer verdiği kişiler İmam Mâlik'in talebelerinden kendi akranlarına kadar uzanır. Nevâzil görüşlerinin yanı sıra çeşitli Mâlikî fıkıh metinlerini de bütün olarak ihtiva etmesiyle tanınan ve tipik bir nevâzil eseri olmaktan ziyade bir ansiklopediyi andıran el-Miʿyâr üzerine Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî'nin Tertîbü câmiʿ adlı önemli bir çalışması bulunmaktadır. Ahmed Bâbâ'dan yaklaşık yarım asır sonra Abdurrahman b. Abdülkādir el-Fâsî'nin kaleme aldığı Naẓmü'l-ʿameli'l-Fâsî (Muhammed b. Abdüssamed Kennûn'un şerhiyle birlikte, Mağrib 1930) amel-i Fâsî literatüründe önemli bir dönüm noktasını oluşturur. Zekkāk'ın Lâmiye'sinde yer alan yirmi kadar amel-i Fâsî hükmüne 300 küsür madde daha ekleyen bu metin üzerine Sicilmâsî'nin ve Mehdî el-Vezzânî'nin yazdığı şerhler burada zikredilmelidir. Bu iki şârihin diğer eserleri de geç dönem Mâlikî nevâzil literatürünün en önemli çalışmalarını teşkil eder. Sicilmâsî'nin Naẓmü'l-ʿameli'l-muṭlaḳ'ı (Nikâh babı İngilizce tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır; Henry Toledano, Judicial Practice and Family Law in Morocco: The Chapter on Marriage from Sijilması's al-Amal al-Mutlaq, Colorado 1981) mutlak amel olarak kabul edilen görüşleri toplayan başlıca kaynaktır. Mehdî el-Vezzânî'nin en-Nevâzilü'l-cedîdetü'l-kübrâ li-ehli Fâs ve ġayrihim mine'l-bedvi ve'l-ḳurâ adlı eseri (I-XI, Fas 1318; nşr. Ömer b. Abbâd, I-XII, Rabat 1996-2000) Venşerîsî'nin el-Miʿyâr'ı gibi büyük bir tedvin çalışmasının ürünü olup geç dönem Mağrib amellerini bir araya

getirmektedir.

2. Şürût. III. (IX.) yüzyılın başında Endülüs'te ortaya çıktığı sanılan Mâlikî şürût literatüründe daha ziyade "vesâik" ve "mehâdir" kelimeleri kullanılmıştır. İbnü'l-Hindî'nin (ö. 399/1009) el-Ves̱âʾiḳ ve'ş-şürûṭ adlı eseri, muhtasar fıkıh bilgileri ve ona eklenen şürût metinlerinin ardından tarih, edebiyat ve fevâid bilgilerinin kayıtlı olduğu büyük bir divan olarak Mağribli ve Endülüslüler'in başlıca şürût kaynakları arasında sayılmaktadır. Ebü'l-Hasan el-Mutayyitî'nin (ö. 570/1174-75) en-Nihâye ve't-tamâm fî maʿrifeti'l-ves̱âʾiḳi ve'l-aḥkâm adlı eseri, şürût metinlerinin yanı sıra birçok Mâlikî fakihinin görüşlerine ve Endülüs mahkemelerinde ortaya çıkan kazâî ictihadlara yer vermektedir. İki asır sonra Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Fiştâlî tarafından telif edilen şürût eseri, geç dönem Mâlikî tarihindeki en yaygın şürût metinlerinden biri olup üzerine Venşerîsî ve Azzûm gibi Mâlikî fakihlerinin şerhleri bulunmaktadır.

3. Kavâid ve Furûk. Mâlikî literatüründe Karâfî'nin el-Furûḳ'u (I-IV, Tunus 1302; I-IV, Kahire 1347/1928; Beyrut 1998; nşr. Muhammed Sirâc - Ali Cum'a Muhammed, Kahire 2001) kavâid, eşbâh ve nezâir ile furûk sahasındaki birçok ilki bünyesinde barındırmaktadır. Bu eser üzerine İbnü'ş-Şât'ın şerhi ve Ya'kurî'nin muhtasarı özellikle dikkat çekmektedir. Karâfî'nin ardından gelen nesil bu sahada el-Furûḳ'tan sonra en tanınmış eserleri kaleme alır. Karâfî'nin talebesi İbn Râşid ve çağdaşları Ebü'l-Kāsım İbn Cüzey el-Kelbî ile Muhammed b. Muhammed el-Makkarî, Mâlikî mezhep birikimini küllî kaide ve zabıtlarla yeniden ifade etmiştir. X. (XVI.) yüzyılın ilk yarısında bu sahada yeni bir gelişme dalgası görülmektedir. Birbirinin çağdaşı olan Zekkāk, İbn Gāzî, Venşerîsî ve oğlu Abdülvâhid, küllî kaideleri ve mezhebin esaslarını teşkil eden fıkhî zabıtları kuşatmayı hedefleyen eserler kaleme almıştır (ayrıca bk. FURÛK; KAİDE).

4. Hilâf. Erken dönem Mâlikî literatüründe hilâf eserleri daha çok Irak Mâlikî çevresine mensup yahut bu çevrenin talebesi olmuş kişiler tarafından kaleme alınmıştır. Teşekkül devrinin sonlarına doğru Bekir b. Muhammed el-Kuşeyrî (ö. 344/955) ve İbnü'l-Cellâb Mesâʾilü'l-ḫilâf başlığını taşıyan eserler telif etmişler. Ebû Saîd el-Kazvînî'nin (ö. 390/1000) Kitâbü'l-Muʿtemed fi'l-ḫilâf'ı ve çağdaşı İbnü'l-Kassâr'ın ʿUyûnü'l-edille fî mesâʾili'l-ḫilâf beyne fuḳahâʾi'l-emṣâr'ı Mâlikî hilâf literatürünün erken

dönem önemli metinleri arasındadır. Kādî Abdülvehhâb'ın hilâfa dair el-Maʿûne li-dersi mez̠hebi ʿâlimi ehli'l-Medîne (el-Maʿûne ʿalâ mez̠hebi ʿâlimi ehli'l-Medîne; nşr. Hamîş Abdülhak, I-II, Mekke 1995) ve el-İşrâf ʿalâ (nüketi) mesâʾili'l-ḫilâf (nşr. el-Ceyb b. Tâhir, I-II, Beyrut 1999) adlı eserleri daha sonraki Mâlikî literatürünü derinden etkilemiştir. Bir asır sonra Ebû Bekir İbnü'l-Arabî el-İnṣâf fî mesâʾili'l-ḫilâf ve et-Telḫîṣ fî mesâʾili uṣûli'l-ḫilâf adlı eserlerini kaleme alır (ayrıca bk. HİLÂF).

5. Tabakat. IV (X) ve V. (XI.) yüzyıllarda Huşenî ve İbn Ebû Düleym gibi müellifler Mâlikî tabakatı hakkında eser kaleme almakla beraber bu eserlerden yararlanan Kādî İyâz'ın Tertîbü'l-medârik ve taḳrîbü'l-mesâlik li-maʿrifeti aʿlâmi mez̠hebi Mâlik adlı eseri Mâlikî tarihi boyunca süren bir tabakat geleneğini başlatmıştır. Kādî İyâz'ın ardından gelen başlıca Mâlikî tabakat müellifleri eserlerini Tertîbü'l-medârik'i esas metin kabul ederek kaleme almışlardır. İbn Ferhûn'un ed-Dîbâcü'l-müz̠heb fî maʿrifeti aʿyân ʿulemâʾi'l-mez̠heb'i VI. (XII.) yüzyıla kadar Kādî İyâz'ın eserini özetlemiş ve sonraki iki asırda yaşayan Mâlikî fakihlerini de eklemiştir. XI. (XVII.) yüzyılda Bedreddin el-Karâfî'nin Tevşîḥu'd-Dîbâc'ı ve Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî'nin Neylü'l-ibtihâc bi-taṭrîzi'd-Dîbâc ve Kifâyetü'l-muḥtâc li-maʿrifeti men leyse fi'd-Dîbâc'ı, Muhammed b. Tayyib el-Kādirî'nin el-İklîl ve't-tâc fî tez̠yîli Kifâyeti'l-muḥtâc'ı, ed-Dîbâc'ın muhtevasının yanında müelliflerin Kādî İyâz'dan kendi dönemlerine kadar geçen zaman dilimi içinde yaşayan Mâlikîler'in biyografilerini ekledikleri eserlerdir. Muhammed Mahlûf'un Şeceretü'n-nûri'zzekiyye fî ṭabaḳāti'l-Mâlikiyye'si modern dönemde telif edilen en tanınmış Mâlikî tabakatıdır.

Mâlikî mezhebinin hâkim olduğu bölgelerin tarih ve biyografileri Mâlikî tabakatı olarak kaleme alınmamış olsa da bu mezhebin fukaha biyografileri için temel kaynaklar arasındadır. Söz konusu eserlerin başlıcaları arasında Humeydî'nin Cez̠vetü'l-muḳtebis fî târîḫi ʿulemâʾi fi'l-Endelüs, Huşenî'nin Ḳuḍâtü Ḳurṭuba, İbnü'l-Faradî'nin Târîḫu ʿulemâʾi'l-Endelüs, Ebü'l-Arab'ın Ṭabaḳātü ʿulemâʾi İfrîḳıyye, Abdurrahman ed-Debbâğ'ın

Meʿâlimü'l-îmân, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed el-Mâlikî'nin Riyâżü'n-nüfûs, İbnü'l-Kādî'nin Cez̠vetü'l-iḳtibâs, İbn Asker el-Mağribî'nin Devḥatü'n-nâşir, Makkarî'nin Nefḥu'ṭ-ṭîb, Muhammed b. Tayyib el-Kādirî'nin Neşrü'l-mes̠ânî, Abbas b. İbrâhim'in el-İʿlâm bi-men

ḥalle Merrâküş ve Aġmât mine’l-aʿlâm ve Muhammed b. Ca‘fer el-Kettânî’nin Selvetü’l-enfâs adlı eserleri sayılabilir.

Mâlikî mezhebinin özellikle müteahhirîn döneminde ortaya çıkan literatürü mezhep birikimi hakkında kendine has bir terminoloji geliştirmiştir. Bu terminoloji içinde “rivâyât” İmam Mâlik’ten nakledilen görüşleri, “akvâl” Mâlikî mezhebine mensup fakihlere ait görüşleri ifade etmektedir. Mezhep birikimine ait görüşlerin nakledilmesinde ortaya çıkan farklılıklara ise “turuk” adı verilmektedir. Mâlikî mezhebi içinde tahrîc ile elde edilen hükümler “evcuh” olarak adlandırılır. Aynı yahut benzer mezhep tasavvurunu ve birtakım fıkhî görüşleri paylaşan mütekaddimîn dönemi Mâlikî çevrelerinin önderleri hakkında da bir dizi terim üretilmiştir. Buna göre Eşheb ve İbn Nâfi‘ “karînân”, Mutarrif b. Abdullah ve İbnü’l-Mâcişûn “ahavân”, Kadı İbnü’l-Kassâr ve Kādî Abdülvehhâb yahut onun yerine Kādî İsmâil, “kādiyân, İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî ile İbnü’l-Kābisî “şeyhân” olarak adlandırılmaktadır. İmam Mâlik’ten İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî’ye kadar süren zaman dilimi içindeki fakihlere mütekaddimîn denilmektedir. İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî dönemi ve sonrasındaki müteahhirîn devrinde çalışmaları birer dönüm noktası kabul edilen birçok fakihe özel bir sıfat verilmektedir. Meselâ İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî “şeyh”, Mâzerî “imâm”, Ebû Bekir et-Turtûşî “üstâd” ve İbn Rüşd el-Ced “hâfızü’l-mezheb” sıfatları ile temsil edilmektedir.

6. Modern Dönemde Mâlikî Mezhebi Hakkında Çalışmalar. Özellikle II. Dünya Savaşı sonrasına kadar Mâlikî mezhebi hakkında Batı’da yapılan çalışmaların çoğunluğu Kuzey ve Batı Afrika’yı sömürgeleştiren Avrupa ülkelerinde gerçekleştirilmiş ve Fransa uzun süre söz konusu çalışmaların merkezi kabul edilmiştir. Telif çalışmalarının yanı sıra bazı Mâlikî hisbe eserlerini de tahkik eden E. Lévi-Provençal, kazâ tarihi çalışmaları ile tanınan Emile Tyan ve Mâlikî tarihi ve biyografileri üzerinde eserler veren Roger İdrîs, bu dönemde Fransızca’daki Mâlikî literatürüne katkıda bulunan başlıca kişiler arasında sayılabilir. Aynı devirde İtalyan araştırmacıların da Mâlikî mezhebine ilgi duyduğu görülmektedir. İtalyan şarkiyatçılarından David Santillana’nın Mâlikî hukuku üzerine kaleme aldığı Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita (Roma, Istituto per l’Oriente, I-II [1925-1938]) bu mezhebe dair Avrupa’da yazılmış başlıca eserler arasındadır. II. Dünya Savaşı’nın ardından

bağımsızlığını kazanan bazı Afrika ülkelerinde resmî dilin Fransızca olarak kalması ve birçok Mâlikî kökenli Afrikalı'nın gerek Fransız Akademisi ve gerek Fransa'da yaşayan Mâlikî topluluğu için bu mezhep hakkında eserler yazması, Mâlikî mezhebine dair Batı'da en geniş literatürün Fransızca olmasına yol açmıştır. Mâlikî fıkıh usulü ve tarihine dair önemli telif ve tahkik çalışmaları olan Abdülmecid et-Türkî (Abdel Maged Turki), bu dönemde Fransa'daki Mâlikî çalışmalarına katkıda bulunmuş akademisyenlere örnek olarak verilebilir. İspanya tarihinin bir parçasını oluşturduğu için modern İspanyol akademisinin İslâm medeniyeti hakkındaki çalışmalarının çoğunluğu Endülüs'le olduğu kadar Mâlikî mezhebiyle de ilgili olmuştur. Almanca ve İngilizce konuşan Batılı ülkelerde XX. yüzyılın daha sonraki dönemlerinde gelişmeye başlayan çalışmalar arasında özellikle Miklos Muranyi'nin erken dönem Mâlikî literatürüne dair eserleri ve örnek olarak Materialien zur malikitischen rechts literature (Wiesbaden 1984) burada zikredilmelidir.

Modern İslâm dünyasında Mâlikî mezhebi çalışmaları bilhassa mezhebin yayıldığı Kuzey ve Batı Afrika'da yapılmaktadır. Özellikle Mâlikî mezhebini pozitif hukuk kaynağı olarak kabul etmiş Fas gibi Afrika ülkelerinde bu mezhep hakkındaki araştırmalar yoğunlaşmıştır. Mâlikî mezhebi bu bölgedeki ülkelerin bağımsızlığını kazanmasının ardından ulus-devlet kimliğinin bir parçası haline gelmiş, dolayısıyla mezhep hakkındaki araştırmalar resmî destek görmüştür. Nitekim İmam Mâlik ve Kādî İyâz gibi Mâlikî simaları hakkındaki sempozyumlar, mezhebin temel metinlerinden bir kısmının tahkiki Fas, Cezayir gibi devletlerin destekleriyle gerçekleşmiştir. Mâlikî metinlerini tahkik ederek yayımlama çalışmaları arasında merkezi Beyrut'ta bulunan Dârü'l-garbi'l-İslâmî'nin çabaları da burada belirtilmelidir. Öte yandan Mâlikî mezhebinin hâkim olduğu Dübey Emirliği'nde kurulan Dârü'l-buhûs li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâi't-türâs bu mezheple ilgili araştırmaları destekleyen önemli merkezler arasındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Mezhebin usul ve fürû alanındaki görüşleri ve yapılan değerlendirmeler için esas alınan temel metinler madde içinde zikredildiğinden burada ayrıca verilmemiştir. İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 494, 498; Ebû Bekir el-Mâlikî, Riyâżü'n-nüfûs (nşr. Beşîr el-Bekkûş), Beyrut 1403/1983, I, 200-294, 345-375; Muhammed b. Hâris el-Huşenî, Uṣûlü'l-fütyâ fi'l-fıḳh ʿalâ meẕhebi'l-İmâm Mâlik (nşr. M. Ebü'l-Ecfân v.dğr.), [baskı yeri yok] 1985 (Dârü'l-Arabiyye), s. 22; İbnü'l-Kūtıyye, Târîḫu iftitâḥi'l-Endelüs (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1402/ 1982, s. 61-63; İbnü'l-Cellâb, et-Tefrîʿ (nşr. Hüseyin b. Sâlim ed-Dehmânî), Beyrut 1408/1988, neşredenin girişi, I, 125, 126, 150; İbn Ebû Zeyd, el-Câmiʿ fi's-sünen ve'l-âdâb ve'l-meġāzî ve't-târîḫ (nşr. M. Ebü'l-Ecfân - Osman el-Bittîh), Beyrut 1405/1985, neşredenlerin girişi, s. 45-46; İbnü'l-Kassâr, el-Muḳaddime fi'l-uṣûl (nşr. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî), Beyrut 1996, s. 7, 9, 10, 11, 15, 17, 25; İbn Abdülber, Câmiʿu beyâni'l-ʿilm (nşr. Abdurrahman M. Osman), Medine 1388/1968, s. 76-77; a.mlf., el-İntiḳāʾ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1417/1997, s. 59; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Lübnan 1987, II, 734, 787; III, 1472; IV, 1840; İbn Rüşd, el-Beyân ve't-taḥṣîl (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1404/1984, neşredenin girişi, I, 21; a.mlf., el-Câmiʿ mine'l-muḳaddimât (nşr. Muhtâr b. Tâhir et-Telîlî), Amman 1405/1985, s. 351-352; a.mlf., Fetâvâ (nşr. Muhtâr b. Tâhir et-Telîlî), Beyrut 1987, neşredenin girişi, I, 55-67; İbn Şâs, ʿİḳdü'l-cevâhiri'ṡ-ṡemîne fî meẕhebi ʿâlimi'l-Medîne (nşr. M. Ebü'l-Ecfân - Abdülhafîz Mansûr), Beyrut 1415/1995, I, 3-4; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, IV, 59-60; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, II, 283, 258; III, 43, 289-290, 325; IV, 89-91, 132, 150, 199, 202; a.mlf., el-İʿtiṣâm, (nşr. M. Reşîd Rızâ, Kahire, ts. el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ), II, 111-153; İbn Haldûn, Muḳaddime, III, 1054-1055; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 333-334; Venşerîsî, el-Miʿyârü'l-muʿrib (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1401/1981, II, 450; X, 282, 443-445; Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âṡâr, I, 477; Selâvî, el-İstiḳṣâ, I, 137-142; II, 126; Ahmed Teymur, Naẓra târîḫiyye fî ḥudûṡi'l-meẕâhibi'l-erbaʿa: el-Ḥanefî ve'l-Mâlikî ve'ş-Şâfiʿî ve'l-Ḥanbelî, Kahire 1932, tür.yer.; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, s. 373, 359, 445-450; M. Ebû Zehre, Mâlik: Ḥayâtühû ve ʿârâʾühû ve fıḳhüh, Kahire 1952, s. 257, 360-365; J. S. Trimingham, A History of Islam in West Africa, Oxford 1962, s. 31, 98; Sezgin, GAS, I, 457-484; M. Âbid el-Fâsî, Fihrisü maḫṭûṭâti Ḫizâneti'l-Ḳaraviyyîn, Dârülbeyzâ 1399-1403/1979-83, I, 257, 333, 508; III, 173, 223, 256-257, 313-314; Ould Bah M. el Mokhtar, La littérature juridique et

l’évolution du malikisme en Mauritanie, Tunis 1981, tür.yer.; Abdülazîz Binabdullah, Maʿlemetü’l-fıḳhi’l-Mâlikî, Beyrut 1403/1983, s. 7-30, 39-49; Nedvetü’l-İmâm Mâlik: İmâmü dâri’l-hicre: Devretü’l-Ḳāḍî ʿİyâż, Muhammediye 1983-84, I-III, tür.yer.; Ömer b. Abdülkerîm el-Cîdî, el-ʿUrf ve’l-ʿamel fi’l-mez̠hebi’l-Mâlikî, Rabat 1404/1984, s. 342, 344; İbrâhim Harekât, el-Maġrib ʿabre’t-târîḫ, Dârülbeyzâ 1405/1984, I, 176-180, 244-249 305-308; II, 145-147, 227-229; Abdülkerîm Şehbûn, Şerḥu müdevveneti’l-aḥvâli’ş-şaḫsiyyeti’l-Maġribiyye,

Rabat 1987, I, md. 82, 172, 216, 297; Ahmed Yûsuf, Ma ḫâlefe’l-Endelüsiyyûn fîhi mez̠hebe Mâlik, Kahire, ts. (Dârü’s-sekāfe), s. 11-16; M. Muranyi, Dirâsât fî meṣâdiri’l-fıḳhi’l-Mâlikî (trc. Ömer Sâbir Abdülcelîl v.dğr.), Beyrut 1988, tür.yer.; Hassan b. Muhammed Hüseyin Felmebân, Ḫaberü’l-vâḥid iẕâ ḫâlefe ʿamele ehli’l-Medîne, Dübey 1421/2000, s. 109-129, 230, 244, 287; M. Riyâz, Uṣûlü’l-fetvâ ve’l-ḳażâʾ fi’l-mez̠hebi’l-Mâlikî, Dârülbeyzâ 1419/1998, tür.yer.; Mustafa Herrûs, el-Medresetü’l-Mâlikiyyetü’l-Endelüsiyye ilâ nihâyeti’l-ḳarni’s̠-s̠âlis̠ el-hicrî, Muhammediye 1418/1997, s. 36, 386-398; M. el-Kettânî, “el-Mez̠hebü’l-Mâlikî bi’l-Maġrib ve’l-Endelüs, naẓarât fi’n-neşʾe ve’l-istiḳrâr”, Buḥûs̠ü’l-mülteḳa’l-İsbâni’l-Maġribi’s̠-s̠ânî li’l-ʿulûmi’t-târîḫiyye, Madrid 1992, s. 115-142; Abdülazîz b. Sâlih el-Huleyfî, el-İḫtilâfü’l-fıḳhî fi’l-mez̠hebi’l-Mâlikî: Muṣṭalaḥâtühû ve esbâbüh, Devha 1993, tür.yer.; Hacvî, el-Fikrü’s-sâmî (nşr. Eymen Sâlih Şa‘bân), Beyrut 1416/1995, IV, 196-206, 235-383, 464-470, 491-493; M. Fadel, Adjuciation in the Mâlikî Madhhab: A Study of Legal Process in Medieval Islamic Law (doktora tezi, 1995), The University of Chicago, s. 242-255, 261; H. Mansour, The Mâlikî School of Law: Spread and Domination in North and West Africa 8th to 14th Centuries, Austin-Winfield 1995, s. 46-48, 107; Abdüsselâm el-Aserî, Naẓariyyetü’l-aḫẕ bimâ cerâ bi-hi’l-ʿamel fi’l-Maġrib fî iṭâri’l-mez̠hebi’l-Mâlikî, Rabat 1417/1996, s. 45-71, 116, 135-145; Ali b. Muhammed ez-Zehrânî, el-Ḥayâtü’l-ʿilmiyye fî Ṣıḳılliyeti’l-İslâmiyye, Mekke 1417/1996, s. 140-141, 142-144, 145; Ahmed Emîn el-Amrânî, el-Ḥareketü’l-fıḳhiyye fî ʿahdi’s-Sulṭân Muḥammed b. ʿAbdillâh el-ʿAlevî, Rabat 1417/1996, I, 24-25, 27, 49, 62; II, 304-306; Abdullah b. İbrâhim el-Alevî, Neşrü’l-bünûd, Muhammediye, ts. (Matbaatü fezâle), I, 89-105; C. Melchert, The Formation of the Sunni Schools of Law 9th-10th Centuries, Leiden 1997, s. 156-177; M. İbrâhim Alî, Iṣṭılâḥu’l-mez̠heb ʿinde’l-Mâlikiyye, Dübey

1421/2000, tür.yer.; Muhammed elMedenî Bûsâk, el-Mesâʾilü'lletî benâha'l-İmâm Mâlik ʿalâ ʿameli ehli'l-Medîne, Dübey 1421/2000, I, 67-73, 106; J. E. Brockopp, Early Maliki Law: Ibn ʿAbd al-Hakam and His Major Compendium of Jurisprudence, Leiden 2000, s. 1-71; N. Levtzion, "Islam in the Bilad al-Sudan to 1800", The History of Islam in Africa (ed. N. Levtzion - R. L. Pouwels), Athena 2000, s. 63-91; A. Christelow, "Islamic Law in Africa", a.e., s. 373-396; Kemal A. Faruki, "al-Shafii's Agreement and Disagreement with the Mâlikî and Hanafi Schools", IS, X (1971), s. 129-136; M. Khalid Masud, "A History of Islamic Law in Spain: An Overview", a.e., XXX/1-2 (1991), s. 7-35; D. S. Powers, "The Mâlikî Family Endowment: Legal Norms and Social Practices", IJMES, XXV (1993), s. 379-406; P. Scholz, "Legal Practice in the Malikite Law of Procedure", al-Qantara, XX, Madrid 1999, s. 417-435; N. Cottart, "Mālikiyya", EI² (İng.), VI, 278-283.

Eyyüp Said Kaya

MÂLİKİYYE

(bk. MÂLİKÎ MEZHEBİ).

MÂLİKÜ'l-MÜLK

(bk. MELİK).

MÂLÎNÎ

(المالينى)

Ebû Sa‘d Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Mâlînî el-Herevî (ö. 412/1022)

Hadis hâfızı, sûfî.

Herat yakınlarındaki Mâlîn köyüne nisbet edildiğine göre aslen oralı olduğu söylenebilir. Tâvûsü’l-fukarâ lakabıyla tanınmış olup Cürcân, Nîşâbur, İsfahan, Hûzistan, Basra, Bağdat, Kûfe, Şam, Mısır, Mekke ve Medine gibi yerleri dolaşarak pek çok kimseden hadis dinledi. Cürcân’a ilk gidişinin 364’te (975) olduğu kaydedilmekte (Sehmî, s. 124) ve bundan seyahate oldukça erken dönemlerde başladığı anlaşılmaktadır. Sadece Kitâbü’l-Erbaʿîn’indeki şeyhlerinin sayısı doksanı bulan Mâlînî İbn Adî, İbn Nüceyd, Katîî, Ebü’ş-Şeyh ve Rabaî gibi hocalardan istifade etti. Aynı zamanda kendilerinden hadis dinlediği Abdülganî el-Ezdî ve Temmâm er-Râzî başta olmak üzere Ebû Nasr es-Siczî, es-Sünenü’l-kübrâ’sında 348 rivayetine yer veren Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîḫu Baġdâd’ında doğrudan ve dolaylı olarak nakillerde bulunan Hatîb el-Bağdâdî ve kendisinden en son rivayette bulunduğu belirtilen Hilaî (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIX, 75) onun talebelerinden bazılarıdır.

Rivayetlerinde şeyhlerini şöhret kazandıkları isimlerinden başka adlarla kaydederek tedlîs yaptığı ifade edilen Mâlînî’nin, çağdaşı Hâkim’in el-Müstedrek’inde “alâ şartıhimâ” ölçüsünde hadis bulunmadığını söylediği rivayet edilmiş, ancak Zehebî onun böyle bir değerlendirme için yeterli ilmî birikime sahip olmadığını, bu iddianın aynı dönemde yaşamış âlimler arasında zaman zaman görülen kıskançlıktan kaynaklandığını belirterek Hâkim’i savunmuştur (a.g.e., XVII, 175).

Mâlînî’nin Horasan dönüşü son defa Cürcân’a uğradığını, telifiyle meşgul olduğu Târîḫu Cürcân adlı çalışmasını beğendiğini ve bu kitaba kendi adını da yazmasını istemesi üzerine kendisini eserine aldığını belirten Sehmî

onun Cürcân’dan ayrıldıktan (407/1016) sonra İsfahan, Bağdat ve Şam’a uğrayarak Mısır’a geçtiğini ve 409’da (1018) orada vefat ettiğini söyler. Ancak Hatîb el-Bağdâdî, Mâlînî’nin bu tarihte Bağdat’ta bulunduğunu, Câmiu’l-Mansûr’un yanındaki ribâtta kendisinden hadis dinlediklerini ve buradan Mekke’ye, ardından Mısır’a gittiğini, Zehebî de Sehmî’nin yanıldığını belirttikten sonra her iki müellif onun 17 Şevval 412’de (24 Ocak 1022) öldüğünü kaydetmektedir (Târîḫu Baġdâd, IV, 372; Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVII, 302).

Eserleri. 1. Kitâbü’l-Erbaʿîn fî şüyûḫi’ṣ-ṣûfiyye. Bazı mutasavvıflar vasıtasıyla zühd, dünyadan yüz çevirme, Allah’a yönelme, ilim tahsilinin önemi, tevekkül gibi konularda rivayet edilen kırk hadisi ihtiva etmektedir. Müellif, rivayetlerini eserine almak üzere seçtiği mutasavvıfların adlarını herhangi bir sıralama gözetmeksizin başlık olarak kullanmış, bunun altında senedde bu şahsın yer aldığı rivayeti kaydettikten sonra onun konuyla ilgili haberlerini zikretmiştir. Zehebî’nin münker rivayetlerin bulunduğunu söylediği eser (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVII, 303) Âmir Hasan Sabrî tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1417 / 1997). 2. Ḥadîs̱. Bir nüshası Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye’de kayıtlıdır (Mecmua, nr. 388/26). 3. el-Müʾtelif ve’l-muḫtelif. İbn Hacer’in Tebṣîrü’l-müntebih’te Ruşâtî vasıtasıyla nakilde bulunduğunu söylediği (IV, 1513) ve Müttakī el-Hindî’nin Kenzü’l-ʿummâl’ine aldığı hadislerden ikisini ondan aktardığını ifade ettiği (XIII, 436; XV, 733) eserin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. Mâlînî’nin bunların dışında Eḥâdîs̱ü’l-İmâm Mâlik b. Enes, el-Fütüvve, Müsnedü şüyûḫi’ṣ-ṣûfiyye, el-Esbâb ve’l-ensâb adlı eserleri kaynaklarda zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mâlînî, Kitâbü’l-Erbaʿîn fî şüyûḫi’ṣ-ṣûfiyye (nşr. Âmir Hasan Sabrî), Beyrut 1417/1997, neşredenin girişi, s. 29-59; Sehmî, Târîḫu Cürcân (nşr. M. Abdülmuîd Han), Beyrut 1407/1987, s. 124; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, IV, 371-372; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, V, 44; İbnü’s-Salâh, Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾi’ş-Şâfiʿiyye (nşr. Muhyiddin Ali Necîb), Beyrut 1413/1992, I, 360; İbn Abdülhâdî, ʿUlemâʾü’l-ḥadîs̱, III, 267; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ,

XVII, 175, 301-303; XIX, 75; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, III, 1070-1072; İbn Hacer, Tebṣîrü’l-müntebih, IV, 1512, 1513; Müttakī el-Hindî, Kenzü’l-ʿummâl, XIII, 436; XV, 733; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 53; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 72; Kettânî, er-Risâletü’l-müsteṭrafe, s. 102-103, 116; Sezgin, GAS, I, 674; Cezzâr, Medâḫilü’l-müʾellifîn, III, 1443-1444.

Abdülkadir Şenel

MALİYE NEZÂRETİ

(bk. DEFTERDAR).

MALKOÇ BEY CAMİİ

Macaristan'ın Şikloş şehrinde XVI. yüzyılda yapılmış cami.

Macaristan'daki Peç (Peçuy) şehrinin 30 km. kadar güneyinde bulunan Şikloş, Osmanlı döneminde gerek tepedeki iç kalede gerekse eteğindeki aşağı kale ve dış varoşunda toplam sayısı Ekrem Hakkı Ayverdi tarafından on dört olarak tesbit edilen, fakat sadece bir tanesi yakın tarihlerde meydana çıkarılan cami ve mescidin bulunduğu önemli bir yerleşim birimidir. Dış varoşta yer alan Malkoç Bey Camii'nin bu devirde aynı adı taşıyan kişilerden hangisi tarafından yaptırıldığı açık olarak bilinmemektedir. Edirne'de de günümüzde hiçbir izi kalmayan Malkoç Bey Camii bulunmaktaydı. Fâtih Sultan Mehmed döneminde yaşamış Malkoçoğlu Bâlî Bey'den başka Bosna'da Banyaluka'da, 973'te (1565-66) vefat eden timar beylerinden bir başka Malkoç Bey'in türbesi mevcuttur. Peçuylu İbrâhim, 1004 (1595-96) yılında geçen bir olay dolayısıyla Segedin (Szeged) sancak beyi Kara Ali Bey'in kardeşi gazi Malkoç Bey'den bahsetmektedir (Târih, I, 17). Şikloş'taki caminin bu zat tarafından yaptırılmış olması mümkündür. Macar araştırmacısı Gerö Gyözö ise caminin 1565'te vefat eden Bosna Klis sancak beyi Malkoç Bey tarafından inşa edilmiş olabileceğini ileri sürmektedir. Evliya Çelebi, Kanije'yi kurtarmak için çıkılan seferde uğradığı Şikloş'ta kalenin etraflı bir tarifini yaptıktan sonra beşi müslümanlara, ikisi hıristiyanlara ait dış varoştaki mahallelerde yedi cami ve mescid bulunduğunu bildirerek bunlardan koruluk içinde olan Malkoç Bey Camii'nden kısaca bahseder. O yıllarda mevcut cami kurşun örtülü olup yüksek bir minareye sahipti.

Macaristan'dan Türkler'in çekilmesiyle Malkoç Bey Camii sahipsiz kalmış, bir müddet sonra büyük ölçüde değişikliğe uğramış ve ev haline getirilerek yaklaşık üç asır boyunca öylece kullanılmıştır. XIX. yüzyıl içlerinde çizilerek gravür olarak yayımlanan bir resim bu eski ibadet yerinin nasıl bir görünüme sokulmuş olduğunu göstermektedir. Resimde caminin sadece alt kat pencereleri görülmektedir. Dış cephelerine bitiştirilen iki merdiven, trompların başlangıç hizasında yapılan muhtemelen ahşap bir kata çıkışı sağlıyordu. Kubbe kasnağı da bir kat olarak kullanılıyor olmalıydı.

Kubbenin üstü piramit biçiminde ahşap bir çatı ile örtülmüş, ayrıca yapıya iki de baca eklenmişti.

Türkler ayrıldıktan sonra Şikloş bölgesine hâkim olan kumandan Gabriele de Vecchi'nin İslâmî eserlere karşı yürüttüğü yıkımdan kurtulan cami, Osmanlı döneminden kalan birkaç mimari eseri bulup restore ederek ortaya koymaya büyük gayret gösteren Macar ilim adamları tarafından üzerindeki bütün eklemelerden ayıklanarak gerçek yapısı ile açığa çıkarılmıştır. Ancak cami zaman içinde birçok tâdilâta uğradığı gibi 1901'de kubbesi ve bir kısım duvarları yıkılmış (Gyözö, Monuments, s. 24-25), daha sonra da pek çok değişiklik görmüştür. 1980'e doğru çalışmalar başladığı sırada caminin içinde ve dışındaki eklemeler kısmen kaldırılmış, mimari ana çizgileriyle belirlenerek pencereler ve mihrap ortaya çıkarılmıştır. Ardından sürdürülen çalışmalarla cami 1992'de esaslı şekilde tamir edilmiştir. Restorasyon planlarında minaresi de olmasına rağmen son fotoğrafında minarenin yapılmadığı görülmektedir (1992'de tamamlanan restorasyon hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Gyözö v.dğr., Siklós-Malkocs beydzsámi, s. 1-16). 1994 Bosna savaşı esnasında cami Bosnalı mülteciler tarafından ibadete açılmıştır.

Malkoç Bey Camii klasik kubbeli küçük bir ibadet yeri olarak tasarlanmış, aralarda tuğla da kullanılmak suretiyle moloz taşlardan yapılmıştır. Dış duvar yüzeylerinde meydana çıkarılan esas sıva kalıntılarından aslında cephelerin kesme taş ve derzleri taklit edecek şekilde kapatılmış olduğu anlaşılmaktadır. Pencereler ise taş söveli ve tuğladan sivri kemerlidir. Dışarıdan 12 m. kadar uzunluğa sahip kare planlı bir yapı olan caminin her cephesinde altta ikişer büyük pencere vardır. Ayrıca üstte daha ufak pencerelerden başka kubbe kasnağında da pencereler bulunur. Yaklaşık 9,80 m. çapındaki kubbeye geçiş köşe tromplarıile sağlanmıştır. Hayli tahrip edilmiş olmasına rağmen mukarnaslı mihrabın üst kısmı bulunabilmiştir. Giriş cephesinde sağ taraftaki pencerenin içinden duvar kalınlığına oyulmuş bir merdiven başlangıcı yalnız temeli kalan minareye çıkışı sağlıyordu. Ekrem Hakkı Ayverdi, 1976'da yaptığı incelemeye dayanarak bu ölçülerdeki ve bu tipteki camilerde genellikle rastlandığı gibi girişte kemerleri dört sütuna dayanan üç bölümün olduğunu tahmin etmiştir. Bu bölümlerin her biri kubbelerle örtülü olmalıydı (Avrupa'da Osmanlı Mimârî

Eserleri I, s. 260, 263).

BİBLİYOGRAFYA

Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 17, 46, 352-353; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VI, 302; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri I, s. 256, 257, 258, 259-263, rs. 256-269; G. Györö, Monuments de l'architecture turque en Hongrie, Budapest 1976, s. 24-25; a.mlf. - v.dğr., Siklós-Malkocs beydzsámi, Budapest 1994, s. 1-16.

Semavi Eyice

MALKOÇOĞLU TÜRBESİ

Gebze’de XIV. yüzyılda yapılmış açık türbe.

Çoban Mustafa Paşa Külliyesi’nin sokak aşırı karşısında bulunmaktadır. Yakın tarihlere gelinceye kadar büyük bir kabristanın içinde yer almaktaydı. Cephesindeki sülüs hatla oyma olarak işlenmiş iki satırlık mermer kitâbeden türbenin, kimliği hakkında açık bilgi elde edilemeyen, 787’de (1385) vefat etmiş Mehmed b. Malkoç adlı bir kişiye ait olduğu öğrenilmektedir. Ekrem Hakkı Ayverdi’ye göre Edirne’de de günümüzde izi kalmayan bir Malkoç Bey Camii bulunmaktaydı (Osmanlı Mi‘mârîsi I, s. 294). Ayverdi, Edirne tarihçisi Ahmed Bâdî Efendi’den naklen bu Malkoç Bey’in Sivas sancak beyi olarak 804’te (1401-1402) esir düştüğünü ve esaretten döndükten az sonra öldüğünü bildirir ki bu zatın Malkoç Mustafa Bey olduğu bilinmektedir (bk. MALKOÇOĞULLARI). Gebze’deki türbede yatanın da Mustafa Bey’in kendisinden önce vefat eden oğlu olabileceğini tahmin etmektedir.

Osmanlı Beyliği’nin batıya, Bizans’a doğru yayılması sırasında yapılan ilk mimari eserlerden olan Malkoçoğlu Türbesi pek iyi korunamadığından XX. yüzyıl başlarında oldukça harap ve kısmen yıkık durumdaydı. Ağabeyi Osman Hamdi Bey’in buradaki geniş arazisi ve kıyıdaki köşkü dolayısıyla Gebze’yi iyi tanıyan Halil Ethem (Eldem) bu türbeyi inceleyip 1912’de kitâbesini yayımlamış, ayrıca estampajını yaptırarak bunu 1933 yılında 417 parça kitâbe kopyası ile birlikte Türk Tarih Kurumu’na bağışlamıştır. Tarihî öneminin belirlenmesine rağmen Malkoçoğlu Türbesi gerektiği kadar özenle korunmadığı için sonraki dönemlerde iyice harap olmuştur. 1940’lı yıllarda sadece büyük köşe pâyeleri görülebilen türbenin içinde bulunduğu mezarlık sonraları bütünüyle ortadan kaldırılmış, sadece Malkoçoğlu Türbesi’nin yeri muhafaza edilmiştir. 1948’de Gebze’deki bir ilkokula kaldırıldığı Hasan Rıza Ergezen tarafından bildirilen kitâbenin ise bugün nerede bulunduğu öğrenilememiştir.

Bu kitâbenin bir özelliği, iki satırlık yazının etrafındaki çerçevenin kenarlarında dağınık biçimde Grek harflerinin yer almasıdır. Halil Ethem

Bey makalesinde bu harflerin Stephanos tou Mastoros (Usta Stephanos) olarak okunduğunu ileri sürmüştür. Gerçekten bu harfler “Usta Stephanos”u ifade ediyorsa bu takdirde türbe Bizanslı bir Rum yapı ustası tarafından inşa edilmiş olmalıdır. Bu imzanın türbeyi yapana mı yoksa sadece kitâbeyi mermere işleyene mi ait olduğu hususunda Halil Ethem Bey tereddütte kalmıştır. Malkoçoğlu Türbesi’nin yapımında bir yerli Rum’un payı olması, İzmit körfezinin kuzey kıyısının Osmanlı Beyliği tarafından yeni fethedildiği yıllar için olağan dışı değildir. Gebze ve çevresi 732’ye (1332) doğru fethedilip birkaç defa el değiştirmesinin ardından ancak 823’te (1420) kesin olarak Osmanlı toprağına katıldığına göre türbenin bu arada ne olduğu bilinmemektedir.

Malkoçoğlu Türbesi’nin yıkılmadan önce herhalde Halil Ethem Bey’in müze müdürlüğü sırasında çekilmiş, İstanbul Arkeoloji Müzesi’nde saklanan bir fotoğrafı ile yine aynı yerde görevli olan yüksek mimar Hasan Ergezen tarafından 1945’e doğru çizilmiş planı ve rölövesi vardır. Türbe, yaklaşık 6 × 6 m. ölçüsünde kare biçimli bir bina olup gerek son dönem Bizans gerekse erken Osmanlı binalarında kullanılan karma taş ve tuğla dizileri halinde yapılmıştı. Dört cephesinde ikişer yuvarlak kemer bulunuyordu. Bunlar taş ve aralarında tuğlalar olmak üzere inşa edilmişti. Yapıda klasik sivri Türk kemerinin değil yarım yuvarlak Bizans kemer biçiminin kullanılması da mimarın yerli bir Rum olması ihtimalini destekler. Kemerlerin başlangıcında köşe pâyelerinde bir mermer silme uzanıyordu. Cephelerin birinde iki kemer arasındaki yüzeyde 0,87 × 0,38 m. ölçüsündeki kitâbe yer almıştı. Kemerlerin aralarında evvelce ağaç gergiler olduğu bunların fotoğraftaki izinden anlaşılır. Ekrem Hakkı Ayverdi, pâyenin dışındaki deliklerin yapım sırasında kurulan iskeleye ait olduğu görüşündeyse de bunların geniş ahşap bir saçağı taşıyan desteklerin saplandığı yuvalar olması da muhtemeldir. Her cephede bulunan ikiz kemerler ortada bir mermer sütuna dayanıyordu. Bu sütunların üstünde Bizans-İon tipi denilen başlıkların yer alması, bunların Bizans kalıntılarından alınarak tekrar kullanılmış devşirme malzeme olduğunu göstermektedir.

Türbe, erken Osmanlı döneminde yeni fethedilen yerlerde velîler ve gazi erenler için yapılan açık türbeler geleneğini sürdürmekle beraber her cephedeki çifte kemerleriyle onlardan çok değişik bir mimariye sahip

olduğunu göstermektedir. Üstünün ise piramit biçiminde kâgir bir külâhla örtülü olduğu tahmin edilmektedir. Osmanlı mimarisinde çok nâdir olan bu türbenin bir örneği Bursa’da Yıldırım Bayezid’in zevcesi Devlet Hatun’a aittir. Halil Ethem Bey 1910’larda Malkoçoğlu Türbesi’nin içinde yalnız bir kabir görmüştür. Hasan Ergezen’in rölövesinde ise biri büyük, diğeri küçük iki mezar işaretlenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi I, s. 294, 303-305; Erdem Yücel, Gebze ve Eskihisar, İstanbul 1976, s. 36-37; Halil Edhem [Eldem], “Gekbûze’de 787 Tarihli Bir Osmanlı Kitâbesi”, TOEM, VII (1332), s. 228-235; Uluğ İğdemir, “Merhum Halil Ethem Eldem’in Türk Tarih Kurumuna Armağan Ettiği Türk-İslâm Devri Kitabe Estampajları”, TTK Belleten, IV/16 (1940), s. 551, nr. 47; Hasan Rıza Ergezen, “Malkoç Türbesi”, TTOK Belleteni, sy. 73 (1948), s. 15-17.

Semavi Eyice

MALKOÇOĞULLARI

Osmanlı Devleti'nde özellikle XV ve XVI. yüzyıllarda faaliyet gösteren bir akıncı ailesi.

Diğer akıncı aileleri Mihaloğulları, Evrenosoğulları ve Turahanoğulları gibi Osmanlı Devleti'nin kuruluş devrinde Anadolu ve Rumeli'de önemli hizmetlerde bulunmuş olan Malkoçoğulları'nın Bosna'nın Malkovich ailesine mensup oldukları ileri sürülür. Ailenin bilinen ilk ferdi, Yıldırım Bayezid döneminde Sivas'ta kale muhafızı olan Malkoç Mustafa Bey'dir (Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 39-40). 802'de (1400) Sivas Kalesi muhafızı olan Mustafa Bey, Timur 805 (1402) yılında Sivas'ı kuşattığı zaman şehri on sekiz gün savunmuş, ancak merkezden yardım

gelmeyince hiç kimsenin hayatına dokunulmayacağına dair Timur'dan söz alarak kaleyi teslim etmiştir. Bir süre Timur'un elinde esir kalan Mustafa Bey aynı yıl ölmüştür. Osmanlı tarih yazarlarının verdiği bilgilerle arşiv belgeleri incelendiğinde Malkoç Mustafa Bey'in neslinden gelen akıncı beylerinin Rumeli'de, özellikle Silistre ve çevresinde faaliyet gösterdikleri anlaşılmaktadır. Günümüzde Balkan şehirlerinde bulunan, akıncı beylerinin yaptırmış olduğu mimari eserlerle vakfiyelerdeki şecereler ve mezar kitâbeleri de kaynaklardaki bilgileri doğrulamaktadır.

Malkoç Mustafa Bey'in oğulları Bâlî Bey ve Yahyâ Paşa, Fâtih Sultan Mehmed ve II. Bayezid devirlerinin önemli akıncı beylerindendi. İstanbul'un fethinde de hizmet eden Bâlî Bey Arnavutluk, Dalmaçya ve Eflak'a düzenlediği akınlarda önemli başarılar kazandı. 883'te (1478) Semendire, 891'de (1486) Silistre sancak beyi oldu. Boğdan'ın Osmanlı hâkimiyetine girmesinde önemli rol oynadı. Daha sonra akıncı beyi olan Bâlî Bey, Mihaloğulları'ndan Ali ve İskender Bey ile Evrenosoğlu Îsâ beylerle birlikte Macaristan taraflarında akınlar yapmış, ancak pek çok ganimetle dönerken Erdel (Transilvanya) voyvodası tarafından mağlûp edilmiştir (İbn Kemal, VII, 423). Bâlî Bey, II. Bayezid devrinde 904'te (1498-99) yapılan Boğdan seferine de katılmış, aynı yıl Lehistan üzerine iki defa akın yapmıştır. Bu bölgedeki başarılı akınlarından dolayı Varşova

fâtihi olarak ün kazanmış, muhtemelen 916 (1510) yılında vefat etmiştir. Bâlî Bey'in Saraybosna'da bir mescidi bulunmaktadır.

Bâlî Bey'in oğulları da babaları gibi akıncı olmuş, bunlardan Damad Ali Bey Sofya, Tur Ali Bey Silistre sancak beyliğine getirilmiştir. Yavuz Sultan Selim'in 920'deki (1514) Çaldıran seferine katılan bu beyler savaşta şehid düşmüşlerdir. Hamza Bey ismindeki diğer bir oğlu da 1501 yılındaki mücadelelerde çok genç yaşta alay beyi iken şehid olmuştur. Bâlî Bey'in bir başka oğlu Sinan Bey XVI. yüzyıl başlarında Aydın sancak beyi olarak görev yapmıştır.

Malkoçoğulları'nın atası olan Mustafa Bey'in Damad Yahyâ Paşa ismindeki oğlu da Rumeli'de akıncı olarak sancak beyliği ve beylerbeyilik görevlerinde bulunmuştur. 880-886 (1475-1481) yılları arasında Bosna beylerbeyi, 886-887 (1481-1482) ve 893-899 (1488-1494) yıllarında olmak üzere iki defa Rumeli beylerbeyi, 899-907 (1494-1501) yılları arasında tekrar Bosna beylerbeyi olmuştur. Ardından Anadolu beylerbeyi olan Yahyâ Paşa, üçüncü defa Rumeli beylerbeyi olduktan sonra 910-913 (1504-1507) yıllarında vezir olarak görev yapmış ve 913'te (1507) vefat etmiştir. Damad Yahyâ Paşa'nın Filibe, Tatarpazarcığı ve Sofya'da yaptırdığı birçok mimari eser vardır. Ayrıca Lofça'da hamam, Saraybosna'da cami (889/1484), İstanbul Kadırga'da cami ve mektep, Üsküp'te kendi adını taşıyan mahallede bir külliye inşa ettirmiştir. Sonraki yıllarda akıncı beyliği yapan Malkoçoğulları daha çok Yahyâ Paşa neslinden geldikleri için Yahyâpaşazâdeler diye anılmıştır.

Yahyâ Paşa'nın Sultanzâde Koca Bâlî Paşa, Gazi Ahmed Bey ve Mehmed Paşa adlarındaki oğulları Rumeli'de akıncı beyi olarak faaliyet göstermişlerdir. Bunlardan Koca Bâlî Paşa genç yaşta akına başlamış, Mohaç Meydan Muharebesi'nde öncü kumandanı olmuştur. Ardından Semendire sancak beyliğine tayin edilen Koca Bâlî Paşa'ya bu görevi yanında Belgrad muhafızlığı verilmiş, daha sonra Bosna ve Belgrad sancak beyliği, 949-950'de (1542-1543) ise Budin beylerbeyiliği tevcih edilmiştir. Akıncı beyi olarak bulunduğu şehirlerde cami ve medrese gibi birçok hayır eseri yaptırmıştır.

Yahyâ Paşa'nın Gazi Ahmed Bey ismindeki oğlu Alacahisar, İnebahtı ve

İstolniBelgrad’da akıncı sancak beyi olmuş, 951’de (1544) vefat etmiştir. Budin’de medresesi vardır. Yahyâ Paşa’nın diğer oğlu Mehmed Paşa da Vidin, Semendire ve Belgrad’da sancak beyliğinde bulunmuştur. 909-955 (1503-1548) yılları arasında yaşadığı bilinen Mehmed Paşa daha çok Mora yarımadasında faaliyet göstermiştir. 935’te (1529) Bavyera ve Moravya’ya da akınlar yapmış, 950-955 (1543-1548) yılları arasında Budin beylerbeyi olmuştur. Belgrad’da cami, medrese, sebil, han ve imareti bulunan Mehmed Paşa, Osmanlılar’ın XVI. yüzyılda Rumeli’deki akıncı beyleri arasında en güçlü ve başarılı olanıdır. Oğullarından Arslan Paşa Semendire ve Vulçıtrın sancak beyliği yapmış, 972-973’te (1565-1566) Budin beylerbeyiliğinde bulunduktan sonra Sokullu Mehmed Paşa’nın etkisiyle idam edilmiştir. Pirlepe’de cami ve Budin’de sebil ile baruthâne ve Baruthâne Kalesi gibi mimari eserleri vardır. Mehmed Paşa’nın diğer oğlu Derviş Bey 950’de (1543) Segedin, 959’da (1552) İstolniBelgrad sancak beyi olmuştur. Malkoçoğulları Rumeli dışında Anadolu ve Mısır’da da çeşitli hizmetler yapmışlardır. Mısır beylerbeyi olan Ali Paşa’nın Malkoçoğulları’ndan olduğu bilinmektedir. Malkoçoğlu Ali Paşa 1012’de (1603) Yemişçi Hasan Paşa’nın yerine sadrazamlığa getirilmiş ve İstanbul’a çağrılmıştır. Yavuz unvanıyla da tanınan Ali Paşa 1013’te (1604) Belgrad’da vefat etmiştir.

Malkoçoğulları Osmanlılar’ın Balkanlar’daki fetihleri, buralara yerleşim politikaları, iskân edilen toprakların Osmanlı kültürüyle bütünleştirilmesi ve Osmanlı gücünün en uç noktalara kadar taşınmasında önemli rol oynamışlardır. Osmanlılar’ın Balkanlar’da yaptığı I. Kosova, Niğbolu, Varna ve II. Kosova gibi büyük meydan muharebelerine de katılmışlardır. Ancak akıncılığın geri plana düştüğü XVII. yüzyılda diğer akıncı aileleriyle birlikte Malkoçoğulları’nın da devirleri kapanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân (nşr. F. Giese, haz. Nihat Azamat), İstanbul 1992, s. 39-40; Hadîdî, Tevârîh-i Âl-i Osmân (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 1991, s. 378; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, VII, 210, 399-403, 423-427; Necati Tacan, Akıncılar ve Mehmed II, Bayazid II Zamanlarında

Akıncılık, İstanbul 1936, tür.yer.; Danişmend, Kronoloji, II, 346-347; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 303, 518; II, tür.yer.; a.mlf., “Akıncı”, İA, I, 239-240; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 78, 276-277, 482; M. A. Mehmedovski - A. Saiti, “Acte de donation de Yahya Pacha de 1507”, Glasnik, Üsküp 1954, s. 69-76; Öztuna, Devletler ve Hanedanlar, II, 883-885; Çetin Arslan, “Erken Osmanlı Dönemi (1299-1453)’nde Akıncılar ve Akıncı Beyleri”, Osmanlı, Ankara 2000, II, 217-225; Fr. Babinger, “Beiträge zur Geschichte des Geschlechtes der Malqocoglu’s”, Annali, I, Roma 1940, s. 117-135.

Fahamettin Başar

MALTA

Akdeniz'de Sicilya ile Afrika arasında bir ada devleti.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

Sicilya kıyılarına 100, Tunus kıyılarına 300 km. uzaklıkta bir büyük (Malta adası: 246 km²), dört küçük (Gozo, Comino, Cominotto ve Filfola adaları) adaya sahip bulunan Malta Cumhuriyeti (Malta dilindeki resmî adı: Repubblika ta Malta, İngilizce: Republic of Malta) tek meclisli (altmış beş üyeli Temsilciler Meclisi) ve çok partili parlamenter rejimle yönetilir. Yüzölçümü 316 km², nüfusu 383.000'dir (2003 tah.). Başşehri Valletta (7000 nüfuslu), diğer önemli şehirleri Birkirkara (21.600), Qormi (18.100), Mosta (17.500), Zabbar (15.000) ve Rabat'tır (13.000).

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Kalker yapılı olan takımadaların yüzeyi genellikle engebeli, vadilerle yarılmış, fakat yüksekliği fazla olmayan bir plato görünümündedir. Adaların hiçbirinde yüksekliği 300 metreye erişen yer yoktur. En yüksek nokta Malta adasının güneybatı kıyısına yakın Bingemma Heihts doruğudur (253 m.). Ülkeye ve takımadalara adını veren asıl Malta adasının batı ve kuzeybatı kıyıları yüksek ve kayalık, doğu ve kuzeydoğu kıyıları ise alçak ve kara içine derin bir biçimde sokulan koylarla parçalanmış durumdadır.

Tipik Akdeniz iklimi özellikleri gösteren Malta'da kış mevsimi ılık geçer, kar yağışı görülmez. Yağmurlu mevsim kıştır. Yazlar kurak ve sıcak geçer. Özellikle Kuzey Afrika'dan Sicilya kıyılarına doğru esen "sirokko" rüzgârı Malta'yı da etkiler (ağustos ve eylülde, bazan da ilkbaharda). Çok sıcak ve kuru olan bu rüzgâr insan ve hayvanlar üzerinde bunaltıcı bir etki yapar.

Göl bulunmayan Malta'da devamlı akarsu da yoktur. Derin yarılmış fakat kısa boylu vadiler tabanında aylarca su bulunmayan kuru vadiler halindedir.

Doğal bitki örtüsü olarak maki toplulukları görülür. Malta yer yer palmiye ve kaktüs gibi bitkilerin varlığı ile Afrika özelliklerini yansıtır.

Nüfus sayısı az bir ülke olmasına rağmen Malta'da nüfus yoğunluğu çok yüksektir (km²'ye 1149 kişi); bu yoğunluk oranıyla dünyanın en kalabalık bölgelerine örnek gösterilir. Ülkede resmî dil Malta dili ve İngilizce'dir. Eski Fenike diliyle Arapça'nın karışımından oluşan Malta dili, çok sayıda İtalyanca kelimeye sahip olduğu gibi yeryüzünde Latin alfabesiyle yazılan tek Sâmî dilidir. Nüfusun % 98'i Katolik'tir. Ülkede çok az sayıda Protestan bulunur. Müslümanların sayısı 1500 civarındadır ve bunun ancak 1000 kadarı Malta uyrukludur.

Toprağının kireçli olmasına ve verimsizliğine rağmen ikliminin ılıman oluşu çeşitli Akdeniz ürünlerinin yetişmesine imkân verir. Buğday, muhtelif sebzeler, meyve ve pamuk üretilir. Bunlardan buğday dışındakiler sulamalı tarımı gerektirdiğinden ve adaların su kaynakları yeterli olmadığından deniz suyu arıtılarak sulamada geniş ölçüde kullanılır. Takımada, Sicilya kanalının ve Afrika kıyılarının sığ sularına yakın olduğu için çevresindeki sular önemli ölçüde balık akınlarına uğrar. Bu sebeple balıkçılık da adanın gelir kaynakları arasında mühim bir yer tutar.

Malta son yıllarda Libya ile yakınlaşarak ekonomik iş birliği içerisine girmiştir. Bu sayede, aslında çok sınırlı olan doğal kaynaklarına ivme kazandırma imkânını bulmuş ve endüstrisini geliştirmiştir. Önceden beri mevcut olan gıda, içki, eldivencilik ve dokuma gibi sanayi faaliyetleri yanında metal işleme, otomobil montajı, konfeksiyon, plastik ve kauçuk ürünleri gibi sanayi kollarında atılım yapmıştır. Eskiden askerî gemi tezgâhları olarak çalışan Malta Tersanesi, günümüzde daha da genişletilen dokları ve tamir bakım üniteleriyle Akdeniz'in sivil gemilerinin tamirinde önemli bir rol oynar. Turizmin de Malta ekonomisinde özel bir yeri vardır. Başta İngilizler olmak üzere çeşitli ülkelerden bir yıl zarfında gelen turist sayısı ülke nüfusunun birkaç katına ulaşabilmektedir. Deniz ve yat turizmiyle birlikte kültürel zenginliklerin varlığı da bunda etkili olmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmet Ardel, Klimatoloji, İstanbul 1973, s. 224-225; N. Slousch, “Malte, ses habitants et leur langue”, RMM, V/8 (1908), s. 631-646; C. Villain-Gandossi, “Médianité de l’archipel maltais passé et présent”, a.e., sy. 71 (1994), s. 5-15; P. Graff, “La Valette: Une ville nouvelle du XVIe siècle et son évulution jusqu’à nos jours”, a.e., sy. 71 (1994), s. 151-165; Jean-Marie Miossec, “Malte en transition: Démographie, économie et gestion de léspacé”, a.e., sy. 71 (1994), s. 199-216; Şehâbeddin Tekindağ, “Malta”, İA, VII, 260; E. Rossi, “Malta”, EI² (Fr.), VI, 280-281; “Malta”, Gelişim Büyük Coğrafya Ansiklopedisi, İstanbul 1981, I, 215-218; “Malta”, Atlas Ansiklopedisi: Bugünkü Dünyamız, Gütersloh 1993, I, 50-51.

Metin Tuncel II. TARİH

Malta’da ilk iskânın milâttan önce 4000 yıllarında Sicilya’dan gelen bir grup çiftçi ailesiyle başladığı ileri sürülür. Ada, Fenikeliler’in burayı bir ticarî üs haline getirdikleri milâttan önce X. yüzyıldan itibaren önem kazanmaya başladı. Milâttan önce VII ve VI. yüzyıllarda Kartacalılar’ın yönetimine girdi. Milâttan önce 218’de Romalılar tarafından ele geçirildi ve yaklaşık bin yıl Romalı ve Yunanlılar’ın yönetiminde kaldı. Bu dönemde Gozo’da sadece Yunan, Malta’da ise Roma ve Yunan paraları basıldı ve kullanıldı. İlk hıristiyan azizlerinden Saint Paul’ün adaya gelmesiyle halk Hıristiyanlığı kabul etti. Roma İmparatorluğu’nun yıkılmasından sonra 533’te Bizans hâkimiyetine geçti ve Bizans savaş gemilerinin güçlü bir üssü haline geldi.

Müslüman Araplar’ın Malta’ya ilk gelişlerinin Ağlebî Hükümdarı I. Ziyâdetullah dönemine rastladığı ve onun 221’de (836) adaya bir donanma gönderdiği öne sürülür. Bununla beraber adanın kesin bir şekilde ele geçirilişi, Sicilya’daki Ağlebî kumandanlarından Ahmed b. Ömer yönetiminde yola çıkan bir filo tarafından gerçekleştirildi (28 Ramazan 256 / 29 Ağustos 870). Ağlebîler gemi yapmak maksadıyla burada bir tersane inşa ettiler. Malta’daki müslüman hâkimiyeti kalıcı oldu, ada halkının dili ve yer adları üzerinde Arapça’nın etkisi görüldü. Malta’da İslâmî dönemden kalma para, mezar taşları ve bir cami kalıntısı bulunmuştur. Müslümanların adadaki hâkimiyetleri sırasında Melita şehrinin adı Medine olarak değiştirildi ve merkez yapıldı. O dönemde Rabat adıyla anılan şehrin

varoşları, daha sonra ayrı bir şehre dönüştü. 381'de (991) yapılan bir nüfus tesbitine göre adadaki müslümanlar 15.000, hıristiyanlar ise 6350 hâne civarındaydı. Ada halkının dinî inançlarına karışmayan müslümanların varlığı, Normanlar'ın 483'te (1090) Sicilya'dan gelerek Malta'yı ele geçirmelerine kadar sürdü. Norman Kralı II. Roger 1127'de Malta'yı kesin olarak aldı ve müslümanlar II. Frederik'in kararı ile 647'de (1249) adadan çıkarıldı. Malta 1284'te Sicilya'yı ele geçiren Aragonlular'ın, 1410'da Kastilyalılar'ın hâkimiyetine girdi ve 250 yıl sürecek olan İspanya krallarına bağlı bulunduğu bu dönemde kendi kanunları ile yönetilen bir cumhuriyet idaresine sahip oldu. Zaman zaman Tunus'taki Hafsîler'in akınlarına uğrayan

ada 831'de (1428) Kāid Rıdvân'ın düzenlediği ve 3000 kişinin esir edildiği saldırıdan etkilendi.

Kanûnî Sultan Süleyman'ın Rodos'tan çıkardığı (928/1522) Saint Jean şövalyelerini İspanya Kralı V. Karlos Malta'ya yerleştirdi (1530). Malta, sahip olduğu ideal limanları ile daha çok denizlerde etkili olan şövalyeler için uygun bir üs haline geldi. Önce Birgu şehrine yerleşen şövalyeler, kısa sürede Saint Angelo Kalesi'ni tahkim ettikleri gibi Senglea şehrinin ucunda Saint Michel Kalesi'ni yaptılar ve şehirlerin etrafını surlarla çevirerek istihkâmları sağlamlaştırdılar. O sırada meskûn olmayan Valletta'nın doğu ucunda da Saint Elmo Kalesi'ni yaparak (1552) büyük liman ile Mersa Muscet gibi iki önemli limanın korunmasına önem verdiler.

Osmanlı tarih ve coğrafya kaynaklarında Malta ile ilgili ilk bilgiler XVI. yüzyılın ilk çeyreğine rastlar. Pîrî Reis çevresi 65 mil olan Malta'nın İspanya'ya bağlı bulunduğunu, altmış köye sahip mâmur bir ada olduğunu, karada büyük bir kalenin (Medine) yer aldığını belirtir. Moranso (Mersa Muscet) Limanı ile büyük limanın girişindeki Buruka (Rikasoli) Kalesi'ni ve tabii bir liman olan Marsalşolok'u da zikreder. Ayrıca Gozo (Koza) adasına Türkler'in Küçük Malta dediğini belirten Pîrî Reis, Gozo ile Malta arasında Comino (Kamuna) adında küçük bir adanın varlığından da söz eder (Kitâb-ı Bahriye, III, vr. 253b-255a). XVI. yüzyılın ikinci yarısına ait bir başka Kitâb-ı Bahriyye nüshasında ise Comino'ya "Uluç Ali adası" denilmektedir (Köprülü Ktp., Hacı Ahmed, nr. 172, vr. 91a).

Malta halkı ve şövalyelerin Osmanlılar'la ilk ciddi karşılaşmaları, Turgut Reis'in 947'de (1540) Gozo'ya, bir yıl sonra da Malta'ya yaptığı akınlarla başladı ve sonraki yıllarda da sürdü. Özellikle 958'de (1551) Trablusgarp'ın fethine giden Sinan Paşa, Turgut Reis ile birlikte Malta'ya çıkarma yaptı; surlarla çevrili şehirlerin dışında kalan yerleri yağmaladığı gibi Gozo adasını ele geçirdi. 967'de (1560) Piyâle Paşa kumandasında Cerbe seferi için Akdeniz'e çıkan Osmanlı donanması Gozo'ya uğrayarak erzak temini maksadıyla adayı yağmaladı. Ancak Malta, zamanla binlerce müslüman esirin getirilip zindana konduğu ve zaman zaman inşaatlarda çalıştırıldığı bir esir kampı haline geldi.

Osmanlılar Malta şövalyelerinin Akdeniz'de müslüman hacılara, tüccar ve yolculara verdikleri zararlar sebebiyle adanın alınmasını kararlaştırdılar. Bu sebepler, serdar tayin edilen beşinci vezir Mustafa Paşa'ya verilen 20 Şâban 972 (23 Mart 1565) tarihli serdarlık beratında ve Cezayir Beylerbeyi Hasan Paşa ile Trablusgarp Beylerbeyi Turgut Paşa'ya gönderilen fermanlarda da belirtilir (BA, MD, VI, hk. 429, 561, 902). Kumandanlığına Piyâle Paşa'nın getirildiği donanmada, yaklaşık 240 gemi bulunuyordu ve Akdeniz'deki bütün gönüllü reislerin bu sefere katılmaları emredilmişti. Ayrıca Anadolu ve Rumeli'deki yirmi beş sancağın askeri yanında gönüllü cenkçilerin de sefere katılması sağlandı (BA, MD, VI, hk. 444, 453, 521, 562, 565, 566, 702, 705, 714). Böylece Osmanlı ordusunda yeniçeriler dahil 35.000 civarında kara askeri yer alıyordu. Donanma için sadece Mısır'dan 3500 kantar barut hazırlanması istendiği gibi (BA, MD, VI, hk. 433) yine Moton ve Trablusgarp'tan barut, diğer yerlerden top yuvalağı ve peksimet hazırlığına girişildi (Cassola v.dğr., s. 357-358).

Malta seferine ait bir rûznâmçe defterinde yer alan bilgilere göre (BA, KK, nr. 7502, s. 1-115) 26 Şâban 972'de (29 Mart 1565) Mustafa Paşa'nın kumandasında İstanbul'dan yola çıkan donanma 27 Şâban'da (30 Mart) Gelibolu'ya ulaştı ve fırtına sebebiyle yaklaşık bir hafta burada beklemek zorunda kaldı. 5 Ramazan'da (6 Nisan) Boğazhisarları'nda demirleyen donanmaya bu sırada Tersane emini iştirak etti. Burada, Kavala kapudanı dört kadırga ve kalyatadan oluşan filosuyla Ege denizinin savunması ile görevlendirildi. Donanma 11 Ramazan'da (12 Nisan) Bozcaada'ya, 13 Ramazan'da (14 Nisan) Sakız'a, 15 Ramazan'da (16 Nisan) Koyunadası'na geldi ve kadırgalar burada yağlandı. 20 Ramazan'da (21 Nisan) Andre adası

yoluyla Kızılhisar’a, 23 Ramazan’da (24 Nisan) Atina’ya, 26 Ramazan’da (27 Nisan) Temaşalık ve Çamlıca adalarını geçerek Termih’te demirledi. 29 Ramazan’da (30 Nisan) buradan hareket eden donanmadaki Habeş Ahmed Reis barçası bir kayaya çarparak battı (BA, MAD, nr. 7738). Donanma 30 Ramazan’da (1 Mayıs) Benefşe Burnu’na geldi. Burada ramazan bayramını geçirdikten sonra 2 Şevval’de (3 Mayıs) Manya Burnu’na, 3 Şevval’de (4 Mayıs) Koron’a, 5 Şevval’de (6 Mayıs) Moton’a, 6 Şevval’de (7 Mayıs) Anavarin’e ulaştı ve Serdârıekrem Mustafa Paşa karaya çıkarak çadır kurdu. 9 Şevval’de (10 Mayıs) Rodos beyi dokuz kadırgası ile, Selânik beyi de askerleriyle donanmaya katıldı. 14 Şevval (15 Mayıs) gecesi Malta’ya doğru denize açılan donanma dört gün denizde dolaşarak 18 Şevval (19 Mayıs) Cuma günü kuşluk vakti Malta adası önüne geldi. Bu konumda iki gün bekledikten sonra Mustafa Paşa 20 Şevval’de (21 Mayıs) Mersaşolok’ta karaya çıktı ve burada çadır kuruldu. Ordu birkaç gün içinde toplar dahil bütün ağırlıklarını adaya çıkardı. Malta şövalyeleri büyük üstadı La Valetta’nın savaşsız teslim teklifini kabul etmemesi üzerine 25 Şevval’de (26 Mayıs), Mersa Muscet ile büyük liman arasındaki burnun ucunda

bulunan Santarma (Saint Elmo) Kalesi yakınında yerleşen Osmanlı ordusu siperler kazarak savaşa hazırlandı ve birkaç gün içinde çatışmalar başladı. 3 Zilkade’de (2 Haziran) Malta’ya gelen Turgut Paşa kuşatmaya buradan başlanmasını doğru bulmamakla beraber harekâta bizzat katıldı. 24 Zilkade 972’de (23 Haziran 1565) Santarma Kalesi’nin alındığı gün Turgut Paşa daha önce başından aldığı bir yara sebebiyle hayatını kaybetti. Saint Elmo’nun zaptı sayesinde Osmanlı donanması adanın en korunmuş limanı olan Mersa Muscet’e girdi. Kuşatmanın Malta Kalesi’ne çevrilmesiyle mücadele Birgu ve Senglea şehirlerine yöneldi. 10 Zilhicce (9 Temmuz) Pazar günü kurban bayramı olduğundan bayramlaşma yapıldı. 13 Zilhicce’de (12 Temmuz) Cezayir Beylerbeyi Hasan Paşa yirmi beş kadırga ile kuşatmaya katıldı.

Donanmanın İstanbul’dan ayrılışından yaklaşık iki ay sonra 17 Zilhicce 972’de (16 Temmuz 1565) Mustafa Paşa’ya gönderilen emirde kendisinden hiçbir haber alınamadığı belirtilerek Malta’da fethedilen yer olup olmadığının ve Turgut Paşa’nın kuşatmaya iştirak edip etmediğinin bildirilmesi istendi (BA, MD, VI, h. 1423). Halbuki Mustafa Paşa, 7

Zilhicce'de (6 Temmuz) kuşatma hakkında bilgi vermek üzere Abdi Çavuş'u kuşatmayı gösteren bir planla İstanbul'a göndermişti (BA, KK, nr. 7502, s. 105; TSMK, Yeni Yazmalar, nr. 1118). Mektup İstanbul'a ulaştıktan sonra, 29 Zilhicce'de (28 Temmuz) Abdi Çavuş, Mustafa Paşa'ya gönderilen fermanı alarak Malta'ya doğru yola çıktı (BA, MD, VI, hk. 1479). 10 ve 23 Muharrem 973'te (7 ve 20 Ağustos 1565) Malta Kalesi üzerine şiddetli iki hücum daha yapıldıysa da sonuç alınamadı. Kuşatma sırasında Malta şövalyelerinin yardım istekleri sonucunda Sicilya'dan takviye güçler geldiği gibi 6 Eylül'de İspanya'nın desteklediği Sicilya Valisi Don Garcia yönetiminde 8000 asker Malta'nın batısında adaya çıktı. Mustafa Paşa, biraz da mevsimin değişmesi ve ünlü şolok rüzgârlarının es-meye başlaması sebebiyle 12 Safer'de (8 Eylül) kuşatmayı kaldırmak zorunda kaldı. Adaya çıkan yardımcı kuvvetlerle Saint Paul Kalesi civarında son bir defa çatışmaya giren ve başarı elde edemeyen Osmanlı ordusu 16 Safer 973'te (12 Eylül 1565) Malta'yı terketti. Malta kuşatmasının sonucu İstanbul'da üzüntü ile karşılanırken Avrupa merkezlerinde sevinç uyandırdı ve başarısızlıktan sorumlu tutulan Mustafa Paşa vezâretten azledildi (Âlî Mustafa Efendi, vr. 346b). Malta seferi sırasında yaklaşık 20.000 asker hayatını kaybetti. Resmî kayıtlara göre denizde boğulan ve kuşatma sırasında ölen timar sahibi 540 idi (Cassola v.dğr., s. 359-382).

Kuşatma sırasında Birgu âdeta yerle bir olduğu için 1566'da şövalyelerin yeni merkezi olarak bugünkü Valletta şehrinin inşasına başlandı. Papa IV. Piu'nun gönderdiği askerî mühendis, Laparelli'nin planına göre her tarafı surlarla ve burçlarla kuşatılan ve yeni Türk saldırılarına karşı yeterince korunabilmek amacıyla müstahkem bir şekilde düşünülen şehrin yapımı beş yılda tamamlandı ve Malta'nın merkezi Birgu'dan Valletta'ya taşındı (1571).

Malta hakkında bilgi veren Âşık Mehmed uzunluğu 70, eni 30 mil olan adada surlarla çevrili bir şehir, müstahkem bir kale bulunduğunu, halkının Rum ve Frenk olduğunu yazarak Malta kuşatmasına katılan korsanlardan dinlediğine göre Malta Kalesi'nin yerden itibaren kaya olduğunu, sur temellerinin bunun içine kazıldığını, surların derin hendeklerle çevrildiğini kaydeder (Menâzırü'l-avâlim, s. 112).

Maltalılar XVI ve XVII. yüzyıllar boyunca Akdeniz'de korsanlık hareketlerini sürdürdüklerinden ada zaman zaman yine Osmanlı saldırılarına uğradı. 1023'te (1614) Kaptanıderyâ Kayserili Halil Paşa, altmış beş kadırgadan oluşan donanma ile kısmî bir çıkarma yaptıysa da Maltalılar'ın adayı daha iyi tahkim etmeleri ve savunma amaçlı tedbirleri arttırmaları yüzünden sonuç alınamadı (Kâtib Çelebi, s. 153-154). IV. Murad'ın bizzat katılmak üzere hazırlıklarını yürüttüğü Malta kuşatması teşebbüsü de onun ölümüyle (1049/1640) gerçekleşmedi (Evliya Çelebi, I, 263-266). 1162'de (1749) ve 1173'te (1760) Malta'ya düşünülen kuşatmalarda sonuçsuz kaldı, fakat ada üzerindeki Osmanlı siyasî ilgisi sürdü. Nitekim XVIII. yüzyıl başlarına ait bir coğrafya eserinde Malta çevresi 64 mil uzunluğunda, üç limanı, on dört kalesi olan, bütün varoşları istihkâmlarla çevrili bir ada olarak tarif edilir. Gozo Malta'ya göre daha mâmurdur, adada bir baruthâne ve Sita denilen Birgu'da darphâne ve cebehâne vardır. Ayrıca burada yirmi sekiz büyük köy, on sekiz manastır, 2000 rahip ve 1200 şövalye bulunmaktadır. Malta ve Gozo'nun erkek nüfusu 110.000'dir ve dört kalyon, dört çekdiri ve bir küçük karaveleden oluşan donanmaya sahiptir. Bu dönemde Malta'da 2500 müslüman esir bulunmaktadır (İcmâl-i Evsâf, vr. 38a-b).

Malta halkının 1775'te rahiplerin önderliğinde şövalyelere karşı başlattığı isyan kısa sürede bastırıldı. 1798'de Napolyon, Osmanlılar'ın çıkarma yaptığı yerden gelerek adayı ele geçirdi. Malta'nın Fransa hâkimiyetinde kaldığı sırada şövalye teşkilâtı dağıtıldı ve adada yeni bir düzen kuruldu. Malta 1800'de İngiltere tarafından işgal edildi. Adanın İngiltere'ye bağlılığı 1921 ve 1928'de gittikçe genişleyen bir koloni şekline dönüştü. II. Dünya Savaşı sırasında Alman-İtalyan müttefik hava kuvvetlerinin saldırılarından ciddi olarak etkilendi. 1964'te referandumla İngiltere'den Commonwealth

üyesi olarak bağımsızlığını aldı ve 1979'da İngiltere'nin adayı tamamen terketmesi üzerine Malta Cumhuriyeti kuruldu.

Sultan Abdülaziz, 1873'te Malta'da bir müslüman mezarlığı yaptırdığı gibi (BA, A.AMD.MV, dosya, 9/37) İstanbul'da Yıldız Parkı'nda Malta Köşkü adıyla bilinen bir köşk inşa ettirdi. II. Abdülhamid, 1883 yılında Malta'daki mezarlığa bir mescid ve çeşme ilâve ettirdi (BA, Plan-Proje, nr. 818). 1895'te Malta Saint Paul Kilisesi'nin düzenlemek istediği, Valletta

heykelinin bazı işaretlerle teşhirini öngören âyin, müslüman halkı rencide edeceği endişesiyle İngiltere nezdinde yapılan girişimler sonucu engellendi (BA, Y.A. HUS, nr. 321/84). Malta, Millî Mücadele döneminde İstanbul'u işgal altında tutan İngilizler'in siyasetine ters düşen 140 Osmanlı devlet adamı, siyasetçi ve düşünür için 1919-1921 yılları arasında sürgün yeri oldu.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, VI, hk. 429, 433, 444, 453, 521, 561, 562, 565, 566, 702, 705, 714, 902, 977, 1423, 1479; BA, KK, nr. 7502, s. 1-115; BA, MAD, nr. 7738, s. 2-6; BA, A.AMD. MV, dosya, 9/37; BA, Plan-Proje, nr. 818; BA, Y.A. HUS, nr. 321/84; TSMA, nr. E. 10104; TSMK, Yeni Yazmalar, nr. 1118; Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye (nşr. Ertuğrul Zekâi Ökte v.dğr.), İstanbul 1988, III, vr. 253b-255a; a.e., Köprülü Ktp., Hacı Ahmed, nr. 172, vr. 90b-91a; İcmâl-i Evsâf-i Cezîre-i Malta, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1648, vr. 38a-b; Mâcuncuzâde Mustafa Efendi, Malta Esirleri (haz. Cemil Çiftçi), İstanbul 1996; Âşık Mehmed, Menâzırü'l-avâlim (haz. Mahmut Ak, doktora tezi, 1997), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 112; Fr. Balbi di Corregio, The Siege of Malta, 1565 (trc. H. A. Balbi), Copenhagen 1961; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 5-11; Âlî Mustafa Efendi, Künhü'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 328a-329b, 346b; Âli Efendi, Ahbârü'l-Yemânî, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 886, vr. 99b-103a; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 410-412; Kâtib Çelebi, Tuhfetü'l-kibâr (nşr. O. Şaik Gökyay), İstanbul 1973, s. 115-119, 153-154; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 263-266; Jurien de la Gravière, Malta Muhasarası (trc. Mustafa Şerif Kurdoğlu), İstanbul 1936; Seyyid Abdülazîz Sâlim - Ahmed Muhtâr el-Abbâdî, Târîḫu'l-baḥriyyeti'l-İslâmiyye fi'l-Maġrib ve'l-Endelüs, Beyrut 1969, s. 121-122; Şerafettin Turan, "Rodos'un Zabtından Malta Muhasarasına", Kanunî Armağanı, Ankara 1970, s. 47-117; Bilâl N. Şimşir, Malta Sürgünleri, Ankara 1985; A. Cassola v.dğr., The 1565 Ottoman Malta Campaign Register, Malta 1998; J. Bellul, 1565 The Great Siege of Malta, Malta 1992; Kemal Özdemir, Pirî Reis, İstanbul 1994, harita nr. 13; Hülya Yarar v.dğr., Yurtdışı Şehitlikler, Ankara 1999, s. 67-68; M. Fontenay, "Les

chevaliers de Malte dans le «Corso» méditerranéen au XVIIe siècle”, Revue d’histoire moderne et contemporaine, XXXV, Paris 1988, s. 361-384; Şehâbeddin Tekindağ, “Malta”, İA, VII, 260-266; E. Rossi, “Malta”, EI² (İng.), VI, 295.

İdris Bostan

MA‘LÛF, Luvîs

(1867-1947)

el-Müncid adlı Arapça sözlüğüyle tanınan Beyrutlu hıristiyan din adamı

(bk. el-MÜNCİD).

MA‘LÛL

(bk. İLLİYET; MUALLEL).

MÂLÛLZÂDE MEHMED EFENDİ

(bk. MEHMED EFENDİ, Mâlûlzâde).

MA‘LÛMÂT

(معلومات)

II. Abdülhamid döneminde yayımlanan haftalık ilmî ve edebî dergi.

Maliye Mektûbî Kalemi mümeyyizi Mehmed Fuad ile Artin Asaduryan’ın birlikte çıkardıkları dergi, 10 Şubat 1309 - 20 Nisan 1311 (22 Şubat 1894 - 2 Mayıs 1895) tarihleri arasında toplam kırk sekiz sayı yayımlanmıştır. Türk edebiyatı tarihi bakımından Ma‘lûmât’ın önemi, bir süre sonra Serveti Fünûn mecmuası çevresinde Edebiyât-ı Cedîde topluluğunu meydana getirecek olan devrin bir kısım genç edebiyatçılarının bir araya gelip faaliyet göstermeye başladığı ilk yayın organı olmasından gelir.

İsmâil Safâ’nın çıkardığı Mirsad’ın Eylül 1891’de kapanmasından sonra, aynı zamanda genç şairler arasında en çok ümit vaat eden Tevfik Fikret’i yeniden yazı hayatına döndürmek üzere Ali Ekrem’in (Bolayır) ön ayak olmasıyla 1893 yılı sonlarında Hüseyin Kâzım’ın (Kadri) evinde bir toplantı yapılır. Toplantıda genel bir durgunluk içinde bulunan Türk edebiyatını yeniden canlandırma konusu tartışılır. Bu amaçla, yayın izni daha önce alınmış olan

Ma‘lûmât’ın başyazarlığına Tevfik Fikret’in getirilerek derginin yayım hazırlıklarına başlanması kararlaştırılır.

Şekil ve muhteva itibariyle o sırada çıkarılan diğer dergilerden pek farklı olmayan büyük boyda ve sekiz sayfa hacmindeki dergi başlangıçta bazıları imzasız olmak üzere ilmî, fennî ve biyografik yazılar, bir kısım manzumeler ve zaman zaman devrin edebî faaliyetlerinin ele alındığı makalelerle Şubat 1894’te yayımlanmaya başlanır. Bunlar arasında Alexandre Dumas’nın La dame aux camelias adlı eseri hakkında bizzat kendisinin bir yazısının tercümesi (nr. 4), İslâm filozoflarından Fârâbî (nr. 2), İbn Bâcce (nr. 3) ve İbn Haldûn (nr. 7) üzerine bazı makaleler, sanatla ilgili Fransızca bir yazının tercümesi (nr. 5), buharlı lokomotiflerin son durumuyla ilgili bir yazı (nr. 5), İran edebiyatı hakkında birkaç sayı devam eden bir makale (nr. 4-6),

Goethe'nin Werther'iyle ilgili bir tefrika (nr. 10-22), hat sanatına dair bir yazı ile (nr. 7-8) zaman zaman bazı kitap tanıtma yazılarına da (meselâ bk. Nûreddin Ferruh'un Şafak Sadaları hakkında bir yazı, nr. 28) yer verilmiştir.

Tevfik Fikret, derginin kuruluşu ve çıkışı sırasında çalışmalara doğrudan doğruya katılmakla beraber başlangıçta kendi adıyla herhangi bir şiir veya makale yayımlamaz, ancak 24. sayıdan itibaren Mehmed Fikret, Mehmed Tevfik, E(sad) Necib imzalarıyla, zaman zaman da imzasız olarak çeşitli şiirleri yer alır. Tevfik Fikret, daha sonraki yıllarda sanat anlayışında büyük farklılıklar meydana gelse de Galatasaray Sultânîsi'nde kendisini şiir yazmaya teşvik eden hocası Muallim Feyzî'nin eski tarzdaki bir kısım şiirlerine de dergide yer vermiş (nr. 10, 13, 16: "Muallim Nâci İçin Mersiye", nr. 17, 19, 29, 32), ayrıca Muallim Feyzî'nin talebelerinden Hüseyin Dâniş'in manzum ve mensur makale ve tercümelerini de yayımlamıştır (nr. 12, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 23, 28, 33, 34). Dergide Tevfik Fikret'ten başka yeni tarzda çeşitli şiirleri yayımlanan şairler arasında İsmâil Safâ, Hüseyin Sîret, Menemenlizâde Mehmed Tâhir, H. Nâzım, A(yın) Nâdir, Süleyman Nazif, Abdullah Cevdet ve Ahmed Vefâ gibi isimler yer alırken Muallim Feyzî, Hüseyin Dâniş, Müstecâbîzâde İsmet Bey, Vehbîzâde Rüşdü, Ömer Fahri, Saffet ve Mehmed Rifat gibi eski tarzda şiir yazan şairlerin eserlerine de rastlanmaktadır.

Mehmet Kaplan, Tevfik Fikret'in Batılı şiir görüşünü bu yıllarda Ma'lûmât'ta yayımlamaya başladığı şiirleriyle idrak ettiğini ve bundan böyle hayalden veya tablo fikrinden hareket ederek şiir yazdığını belirtir. Dergide Tevfik Fikret'in, şiirleri yanında imzalı ve imzasız çeşitli makaleleriyle Fransızca'dan bazı şiir çevirileri de çıkmış, buradaki şiirleri İsmail Hikmet Ertaylan tarafından Tevfik Fikret Ma'lûmât'ta adıyla bir kitap haline getirilmiştir (İstanbul 1965). Tevfik Fikret Ma'lûmât'ta yayımladığı, şiirinin gelişme çizgisini de gösteren şiirlerinden sadece üçünü ("Ey Yâr-ı Negamkâr", "Muhabbet-i Şâirâne", "Tulûa Karşı") Rübâb-ı Şikeste'nin "Eski Şeyler" bölümüne almış, geri kalan on üç şiirine ise burada yer vermemiştir.

Ali Ekrem hâtıratında, Serveti Fünûn'dan önce bir bakıma Edebiyât-ı Cedîde topluluğuna hazırlık sayılabilecek Ma'lûmât'ın dönemin genel havası ile biraz da yönetimin psikolojik baskıları sonucu kendiliğinden

kapandığını belirtmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmet Kaplan, Tevfik Fikret: Devir, Şahsiyet, Eser, İstanbul 1971, s. 57-73; Hasan Duman, Katalog, s. 228-229; İsmail Parlatır, Ali Ekrem Bolayır, İstanbul 1987, s. 6-7; Ali Ekrem Bolayır'ın Hâtıraları (haz. Metin Kayahan Özgül), Ankara 1991, s. 438-447; Edebiyat-ı Cedîde'ye Dair Ali Ekrem'den Rıza Tevfik'e Bir Mektup (haz. Abdullah Uçman), İstanbul 1997, s. 30-33.

Abdullah Uçman

MA‘LÛMÂT

(معلومات)

II. Abdülhamid devrinde yayımlanan ilmî, fennî ve edebî muhtevalı haftalık dergi.

11 Mayıs 1311 - 7 Ağustos 1319 (23 Mayıs 1895 - 20 Ağustos 1903) tarihleri arasında 423 sayı yayımlanmış olup Türk basın tarihinde Baba Tâhir adıyla tanınan Mehmed Tâhir tarafından çıkarılmıştır. Dergi, yayımlandığı dönem itibariyle Türk edebiyatında çeşitli gruplaşmaların ve tartışmaların ortaya çıktığı bir sırada edebî ve kültürel faaliyetlerin gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır. Devrin diğer mecmualarından farklı olarak bazı resim ve fotoğraflar ihtiva ettiğinden dolayı Musavver Ma‘lûmât adıyla da tanınan derginin ilk sayısında çıkış amacı şu şekilde açıklanmıştır: Hukuk, iktisat, ahlâk, din, eğitim, pedagoji, biyoloji, ziraat, askerlik, ticaret, maarif, tıp, tarih, mûsiki, coğrafya, kimya, astronomi, elektrik, fotoğrafçılık, dil, edebiyat, kadın, aşk, aile ve diplomasi gibi pek çok alanda yerli ve yabancı bütün faaliyetlerden okuyucular haberdar edilecek; edebî sahada tanınmış yerli ve yabancı yazarların eserleri ve şahsiyetleri tanıtılacak, ayrıca dünyada ne olup bittiğine dair son haberler verilecek; yeni buluşlarla önemli siyasî olaylar da belli bir bakış açısından değerlendirilecektir. Dergideki “İcmâl-i Edebî” sütununda ise bir hafta boyunca gerek Osmanlı gerekse Avrupa basın ve edebiyat çevrelerinde görülen dikkate değer gelişmeler duyurulacaktır.

Sekiz yıl boyunca yayımını aksatmadan sürdüren Ma‘lûmât, izlediği tutarlı yayın politikası sayesinde Osmanlı ülkesinin hemen her tarafında ilgiyle okunan ve aranan bir dergi olmuştur. Akdeniz ve Ege adaları ile Kıbrıs, Balkanlar, hatta Mısır’dan gelen çeşitli haber, yazı ve mektuplar dergi sayfalarında yer almıştır. Ma‘lûmât Türkçe’nin sadeleşmesi, gazete makalesi, fıkra, hikâye ve şiir gibi yeni edebî türlerin gelişmesi yolunda özellikle genç kalemleri teşvik etmek amacıyla bazı yarışmalar düzenlemiş ve ödüller dağıtmıştır.

Avrupa’daki edebî gelişmelerin günü gününe takip edildiği görülen dergide yeni ölmüş edebiyatçılarla ilgili değerlendirmelerin yanı sıra bir kısım edebiyat tartışmalarından da bahsedilmiştir. Lamartine, François Coppée, Victor Hugo, Guy de Mauppasant, Alexandre Dumas, Paul Bourget ve Pierre Loti gibi isimler başta olmak üzere romantik ve realist Fransız şair ve yazarlarından çevirilere veya onlarla ilgili tanıtma yazılarına yer verilmiş (meselâ bk. “Lamartine ve Âsârı”, nr. 17; “Goncourt’lar”, nr. 48; “George Sand Meselesi”, nr. 58; “Guy de Mauppasant”, nr. 65; “Emile Zola ve Âsârı”, nr. 71-72; “Alphonse Daudet”, nr. 113-114; “Zola Davasının Temyizi”, nr. 129; “Taine”, nr. 163-165; “Pierre Loti’ye Dair”, nr. 166), ayrıca “İtalyan Edebiyyât-ı Hâzırası” (Refik Âlî, nr. 171-178) gibi birkaç sayı devam eden incelemeler de yer almıştır. O döneme ait edebî meseleler hakkında önemli bir belge niteliğindeki “İcmâl-i Edebî” sütununda Türk edebiyatı üzerine çeşitli değerlendirmelerle birlikte dil, tarih, mûsiki ve felsefeye dair dikkate değer makaleler yayımlanmıştır. Derginin “Kısm-ı Nisâ” bölümünde kadınlar için faydalı olabilecek mâlûmat yanında çeşitli elbise modellerine kadar değişik konularda bilgi verilmiş, arka kapağında ise fennî nitelikte bilmecelerle bilhassa çocuklara yönelik yayımlar yapılmıştır.

Ma‘lûmât’ın neşredildiği yıllarda Türk edebiyatında canlı bir yayın faaliyeti mevcut olup bu sırada Serveti Fünûn dergisi sanat ve edebiyat anlayışı bakımından Ma‘lûmât’tan farklı bir çizgide bulunmaktaydı. Dönemle ilgili hâtıralarını kaleme alan Serveti Fünûn yazarlarından Hâlid Ziya (Uşaklıgil), Hüseyin Cahid (Yalçın) ve Mehmed Rauf ile derginin sahibi Ahmed İhsan’ın (Tokgöz) yazdıklarında, Baba Tâhir’in ve Ma‘lûmât’ın özellikle Serveti Fünûn gibi yeni edebî oluşumlara karşı bir denge unsuru olarak doğrudan doğruya II. Abdülhamid tarafından desteklendiği ileri sürülmüş, gerek derginin sahibiyle gerekse Ma‘lûmât’la ilgili yer yer hakarete varan bir üslûpla eleştiriler yapılmıştır. Ancak Ma‘lûmât’ın edebiyat ve yayın faaliyetleri arasında önemli bir boşluğu doldurduğu ve bir kısım araştırmacıların “mutavassıtîn” adını verdiği, aralarında Ahmed Râsim, Ali Kemal, Müstecâbîzâde İsmet, Mehmed Celâl ve Andelîb gibi şair ve yazarların bulunduğu bir edebî topluluğu bünyesinde barındırdığı görülmektedir.

Dergi ayrıca, Türk edebiyatı tarihinde meşhur olan “abes-muktebes” ve

“klasikler” adlı edebî münakaşalarda doğrudan doğruya taraf olmuş, bu konular etrafında bazı meselelerin tartışılmasında önemli rol oynamıştır. Serveti Fünûn hareketinin doğmasına sebep olan “abes-muktebes” tartışmasını başlatan Hasan Âsaf adlı gencin “Burhân-ı Kudret” adlı manzumesi Ma‘lûmât’ta yayımlandığı gibi (nr. 20, 26 Teşrînievvel 1311 / 7 Kasım 1895, s. 431) Serveti Fünûn hareketinin dağılmasına yol açan ve başta Tevfik Fikret olmak üzere Serveti Fünûncular’ı ağır bir dille eleştiren Ali Ekrem’in “Şiirimiz” adlı yazısı da yine Ma‘lûmât’ta çıkmıştır (nr. 266, 30 Teşrînisâni 1316 / 13 Aralık 1900, s. 526-530; nr. 267, 7 Kânunuevvel 1316 / 20 Aralık 1900, s. 539-542; nr. 268, 14 Kânunuevvel 1316 / 27 Aralık 1900, s. 554-564). “Klasikler” tartışması esas itibariyle, “Bizim de bir klasik devrimiz var mıdır? Avrupa klasiklerinin dilimize nakli gerekli midir? Klasikleri asıllarına uygun olarak çevirecek mütercimlerimiz var mıdır?” soruları etrafında cereyan etmiştir. Bu tartışmayı Ahmed Midhat Efendi başlatmış, İkdam gazetesi sahibi Ahmed Cevdet, Cenab Şahabeddin, Necip Âsım (Yazıksız), Ahmed Râsim, Kemalpaşazâde Said, Hüseyin Dâniş, Hüseyin Sabri ve İsmâil Avni’nin katılmasıyla aylarca devam etmiştir.

Ma‘lûmât’ta bunların dışında Muallim Nâci üzerine Halil Edib ile Hüseyin Cahid, Arap ilimlerinden yararlanma konusunda Mustafa Sabri ile Hüseyin Cahid, taaddüd-i zevcât meselesi üzerine Cenab Şahabeddin ile Mustafa Sabri arasında cereyan eden tartışmalar yanında Şemsâ’nın, müellifinden izinsiz olarak Ma‘lûmât’ta yayımlanmasından dolayı Recâizâde Ekrem ile Mehmed Tâhir arasında çıkan tartışma kısa sürede büyümüş ve sonunda derginin 23 ve 24. sayıları Maarif Nezâreti tarafından toplatılmıştır.

Derginin zaman zaman yayımlanan “Kısm-ı Arabî” ve “Kısm-ı Fârisî” nüshaları dışında “Hanımlara Mahsus Ma‘lûmât” ile notalı müzik ilâvesi ve Teselya muharebesi dolayısıyla bazı ilâveleri de vardır (Ashmead Bartlette, Tesalya Meydân-ı Harbinde, çev. Mehmed Ekrem - F. İskender, İstanbul 1313/1898). Dergide sadece makalelere değil yerli ve yabancı şairlerden şiirlere ve şiir çevirilerine de yer verilmiş, aralarında Serveti Fünûn’un da bulunduğu bazı dergilerden iktibaslar yapılmıştır. Oldukça geniş bir yazı kadrosuna sahip bulunan derginin belli başlı şair ve yazarları arasında şu isimler dikkati çekmektedir: Ahmed Midhat, Andelîb, Ebüzziya Mehmed Tevfik, Ahmed Râsim, Necip Âsım, Müstecâbîzâde İsmet, Ahmed Muhtar,

Ali Rifat, Ali Kemal, Ali Rıza Seyfi, Hasan Âsaf, Halil Edib, Hâlid Eyüb, Üsküdarlı Sâfî, İsak Ferera, Midhat Baharî, Avram Naun, Mustafa Sabri, İsmail Safâ, Mehmed Celâl, Mehmed Ziya, Rıza Tevfik, Ahmed Refik, Tokadîzâde Şekib, Seydi Vasfî, Nûreddin Ferruh, Milaslı İsmail Hakkı, Muallim Feyzi, İbrahim Cehdî müstear adıyla Süleyman Nazif, Fâik Âli, Ekrem Reşad, Nazif Sürûrî, Mehmed Sedad, Mehmed Re'fet, Fâik Esad, Yunus Nâdi.

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Cahid [Yalçın], Kavgalarım, İstanbul 1326, tür.yer.; Ahmed İhsan (Tokgöz), Matbuat Hâtıralarım (1888-1923), İstanbul 1930, I, 79-82, 100-105; Halid Ziya Uşaklıgil, Kırk Yıl (İstanbul 1936), İstanbul 1969, s. 422-423, 542; Aysel Evren, Malûmat Mecmuasında Neşrolunan Edebiyata Ait Makaleler (yüksek lisans tezi, 1970), İÜ Ed.Fak.; Himmet Uç, Musavver Malûmat Mecmuası'nın (1-7) Ciltlerindeki Edebî Makaleler ve Tahlilî Fihrist (doktora ön çalışması, 1978), Atatürk Üniversitesi Ed. Fak.; a.mlf.,

Mutavassıtîn ve Edebî Tenkid, Diyarbakır 1991; a.mlf., "Malûmat Mecmuası ve Muallim Nâci Efendi", TDA, sy. 66 (1990), s. 69-76; a.mlf., "Malûmat", TDEA, VI, 128-129; Sıddık Bıyık, Musavver Malûmat Mecmuası'nın (8-11) Ciltlerindeki Edebî Makaleler ve Tahlilî Fihrist (doktora ön çalışması, 1979), Atatürk Üniversitesi Ed. Fak.; Hasan Duman, Katalog, s. 229-231; Mehmet Kaplan, Tevfik Fikret: Devir, Şahsiyet, Eser, İstanbul 1987, tür.yer.; Ali Değirmenci, Malûmat Mecmuası: 1-26. Sayılar (yüksek lisans tezi, 1994), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Abdullah Uçman, Edebiyat-ı Cedîde'ye Dair Ali Ekrem'den Rıza Tevfik'e Bir Mektup, İstanbul 1997, tür.yer.; Ramazan Kaplan, Klasikler Tartışması (Başlangıç Dönemi), Ankara 1998; Necat Birinci, "Muktebes-Abes Tartışmasından Önce Kulak İçin Kafiye", Edebiyat Üzerine İncelemeler, İstanbul 2000, s. 119-126; Mehmed Rauf'un Anıları (haz. Rahim Tarım), İstanbul 2001, s. 54, 56, 106; "Mehmed Tahir", TDEA, VI, 222; Orhan Koloğlu, "Malûmat", DBİst.A, V, 283.

Abdullah Uçman

MÂLÛMATÇI MEHMED TÂHİR

(1864-1912)

Gazeteci, matbaacı ve yayımcı.

Hayatının ilk yıllarına dair çok az bilgi vardır. Sadece annesinin Recâizâde Mahmud Ekrem'in oğlu Emced'e sütanneliği yaptığı ve bir kız kardeşi olduğu bilinmektedir. Ma'lûmât dergisini çıkardığı için Mâlûmatçı olarak şöhret bulmuştur. Baba Tâhir diye tanınması imzasına eklediği Babanzâde unvanından dolayıdır. Muarızları tarafından her ne kadar eğitimsiz ve cahil olduğu sürekli vurgulanmışsa da gazeteci ve matbaa sahibi olarak yaptıkları belli bir seviyede eğitim gördüğü izlenimini vermektedir.

1298 (1881) yılında Direklerarası'nda çaycılık yapmaya, bir süre sonra da Ahmed İhsan'ın (Tokgöz) akrabalarından birinin selâmlık dairesindeki toplantılara devam etmeye başladı. Burada kurduğu ilişkiler sayesinde Vakit gazetesinin Direklerarası muhabiri oldu. Gazeteci olarak yaptıklarının beğenildiği, Vakit gazetesinin yazı kurulu tarafından övülmesinden ve hakkında neşîdeler çıkmasından anlaşılmaktadır.

Vakit'ten sonra Tercümân-ı Hakîkat, Saadet ve Servet (1305/1887-88) gazetelerinde muhabirlik yaptı. Ancak gazeteci ve yazar olarak yaptıklarından rahatsızlık duyulması üzerine Dâhiliye müsteşarı Reşid Bey tarafından Sinop'a sürüldü. Bir süre sonra Sinop tahrîrat müdürü oldu ve İstanbul gazetelerine Sinop'tan yazılar yazmaya başladı. Reşid Bey'in görevinden ayrılması üzerine İstanbul'a döndü.

Meşrutiyet'in ilânının ardından 26 Temmuz 1908'de çıkan aftan yararlandı. Âdi suçtan hapis yatan Mehmed Tâhir Bey, kız kardeşinin parayla kiraladığı insanların omuzlarında hürriyet kahramanı olarak evine döndü. Yeniden gazete ve dergi çıkarmak istediyse de engellendi. "Yaşasın Abdülhamid" başlığıyla yayımladığı İlâve-i Ma'lûmât'ı topladığı insanların eline vererek Bâbıâli'de gösteri yaptırdı. Ancak kanuna göre işlediği suçtan dolayı gazete çıkaramayacağı için bu ilâve toplatıldı ve hakkında soruşturma başlatılınca

matbaasını elden çıkarmak zorunda kaldı. Otuzbir Mart Vak‘ası’na adının karışması üzerine Trablusgarp’a sürüldü. Buradan Napoli’ye kaçtı, ardından Paris’e gitti. Napoli’de Şark Ticâret-i Bahriyye Odası, Paris’te Şark Acentesi adıyla iş yeri açtıysa da ticarette başarılı olamadı. İstanbul’dan tanıdığı ve evinde misafir ettiği bir kişi mücevherlerini çalınca üzüntüden felç oldu. Mehmed Tâhir Bey’in ölümü dolayısıyla Ahmed İhsan’ın kaleme aldığı yazının tarihi 3 Şubat 1327 (16 Şubat 1912) olduğuna göre Paris’te Şubat ayı başlarında vefat etmiş olmalıdır.

Sosyal ilişkileri çok güçlü olan Mehmed Tâhir Bey, Türk basın ve yayın tarihine özellikle olumsuz davranışlarıyla damgasını vurmuş bir kişidir. Hüküm giydikleri dışında kendisine isnat edilen suçlar şu başlıklar altında toplanabilir: Yalan haber hazırlayıp şantaj yaparak rüşvet alma (Terkos Su Kumpanyası’ndan Terkos gölünde domuz ölüsü bulunduğuna dair bir haberi yazmama karşılığında aldığı para); yazarın izni olmadan yazısını gazetesinde yayımlama (Recâizâde’nin Şemsâ’sı); Yıldız Sarayı’na jurnal verme (Dr. M. Paşa ve Baba Tâhir’in jurnaliyle Serveti Fünûn’un kapanması, derginin yazar ve sorumlularının mahkemeye verilmesi); matbaasında bastığı muhalif yayınları Jön Türkler’in Mısır’da yayımladığını söyleyerek saraya sunması; yabancılara sahte nişan, rütbe satma ve isimlerini gazetesinde yayımlama. 1903 yılında nişan sahtekârlığından hakkında soruşturma açılarak tutuklanmış ve mahkeme sonucunda on beş yıla mahkûm edilmiştir. Kaynaklarda, sahte nişan işinde kendisiyle iş birliği yapanları tanımlamak için “Baba Tâhir Dârülfünunu mezunlarından biri” ifadesine rastlanmaktadır.

Ahmed Râsim’in gazeteciliğe adım atmasını sağlayan, hakkında en olumsuz yazıları yazan Ahmed İhsan’ın kitabını matbaasında basan da Mehmed Tâhir Bey olmuştur. Bazan ödediği yüksek telif ücretiyle diğer gazete sahiplerine göre daha cömert olarak tanınmıştır. Bahar dergisini çıkarmak istediğinde ilk yazı aldığı kişiler arasında Recâizâde Mahmud Ekrem, eski Maarif nâzırı Kemal Paşa, Tarîk başmuharriri Sâid Bey de bulunmaktadır. Saraya olan yakınlığı neticesinde rütbe-i bâlâ, birinci rütbeden Osmânî ve Mecîdî nişanları, sanâyî-i nefîse ve liyakat madalyalarıyla ödüllendirilmiş, matbaasında çalışan her kademeden görevlinin nişan ve madalya ile taltifini sağlamıştır. Bâbıâli caddesinde üç konağı birleştirerek meydana getirdiği gazete idarehanesi değişik çevrelerden kişilerin buluştuğu bir yer haline

gelmiştir.

Sahibi ve sorumlu kişi olarak Mehmed Tâhir Bey'in adının geçtiği gazete ve dergiler şunlardır: Bahar (1299/1883, 19 sayı, on beş günlük), Ma'lûmât* (1311-1319/1895-1903, dergi, 423 sayı, haftalık), Servet (1314-1318/1898-1903, 2088 sayı, günlük), İrtikā (1315-1319/1899-1904, 251 sayı, haftalık), Musavver Fen ve Edeb (1315-1319/1899-1903, 222 sayı, haftalık).

Mehmed Tâhir Bey'in kitap yayımcılığı Türk kitap ve matbaacılık tarihi bakımından önemlidir. M. Seyfettin Özege kataloguna göre Matbaa-i Tâhir Bey'de 1311-1319 (1895-1903) yılları arasında doksan beş kitap basılmış görünmektedir. Bunlar arasında Türkçe-Arapça-Fransızca, Farsça-Türkçe-Fransızca sözlüklerle Fransızca kitaplar da bulunmaktadır. Ayrıca Tâhir Bey'in, Matbaa-i Âmire kapatıldığında bir kısım resmî dokümanların ve gerçekte yapılmayan bir nüfus sayımı için birkaç milyon Tezkere-i Osmâniyye'nin basımı imtiyazını elde ettiği bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mahmud, Hafiyelerin Listesi, İstanbul 1909, s. 48-49, 65-67; Ahmed Râsim, Matbûat Hâtıralarından: Muharrir, Şair, Edib, İstanbul 1924, s. 89-94; Ahmed İhsan Tokgöz, Matbuat Hâtıralarım (haz. Alpay Kabacalı), (İstanbul 1930-31), İstanbul 1993, I-II, tür.yer.; a.mlf., "Osmanlı Matbuatı: Mâlumatçı Baba Tâhir", Serveti Fünûn, sy. 1080 (1912), s. 337-340; Halid Ziya Uşaklıgil, Kırk Yıl (İstanbul 1936), İstanbul 1969, s. 423; Münir Süleyman Çapanoğlu, Basın Tarihine Dair Bilgiler ve Hatıralar, İstanbul 1962, s. 8-11, 155; a.mlf., Basın Tarihimizde Parazitler, İstanbul 1967, s. 11-14; Abdülhak Şinasi Hisar, Geçmiş Zaman Fıkraları, İstanbul 1971, s. 197-202; Özege, Katalog, I-V, tür.yer.; Hasan Duman, Katalog, s. 5, 180-181, 229, 234-235, 354; Bilge Ercilasun, Ahmet İhsan Tokgöz, Ankara 1996, s. 23, 77-80; "Malûmat", TDEA, VI, 128-129.

Hatice Aynur

MA‘LÛMİYYE

(المعلوميّة)

Allah’a bütün isim ve sıfatlarını bilip iman etmenin gerekliliğini ileri süren ve Hâricî fırkalarından birini oluşturan Acâride’nin bir kolu

(bk. ACÂRİDE).

MÂLÜLBEY‘A

(مال البيعة)

Halife ve hükümdarlar tarafından biat sırasında askerler, devlet erkânı ve ilmiye sınıfına dağıtılan cülûs bahşişi.

Resmü’l-bey‘a, hakku’l-bey‘a, sılatü’l-bey‘a, câizetü’l-bey‘a da denilen ve temelde ücretli askerlere ek ödemeden ibaret olan bu uygulamaya bazan asker dışındaki kesimler de dahil edilmiştir. Bunun Emevîler devrinde ve Abbâsîler’in ilk döneminde bilinmediğini ileri sürenler olduğu gibi (EI2 [İng.], VI, 205) Emevî Halifesi I. Yezîd’in, düzenlenen törende yaptığı konuşmanın ardından orada bulunanlara konumlarına göre mal verilmesini, maaşlarının arttırılmasını ve derecelerinin yükseltilmesini emretmesini (Mes‘ûdî, III, 86) uygulamanın ilk örneği olarak görmek de mümkündür. Ancak mâlülbey‘anın sistemli hale gelmesi ve düzenli biçimde uygulanmaya başlaması Abbâsîler zamanında gerçekleşmiştir. Abbâsî Devleti’nin kurucusu Ebü’l-Abbas es-Seffâh’ın Kûfe’de biat aldıktan sonra atıyyeleri 100’er dirhem arttırması (Taberî, VII, 426), veliahtlıktan feragat eden Îsâ b. Mûsâ ile aile efradına Ebû Ca‘fer el-Mansûr tarafından ödenen para (a.g.e., VIII, 25), Muhammed el-Mehdî’nin ölümünün ardından halife olan Mûsâ el-Hâdî’nin ayaklanan askerlere iki yıllık maaşlarını peşin olarak ödemesi (a.g.e., VIII, 188) gibi uygulamaların mâlülbey‘aya dahil olup olmadığı hususu açık değildir. Hârûnürreşîd iktidara geldiği zaman önemli bir meblağı bahşiş olarak dağıttığı gibi oğlu Emîn için biat alırken çeşitli hediyelerin yanında bir yıllık maaşı peşin ödemiştir (Ya‘kūbî, II, 408). Bu uygulama, Hârûnürreşîd’den sonra halife ilân edilen Emîn’in Dîvânü’l-ceyş’e kayıtlı askerlere yirmi dört aylık maaşlarının karşılığı olan 3 milyon dirhemi dağıtarak onları kendisine biat etmeye çağırması (Taberî, VIII, 365) ve kardeşi Me’mûn’un askerlerin bir yıllık maaşını biat hakkı olarak dağıtmasıyla (a.g.e., VIII, 527) sistemli hale gelmiştir. Mütevekkil-Alellah’ın divana kayıtlı askerlere sınıflarına göre sekiz, dört ve üç aylık (İbn Kesîr, X, 324), Müntasır-Billâh’ın on aylık (Ya‘kūbî, II, 493), Müstaîn-Billâh’ın beş aylık ve yaptığı ödemeye bütün devlet erkânını dahil eden Muktedir-Billâh’ın süvarilere üç, piyadelere altı aylık (Arîb b. Sa‘d, s. 28)

maaşlarını biat hakkı olarak dağıtması gibi örnekler uygulamanın yaygınlaştığını göstermektedir.

Dârülhilâfe bütçesinden karşılanan, genellikle vezirler tarafından yürütülen mâlülbey‘a için bazan yeterli ödenek bulunamamaktaydı. Mu‘tez-Billâh askerlerin on aylık maaşlarını biat hakkı olarak ödemek istemiş, bütçede bu miktarın bulunmadığını görünce iki aylık kısmını ödemekle yetinmiştir (Taberî, IX, 284). Bazan devlet hazinesini sarsacak kadar ağır bir masraf haline gelen, bazan da ayaklanmalara yol açan mâlülbey‘a, Abbâsîler’in siyaseten zayıflamasıyla birlikte iç karışıklıklara sebep olacak kadar kontrol dışına çıkmış ve zaman zaman askerlerle yeni halife arasında pazarlık konusu olmuştur.

Halife Me’mûn Merv’de bulunduğu sırada Bağdat halkı tarafından halife ilân edilen İbrâhim b. Mehdî askerlere altı aylık erzakı biat hakkı olarak vermeyi vaad etti, bunu geciktirmesi askerlerin ayaklanmasına sebep oldu. Bunun üzerine askerlerden bir kısmına 200’er dirhem, bir kısmına da bu kıymette arpa ve buğday verilmesini emretti (a.g.e., VIII, 557). Ayaklanan askerlere biatı yenilemeleri halinde günlük 2’şer dirhem ödeyeceğini söyleyen Mühtedî-Billâh hal‘edilip öldürülmekten kurtulamamıştı (a.g.e., IX, 465-469). Muktedir-Billâh, sık sık biat resmi isteyerek ayaklanan askerlere biatının yenilenmesinden dolayı üç defa biat hakkı dağıtmak zorunda kalmış (Dayfullah Yahyâ ez-Zehrânî, s. 146), sonuncusunda biat resmi isteyen askerlerin bir kısmının öldürülmesinden sonra biat tamamlanabilmişti. Cülûs bahşişi isteyerek ayaklanan askerler tarafından hal‘edilen Muktedir-Billâh’ın yerine tahta çıkarılan Kāhir-Billâh istekleri karşılamayınca iktidarda ancak iki gün kalarak canını zor kurtarmıştı. İkinci defa tahta çıktığı zaman biat hakkı olarak ödenen miktar, vezir İbn Mukle tarafından hazinede bulunan elbiselerle (İbn Miskeveyh, I, 199-200) Dârü’l-vizâre olarak bilinen konağın satılmasından elde edilen gelirin 1/8’inden karşılanmış (a.g.e., I, 258) ve divana kayıtlı askerlere bir aylık, Mûnis el-Muzaffer’e bağlı olanlara üç aylık maaşları mâlülbey‘a olarak dağıtılmıştı (Arîb b. Sa‘d, s. 156). Babasından boş bir hazine devralan Kāim-Biemrillâh cülûs bahşişi dağıtamayınca askerler ayaklanmış ve Irak Büveyhî Hükümdarı Celâlüddevle’nin yeni halife adına 3000 dinar gibi büyük bir meblağı bahşiş olarak dağıtması üzerine isyan bastırılabilmişti. Kāhir-Billâh’ın yerine halife olan Râzî-Billâh, cülûs bahşişi ödeyebilmek için

hapsettirdiği selefinden borç istediği gibi Müttakī-Lillâh emîrü'l-ümerâlıkta bıraktığı Beckem'den, Müstekfî-Billâh da emîrü'l-ümerâ Tüzün'den aldığı paraları dağıtmıştı. Abbâsî geleneklerine bağlı olarak hareket eden Büveyhî Hükümdarı Celâlüddevle ölünce askerler büyük oğlu el-Melikü'l-Azîz Ebû Mansûr'a haber gönderip kendisine bağlı kalacaklarını bildirdiler, ancak mâlülbey'anın hemen ödenmesini şart koştular. Bunun üzerine hazinede meblağı karşılayacak miktarda para bulunmadığı için tehir edilmesini isteyen yazışmalar olmuştu. Celâlüddevle'nin ölüm haberini duyan yeğeni Ebû Kâlîcâr, kumandan ve askerlere daha fazla mâlülbey'ayı daha kısa zamanda ödeyeceğini bildirince

askerler Ebû Mansûr'dan ayrılıp onun tarafına geçtiler (İbnü'l-Esîr, IX, 516-517).

Endülüs Emevîleri'nde emirlik veya hilâfet makamına gelen kimsenin askerlere dağıttığı bahşişin yanında biat merasimine katılanlara makam ve mevkilerine göre çeşitli hediyeler verilmesi âdetti. Tahta çıkan hükümdarların biat merasimi münasebetiyle cülûs bahşişi dağıtması bütün İslâm-Türk devletlerinde ve Moğollar'da da görülen bir uygulamaydı. Selçuklular ve Moğollar'da biat merasimlerinde orada bulunanlara çeşitli hediyelerin verilmesi yanında eski Türk âdetlerine uygun olarak "nisâr" adı verilen dinar, dirhem ve mücevher de saçılırdı (İbn Bîbî, I, 235). Adları Memlüklü sultanlarıyla birlikte zikredilen Mısır Abbâsî halifeleri için düzenlenen törenlerde de aynı uygulama sürdürülüyordu (İbnü'l-Esîr, XI, 257). Memlükler'de "nafakatü'l-bey'a, nafakatü's-saltana" denilen bu uygulamaya Osmanlılar'da önce "cülûs bahşişi", XVII. yüzyıldan itibaren "cülûs in'âmı" adı veriliyordu (bk. CÜLÛS).

BİBLİYOGRAFYA

Ya'kūbî, Târîḫ, II, 408, 440, 484, 487, 493; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VII, 426; VIII, 25, 188, 365, 527, 557; IX, 155, 284, 401, 465-469; X, 88; Ebû Bekir es-Sûlî, Aḫbârü'r-Râżî-Billâh ve'l-Müttaḳī-Lillâh (nşr. J. H. Dunne), Beyrut 1403/1983, s. 4-5, 121; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd),

III, 86, 117; Arîb b. Sa‘d, Ṣılatü Târîḫi’ṭ-Ṭaberî (Taberî, Târîḫ [Ebü’l-Fazl], XI içinde), s. 28, 153, 156; İbn Miskeveyh, Tecâribü’l-ümem, I, 4, 199-200, 258, 260; II, 3; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 10, 203; IX, 516-517; XI, 257; İbn Bîbî, el-Evâmirü’l-Alâiyye: Selçuknâme (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I, 39, 108, 235; II, 89; el-ʿUyûn ve’l-ḥadâʾiḳ fî aḫbâri’l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Ömer es-Saîdî), Dımaşk 1972, IV/1, s. 4-7, 67, 131, 207, 267; IV/2, s. 415; İbn İzârî, el-Beyânü’l-muġrib, II, 91, 120; III, 38; İbn Kesîr, el-Bidâye, X, 324; XI, 329; İbn İyâs, Bedâʾiʿu’z-zühûr, II, 65; III, 5, 407; Dayfullah Yahyâ ez-Zehrânî, en-Nafaḳāt ve idâretühâ fi’d-devleti’l-ʿAbbâsiyye, Mekke 1406/1986, s. 141-148, 463; H. Kennedy, “Māl al-Bayʿa”, EI² (İng.), VI, 205-206.

Mustafa Sabri Küçükaşcı

MÂLVÂ

(مالوا)

Orta Hindistan'da bir bölge ve burada hüküm süren müslüman sultanlık (1392 [?]-1562).

Güneyden Vindhya dağlarına dayanan ve denizden yüksekliği 500-600 m. arasında değişen volkanik kökenli bir plato olan Mâlvâ günümüzde Hindistan'ın Medya Pradeş eyaleti sınırları içerisinde bulunmaktadır; en önemli şehirleri Ücceyn (Uccain) (446.000, 2003 tah.), Dhâr (78.000) ve Çanderî'dir (29.000). Bölgeye Sultan İltutmış zamanından itibaren (1211-1236) Delhi Sultanlığı orduları tarafından seferler düzenlenmişse de Mâlvâ'nın fethi 1305'te Sultan Alâeddin Halacî devrinde gerçekleşmiştir. Fetihten sonra bölgeye Melik Aynülmülk Mültânî vali tayin edildi. Sultan Alâeddin Halacî, Çanderî'yi Mâlvâ'dan ayırıp başka bir idarî bölge yaptığı için Dhâr eyalet merkezi oldu ve bölgede hızlı bir müslüman iskânı ve İslâmlaşma süreci başladı. Halacî ve Tuğluklu hânedanları zamanında yerli halka müdahale edilmediği için daha önceki dönemde iç savaşlardan bunalmış olan Hintli racalar ve kabile şefleri Delhi Sultanlığı hâkimiyetinden fazla rahatsız olmadılar. Bu sebeple eyalet uzun süre Delhi Sultanlığı'nın en huzurlu bölgesi oldu ve bu durum Mâlvâ'nın gelişmesine önemli katkı sağladı. İbn Battûta, Delhi hâkimiyetinden sonra Dhâr, Ücceyn ve Çanderî'de nüfus artışı ve kültürel gelişme olduğunu kaydederken Ebü'l-Fazl Çanderî'de büyük bir kale, 14.000 ev, 384 pazar yeri, 360 kervansaray ve çok sayıda cami bulunduğunu belirtmektedir. Dhâr bölgesi de aynı şekilde büyümüş, Sultan Muhammed b. Tuğluk burada inşa ettirdiği bir hankahı Şeyh İbrâhim Maldebî adlı bir sûfînin sorumluluğuna vererek onu hayır işleriyle görevlendirmiştir. Ücceyn de bu dönemde önemli ölçüde gelişmiştir.

Timur'un 1398'de Hindistan'ı istilâsının ardından Delhi Sultanlığı eyaletleri birer birer bağımsız hale gelmeye başlayınca Tuğluklular'dan Nâsırüddin Muhammed Şah'ın (1390-1394) Mâlvâ valisi olarak tayin ettiği Dilâver Han Gûrî de Mâlvâ Sultanlığı'nın temelini attı. Dilâver Han,

Çanderî bölgesini Mâlvâ topraklarına dahil ederek idaresini büyük oğlu Kādir Han'a verdi. Kādir Han, Damoh ve Nimar gibi komşu Hindu racalıklarını fetih ya da himaye yoluyla kendine bağladı; Gucerât, Handeş ve Kalpî hâkimleriyle dostça ilişkiler kurdu. Dilâver Han'ın 1405'te vefatından sonra yerine geçen oğlu Alp Han, Hûşeng Şah unvanını alarak kendi adına hutbe okutmaya ve sikke bastırmaya başladı. Ancak bir müddet sonra Gucerât Sultanı I. Muzaffer Şah, Hûşeng'i babasını zehirletmekle itham edip Mâlvâ topraklarını ele geçirdi. Hûşeng esir alınıp Gucerât'a götürülürken Muzaffer Şah onun yerine kardeşi Nusret Han'ı vali tayin etti. Fakat Muzaffer Şah'ın ayrılmasıyla Hûşeng'in yeğeni Mûsâ Han etrafına topladığı kumandanlar ile Nusret Han'a karşı çıktı. Bunun üzerine başlayan kargaşa döneminde Hûşeng, Muzaffer Şah'ı ikna ederek kendisini Gucerât'a tâbi bir vali olarak tayin etmesini istedi. Böylece Muzaffer Şah'ın torunu Ahmed Han'ın refakatinde tekrar Mâlvâ'ya dönüp duruma hâkim olan Hûşeng, bir taraftan da gösterişli binaların yanı sıra bir Mescidi Cum'a, Delhi Dervâzesi, medreseler ve sarayların planlandığı başşehir Mândû'nun (Şâdîâbâd) inşasını hızlandırdı. 1411'de Muzaffer Şah vefat edip yerine Ahmed Şah geçince Hûşeng, daha önce zedelenen itibarından dolayı Gucerât topraklarını defalarca istilâya teşebbüs ettiyse de başarılı olamadı ve zaman zaman ağır yenilgilere uğradı. Bununla birlikte Kherla ve Gagraun topraklarının fethiyle hâkimiyet sahasını genişletti. Bir müddet sonra Çanderî hâkimi bulunan kardeşi Kādir Han vefat edince Çanderî toprakları da Mâlvâ'ya katıldı. Bu durum Hûşeng Şah'ın nüfuzunu arttırırken Mâlvâ hazinesi için de yeni imkânlar sağladı. Diğer taraftan Gucerât ile ilgili emellerinden vazgeçmeyen Hûşeng Şah bu amaçla Timurlu Hükümdarı Şâhruh'a tâbi olarak onun desteğini almak istedi. Şâhruh, Hûşeng'e komşu müslüman idarecilerle dostça geçinmesini telkin ederken Gucerât sultanını da Mâlvâ'ya yönelik ihtirasları konusunda uyardı.

1435'te vefat eden Hûşeng Şah'ın halka iyi davranan, ilim adamı ve sanatkârları koruyan bir yönetici olduğu kaynaklarda belirtilmektedir. Yerine Muhammed Şah Gûrî unvanıyla geçen oğlu Gaznî Han, dokuz ay sonra hanımı tarafından babası I. Mahmûd Halacî'nin teşvikiyle zehirlenerek öldürüldü. Tahtı ele geçiren Mahmûd Halacî, hasımlarını sindirerek 16 Mayıs 1436'da Mahmûd Şah unvanıyla kendini sultan ilân etti. 1469'a kadar hüküm süren Mahmûd Halacî'nin döneminde Mâlvâ hem yeni fetihlerle genişledi hem de mimari ve kültürel açıdan çok gelişti.

Yerine geçen oğlu Sultan Gıyâseddin (Gıyâs) Şah (1469-1500) babası kadar yetenekli olmamakla birlikte ehliyetli kumandanlar ve valiler sayesinde sultanlık dağılmadan devam etti. Zamanının büyük kısmını haremde eğlence ile geçirdiği kaydedilen Gıyâseddin yetmiş yaşında iken rivayete göre oğlu Nâsırüddin tarafından zehirletildi. Ardından başlayan iç karışıklıklar ve savaşlar sonunda Nâsırüddin duruma hâkim olmayı başardı ve saltanatını ilân etti. Yetenekli bir asker olmasına rağmen zevk ve sefahat içinde geçen bir hayat sonunda Nâsırüddin (Nâsır) Şah da

1511'de öldü. Taht için savaşan oğulları Şehâbeddin ve A'zam Hümâyun arasındaki mücadeleyi kazanan Hümâyun, II. Mahmûd Şah unvanıyla sultan oldu (2 Mayıs 1511). Şehâbeddin ise Çanderî'yi elinde tutarak Delhi Sultanı İskenderi Lûdî'ye tâbi oldu. Saltanatını korumayı büyük ölçüde Hindu müttefiki Raca Medni Rai'ye (Madnî Ray) borçlu olan II. Mahmûd bir müddet sonra Rai'nin elinde kukla haline geldi. Gucerât Sultanı II. Muzaffer Şah'ın yardımıyla Rai'den kurtulduysa da Lûdîler'e ve diğer Hindu racalarına kaptırdığı topraklarını geri alamadı. Sadece Mândû ve çevresiyle sınırlı olan saltanatı, 1531'de Gucerât Sultanı Bahadır Şah'ın Mândû'yu işgali ve Mâlvâ'yı ilhakı ile son buldu. Bu durum aynı zamanda Mâlvâ'daki Halacî hânedanının da sonu oldu. 1535'te Bâbürlü Sultanı Hümâyun Şah, Bahadır Şah'ı mağlûp ederek Mândû'ya girdi, ancak Bengal'de çıkan huzursuzluklar üzerine geri döndü. Mâlvâ'nın Bâbürlü topraklarına nihaî olarak dahil edilmesi 1561-1562'de Ekber Şah zamanında gerçekleşti. Bu dönemde ziraî ve ticarî alanda büyük gelişme kaydeden bölge, imparatorluğun en fazla gelir getiren eyaletlerinden biriydi. 1741'den sonra Nâdir Şah'ın Hindistan'ı işgalinin tesiriyle Mâlvâ'daki Bâbürlü hâkimiyeti zayıfladı ve eyalet bağımsız olmasa da fiilen Hindu kumandanların yönetimine girdi. Bu durum İngilizler'in bölgeyi ele geçirdiği XIX. yüzyıl başlarına kadar devam etti.

BİBLİYOGRAFYA

Ali b. Mahmûd el-Kirmânî, Meʾâs̱ir-i Maḥmûd Şâhî (nşr. Nûrü'l-Hasan Ensârî), Delhi 1968; Abdürrezzâk es-Semerkandî, Maṭlaʿu's-saʿdeyn (nşr

Muhammed Şâfî), Lahor 1941, II, 782-783; M. Bihamed Hânî, Târîẖ-i Muḥammedî, British Library, Or., nr. 137, vr. 312a, 428a; Yahyâ Sirhindî, Târîẖ-i Mübârek Şâhî, Kalküta 1931, s. 169, 176; Târîẖ-i Maḥmûd Şâhî (nşr. S. C. Misra), Baroda 1988, s. 30-43, 155; Rızkullâh Müştâkī, Vâḳıʿât-ı Müştâḳī (nşr. ve trc. I. H. Siddiqui), Delhi 1993, s. 213-239; U. N. Day, “The Independent Kingdoms of Malwa”, A Comprehensive History of India (ed. M. Habib - K. A. Nizami), New Delhi 1982, s. 898-937; T. W. Haig - [Riazul Islam], “Mālwā”, EI² (İng.), VI, 309-310.

Iqtıdar Husaın Sıddıquı

MAMA HATUN

(ö. 597/1201’den sonra)

Saltuklu melikesi (1191-1200).

Malazgirt zaferinden sonra Anadolu’da kurulan Türk beyliklerinden biri olan Saltuklular’dan II. İzzeddin Saltuk’un kızıdır. Uzun süre idareyi elinde bulunduran ağabeyi Nâsırüddin Muhammed’in ardından 587’de (1191) Saltuklu Beyliği’nin başına geçti. Ağabeyi ve yetişkin yeğenleri varken Mama Hatun’un bir kadın olarak başa geçmesi, eski Türk hayatında kadının toplumdaki yerini müslüman olduktan sonra da koruduğunu göstermektedir. Mama Hatun Arap kaynaklarında “Erzurum sâhibesi” olarak gösterilmektedir.

Selâhaddîn-i Eyyûbî Suriye’den kuzeye doğru yayılma politikası takip ediyor, Türkmen beylerini itaat altına almaya çalışıyordu. Bu maksatla yeğeni Meyyâfârikīn hâkimi Takıyyüddin Ömer’e görev verdi. Takıyyüddin, Ahlatşahlar’a ait topraklardaki Hani’yi 587’de (1191) işgal etti ve Ahlatşah Seyfeddin Begtemür’ü yenilgiye uğrattı. Bundan cesaret alarak Ahlat üzerine yürüyüp şehri kuşattıysa da başarılı olamadı. Geri dönüp yine Begtemür’e bağlı Malazgirt’i kuşattı. Malazgirt mancınıkla dövüldüğü sırada Mama Hatun askerinin başında Takıyyüddin Ömer’e yardıma geldi. Çevreden de katılmalar olmasına rağmen kuşatma uzun sürdü. Takıyyüddin Ömer’in 19 Ramazan 587’de (10 Ekim 1191) vefatı üzerine kuşatmaya son verildi.

Hükümdarlığı konusunda ilk yıllarla ilgili bilgi bulunmamakla beraber Mama Hatun’un son dönemlerde yeğenleriyle iktidar mücadelesi içinde olduğu anlaşılmaktadır. Mama Hatun, muhtemelen başına gelecekleri tahmin edip korkuya kapıldığı için 597’de (1201) Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü’l-Âdil’e haber göndererek nüfuz ve itibar sahibi bir kimseyle evlenmek istediğini bildirdi ve bu konuda kendisine yardımcı olunmasını rica etti. el-Melikü’l-Âdil, Nablus Eyyûbî Valisi Fârisüddin Meymûn el-Kasrî’ye Mama Hatun ile evlenmesini, ayrıca onun ülkesini de yönetmesini

tavsiye eden bir mektup yazdı. Teklifi kabul eden Meymûn el-Kasrî, evlenmek için gerekli hazırlıkları yaparken Mama Hatun'un tahttan uzaklaştırılıp hapsedildiğini, yerine yeğeni Alâeddin Melikşah'ın geçtiğini öğrendi. Mama Hatun'un bundan sonraki hayatına dair bilgi yoktur.

Güçlü, yetenekli ve ihtiraslı bir kadın olan, Erzincan ve Tercan'da hakkında menkıbevî mahiyette hikâyeler anlatılan Mama Hatun (Kara, s. 50-51) siyasî faaliyetleri yanında önemli tarihî eserler de bırakmıştır. Erzincan'ın Tercan (eski adı Mamahatun) ilçesindeki kervansaray, mescid ve hamam bunlardandır. Türbesi de bu ilçededir. Yörenin birinci derecede deprem kuşağında olmasına rağmen bu eserlerin günümüze kadar gelmiş olması inşasına ne kadar itina edildiğini göstermektedir (bk. MAMA HATUN KÜLLİYESİ). 1050'de (1640) Tercan'a gelen Evliya Çelebi buranın Tercanlı Ali Ağa'nın zeâmeti ve müslüman bir köy olduğunu, "azize" diye nitelediği Mama Hatun'un Akkoyunlu (doğrusu Saltuklu) padişahlarından birinin "yıldız gibi temiz" kızı olup türbesinin ziyaret edildiğini, nakışlı ve uzunca mermer sanduka ile türbeye yakın bir cami ve bir hamamın bulunduğunu, yedi yıl sonraki gelişinde ise köyün 100 hâneden 200 hâneye çıktığını, "bir hayır sahibi kadın" diye andığı Mama Hatun'un tahsis ettiği vakfa ait gelir kaynaklarına el konulduğunu, bu yüzden sahipsiz kalan imaretin harabe olmaya yüz tuttuğunu belirtmektedir (Seyahatnâme, II, 202, 374).

BİBLİYOGRAFYA

İmâdüddin el-İsfahânî, el-Fetḥu'l-ḳussî (nşr. C. de Landberg), Leiden 1888, I, 401-405; İbn Vâsıl, Müferricü'l-kürûb, III, 118; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 202, 374; Osman Turan, Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi, İstanbul 1969, I, 126, 127, 128; a.mlf., Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1980, s. 17-18; Tahir Erdoğan Şahin, Erzincan Tarihi, Erzincan 1985, I, 267-268; Ali Sevim - Yaşar Yücel, Türkiye Tarihi, Ankara 1990, I, 149, 150; Ruhi Kara, Erzincan Efsaneleri Üzerine Bir Araştırma, Ankara 1993, s. 50, 51; Abdülkerim Özaydın, "Saltuklular", Siyâsî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi, İstanbul 1994, VIII,

31, 34; Faruk Sümer, “Saltuklular”, Selçuklu Araştırmaları Dergisi, III, Ankara 1971, s. 418-420; G. Leiser, “Saltuḳ Og̲h̲ullari”, EI² (İng.), VIII, 1001.

Dursun Ali Şeker

MAMA HATUN KÜLLİYESİ

Erzincan’ın Tercan ilçesinde XII. yüzyılın sonları ile XIII. yüzyılın başlarında inşa edilen külliye.

Kümbet, kervansaray, hamam ve camiden oluşan külliye, Erzurum ve çevresinde hüküm süren Saltuklu Beyliği’nin başına 587’de (1191) geçen II. İzzeddin Saltuk’un kızı Mama Hatun tarafından Erzurum-Erzincan kervan yolu üzerinde Tercan’da (eski adı Mamahatun) yaptırılmıştır. Dilimli bir gövde ve külâha sahip Mama Hatun Kümbeti, onu kuşatan yuvarlak çevre duvarı ile birlikte Anadolu’da başka örneğine rastlanmayan bir plan şeması ve mimari özelliğe sahiptir. Kümbetin üzerindeki kitâbeden anlaşıldığına göre mimarı Ahlatlı Ebü’n-Nemâ b. Mufaddal’dır. Bu âbidevî mezar yapısı birbirinden farklı iki kısımdan, kümbetten ve çevre duvarından meydana gelmiştir. Batı tarafında, taçkapının bulunduğu yaklaşık 13,50 m. çapındaki çevre duvarının iç yönünde on üç sivri kemerli niş yer alır. Girişin solunda içinde çeşme bulunan ilk nişin içi mukarnaslı üç dilimli sivri kemere sahiptir ve kemerin her iki yanında üzüm salkımlarından oluşan bir süsleme vardır. Diğer nişlerin altı tanesinde yer alan sandukaların da Mama Hatun’un yakınlarına ait olduğu sanılmaktadır. İç duvarların sade düzenine karşılık asıl süsleme batıya açılan taçkapıda toplanmıştır. Yapılan restorasyon sonucunda bozulan kısımlar işlemesiz taşlarla örülmüş ve süslemeli bölümlerden pek az bir kısmı günümüze ulaşabilmiştir. Bu kompozisyondan anlaşıldığına göre taçkapı nişinin yer aldığı dikdörtgen bölümü iki yandan iki ince uzun sivri kemerli niş sınırlandırır. Bu kemerlerin iç ve dış yüze bakan kenarlarını sekizgenlerin birbirini kesmesiyle oluşan dörtlü düğüm motifleri süslemektedir. Bundan sonraki süslemesiz ilk bordürü izleyen ikinci bordürde, kırık hatlı dikdörtgenlerin kesişmesiyle oluşan düzende orta bölümlerde birer yatık altıgen düğümlenmiştir. Sivri kemerli kapının köşeliklerindeki boş alanlara birer gülbezek yerleştirilmiştir. Kûfî yazıyla İhlâs sûresinin yer aldığı sivri kemer ikişer sütuna oturur. Sütunlardan birer tanesi, altı köşeli yıldız motiflerine ve altıgen şekillerden oluşan geometrik süslemeye sahiptir. Bu sütunların mukarnaslı başlıklarının hemen üzerinde ve kemerin iki tarafında birer daire içine yerleştirilmiş beş kollu yıldızlarda Allah, Muhammed, Ebû Bekir,

Ömer, Osman ve Ali isimleri yazılıdır. Bu düzenlemenin üstünde yer alan ve birbirine düğümlenen yuvarlak hatlı baklavalardan oluşan bir friz taçkapı nişinin içini dolaşmaktadır. Frizin üzerinde kapının mukarnas kavsarası bütünüyle rûmî, palmet motifleri ve geometrik bezemelerle doldurulmuştur. Mukarnaslı kavsaranın alt kısmında çiçekli kûfî karakterinde diğer bir kitâbe yer almaktadır. Bu kitâbe hizasında taçkapının iki yan nişi üzerinde ve yine bitkisel bir zemine yerleştirilmiş olan kitâbelerde kümbetin mimarının ismi geçmektedir.

Çevre duvarının merkezinde yer alan iki katlı kümbet, üst köşeleri pahlanarak sekizgene dönüştürülmüş kare kaide üzerinde dilimli gövdeye ve külâha sahiptir. Mama Hatun'un sandukasının bulunduğu, dört basamakla inilen, çapraz tonoz örtülü mumyalık kısmı kare planlıdır. Kümbetin silindirik gövdesi, aralarından ince kaval silmelerin geçtiği sekiz yarım yuvarlak dışbükey dilimlerden oluşmuştur. Yapının gövdesini üstten biri düz, diğeri dilimli şekilde işlenmiş iki silme sınırlar. Gövdenin üzerini örten külâh yapının dilimlerini izler biçimde silmelerle hareketlendirilmiştir. Kümbetin basık kemerli kapısının dikdörtgen bordüründe palmet motiflerinden oluşan ince bir friz yer alır. Bu kapının üstündeki kitâbelik boş bırakılmıştır. Yapının iç kısmı da dış gövde gibi dilimli olarak düzenlenmiştir. Bu bölümlerin kaval silmeleri kubbe ortasında birleşerek kaburgalı bir görüntü oluşturur. Yapıyı aydınlatan mazgal pencerelerin etrafında bazı süslemeler vardır. Pencerelerden kuzeydeki, çeşme nişinde olduğu gibi üzüm salkımları ile süslenmiştir. Diğer pencerelerde de tam ve yarım palmet motifleri yine palmetrûmîlerle dolgulanmıştır. Aral gölünün doğusunda Tagiskent'te milâttan önce VI-IV. yüzyıllara tarihlenen eski Hun mezar anıtlarında Mama Hatun Kümbeti'nin plan özellikleri görülmektedir.

Yapılar topluluğunun önemli bir parçası olan kervansaray XIII. yüzyıl başında yapılmıştır. Eş odaklı kervansaraylar grubuna giren yapı, 51 × 51 m. ölçüleriyle bu gruptaki yapılar arasında (diğerleri Alara Han, Ashâb-ı Kehf Hanı) en büyük olanıdır. Kare planlı yapı tamamen kesme taştan inşa edilmiştir. Dış duvarlar dört köşede silindirik kuleler, cephelerde yarım silindir veya dikdörtgen kesitli payandalarla takviye edilmiştir. Doğu cephesinin ortasında dışarıya taşkın bir taçkapı yer almaktadır. Taçkapının köşelerinde birer sütunçe ve iki yanda birer niş vardır. Basık kemerli

kapıdan ulaşılan iç mekânda ortadaki geniş avlunun etrafında odalar, eyvanlar ve bu mekânların kuzey ve güney kesiminde yapının uzunluğuna yerleştirilen birer ahır bölümü bulunmaktadır. Doğu yönünde, kapıdan girilince kısa bir koridor üzerinde sağda ve solda üzerleri sivri kemerli tonoz örtülü dikdörtgen odalar yer alır. Bunlar servis mekânlarına ayrılmıştır. Buradan orta avluya kuzey-güney doğrultulu, ahır kısımlarına geçişi olan, ayrıca avluya da sivri kemerli beş açıklıkla bağlanan bir koridorla ulaşılır. Avlunun kuzey ve güney kenarlarına beşer oda ve birer eyvan sıralanmıştır. Batıda ise ortadaki daha büyük olmak üzere sivri kemerli tonoz örtülü üç eyvan ve bu eyvanların her iki tarafında dikdörtgen birer mekân yer almaktadır. Ahırlar sivri beşik tonozla örtülmüş ve belirli aralıkta kemerlerle desteklenmiştir. Böylece kervansaray ahır bölümü, girişteki ve avludaki odalarla birlikte ortadaki avlu dışında tamamen sivri kemerli tonozlarla örtülmüştür.

Kümbetle kervansaray arasındaki dikdörtgen planlı hamam küçük ölçülerdedir. Batıda sivri kemerli tonoz örtülü dikdörtgen bir soyunmalık mekânı vardır. Mekânın ortasında altıgen bir havuz bulunur. Kare planlı ve kubbeli ılıklık bölümüne sahip yapının sıcaklık bölümü de dikdörtgen planlı olup bir tonoz ve bir kubbeyle örtülmüştür. Batıda kare planlı ve kubbeli, güneyde dikdörtgen planlı ve sivri kemerli tonoz örtülü iki halvet mekânı bu sıcaklığa bağlanmaktadır. Doğu yönünde ince uzun dikdörtgen ve tonoz örtülü külhan yer alır. Hamam yakın zamanda onarım geçirmiştir. Külliye yapıları arasında zikredilen cami tamamıyla değişikliğe uğramış ve yıkılan yapının yerine yeni bir cami inşa edilmiştir.

Külliyenin yakınında yer alan ve Kötür Köprüsü olarak da bilinen köprü, kervansaraya ulaşımı sağlayan bir konumda olduğu için Mama Hatun'a mal edilmektedir. Eski bir fotoğraftan, harap haldeki köprünün ayakları ve iki baştaki birer kemeri sağlam olmak üzere sekiz kemerli açıklıklı olduğu anlaşılmaktadır. Günümüzde tabliyesi tamamen yıkık, ayakları da onarımlarla değişikliğe uğramış bir durumdadır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdürrahim Şerif Beygu, Erzurum: Tarihi, Anıtları, Kitabeleri, İstanbul 1936, s. 258-261; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1978, s. 77, rs. 51; Selçuk Mülayim, Anadolu Türk Mimarisinde Geometrik Süslemeler, Ankara 1982, s. 36; Orhan Cezmi Tuncer, Anadolu Kümbetleri I: Selçuklu Dönemi, Ankara 1986, s. 115-119; Semra Ögel, Anadolu Selçuklularının Taş Tezyinatı, Ankara 1987, s. 45; Ara Altun, Ortaçağ Türk Mimarisinin Ana Hatları İçin Bir Özet, İstanbul 1988, s. 59; Ayşıl Tükel Yavuz, "Anadolu Selçuklu Kervansaraylarında Mekan-İşlev İlişkisi İçinde Savunma ve Barınma", IX. Vakıf Haftası Kitabı: 2-4 Aralık 1991, Ankara 1992, s. 253-284; a.mlf., "Anadolu Selçuklu Dönemi Kervansarayları Tipolojisi", IV. Milli Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri, Konya 1995, s. 183-198; a.mlf., "Anadolu'da Eşodaklı Selçuklu Hanları", ODTÜ Mimarlık Fakültesi Dergisi, II/2, Ankara 1976, s. 187-204; Zafer Bayburtluoğlu, Anadolu Selçuklu Dönemi Yapı Sanatçıları, Erzurum 1993, s. 160-161; Zeki Sönmez, Başlangıcından 16. Yüzyıla Kadar Anadolu Türk-İslâm Mimarisinde Sanatçılar, Ankara 1995, s. 173-176; Hakkı Önkal, Anadolu Selçuklu Türbeleri, Ankara 1996, s. 437-443; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1997, s. 160-161; Hamza Gündoğdu, "Tercan ve Çevresindeki Tarihi Kalıntılar", Cumhuriyetin 75. Yılında Tercan, Ankara 1998, s. 218-233; Rıza Savaş, "Mama Hatun", I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi, Bildiriler, Konya 2001, II, 233-240; Mustafa Kemal Şahin, "Tercan Mama Hatun Külliyesi'ndeki Taşçı İşaretleri", Prof. Dr. Zafer Bayburtluoğlu Armağanı Sanat Yazıları, Kayseri 2001, s. 509-536; Hüseyin Yurttaş, "Tercan Mama Hatun Külliyesi Hakkında Bazı Düşünceler ve Yapılan Son Onarımlar", a.e., s. 637-651; Can Binan, "Türbeler-Mama Hatun Türbesi", Selçuklu Çağında Anadolu Sanatı (nşr. Doğan Kuban), İstanbul 2002, s. 218-219; Haldun Özkan, "Saltuklu Mimarisi", Türkler, Ankara 2002, VIII, 72-82; Suut Kemal Yetkin, "Mama Hatun Türbesi", AÜ İlâhiyat Fakültesi Yıllık Araştırmalar Dergisi, I, Ankara 1957, s. 75-92; a.mlf., "The Mausoleum of Mama Hatun", The Burlington Magazine, XCIX/650 (1957), s. 146-147; M. Kemal Özergin, "Anadolu Selçuklu Kervansarayları", TD, XV/20 (1965), s. 141-170; Oluş Arık, "Erken Devir Anadolu-Türk Mimarisinde Türbe Biçimleri", Anadolu: Anatolia, XI, Ankara 1969, s. 57-100.

Ayşe Denknalbant

MAMBOURY, Ernest

(1878-1953)

Türkiye hakkında çeşitli eserler yazan İsviçreli ilim adamı, ressam.

İsviçre'nin Nyon şehrinde doğdu. Cenevre'deki Ecole des Arts Industriels'den mezun olduktan sonra Paris'e giderek Güzel Sanatlar Akademisi'nin seramik bölümüne devam etti. 1906'da yurduna döndüğünde resim öğretmenliğine tayin edildi. 1909'da izin alarak gittiği İstanbul'da bir taraftan tarihî eserleri incelemeye, bir taraftan da şehrin çeşitli yerlerinin yağlı boya tablolarını yapmaya başladı. İzni sona erince uzatma isteği kabul edilmediğinden istifasını vererek İstanbul'da kaldı ve buraya yerleşti.

Mamboury ressam ve resim öğretmeni olarak yetişmişti. Önce Mektebi Sanâyi'de, arkasından 1921'den itibaren Galatasaray Lisesi'nde geometrik desen ve Fransızca öğretmenliği yaptı. Bu arada İstanbul'daki bazı yabancı ve azınlık okullarında çalıştı. Bir yandan da Türkiye'de araştırmalar yapan Batılı arkeologlara yardım ediyordu. Kapadokya kaya kiliselerinde incelemeler yapan Fransız misyoneri Guillaume de Jerphanion'un yanında bu tür çalışmalara başlayan Mamboury, I. Dünya Savaşı yıllarında Alman arkeologu Theodor Wiegand'ın İstanbul'daki Bizans imparatorluk sarayı araştırmalarına katıldı. 1912'de İshak Paşa mahallesi yangınından sonra Sultanahmet ile Marmara kıyısı arasındaki bölgede ortaya çıkan kalıntıların plan, kesit ve rölövelerini hazırlayarak topografik haritalar üzerine işledi. İsviçre vatandaşı olduğu için I. Dünya Savaşı, Mütareke ve işgal yıllarında İstanbul'da kalmaya devam edebildi. Fransız işgal kuvvetleri tarafından 1921-1923 yıllarında, arkeolog R. Demangel idaresinde Sarayburnu ile Ahırkapı arasındaki alanda yaptırılan araştırmalara katıldı ve burada bulunan yapı kalıntılarının plan ve kesitlerini çizdi. Mamboury, 1925'ten sonra İstanbul Arkeoloji Müzeleri Müdürlüğü'nün yaptığı bazı araştırmalara da katılarak ortaya çıkarılan eserlerin planlarını çizdi. Bu arada Topkapı Sarayı'nda kütüphane okuma salonu haline getirilen eski Ağalar Camii'nin restorasyonuna yardımcı oldu; Halil Ethem Eldem'in

Yedikule hakkındaki kitabına bir kısmı Bizans, büyük kısmı Fâtih Sultan Mehmed devri Türk yapısı olan hisarın planını çizmek suretiyle katkıda bulundu. Bunun dışında, İstanbul Arkeoloji Müzeleri'nin 1937'de Küçükçekmece ve 1942'de Mudanya'nın Alçakbayır mevkiinde yaptığı araştırmalara da katıldı.

Daha çok Bizans eserleriyle ilgilenmesine karşılık Mamboury Türk sanatı üzerine de neşriyatta bulundu. 1930'da Topkapı Sarayı Harem Dairesi'nin ziyarete açılması münasebetiyle bol resimli bir makalesiyle ("Le Harem des Sultans", L'Illustration, yıl 88, sy. 4553 [Paris 1930], s. 226-232) Ağalar Camii'ne dair bir yazısı ("Die Moschee Mehmeds des Eroberers und die neue Bibliothek im Serail des Sultans von Stambul", Die Denkmalpflege, sy. 5 [Berlin-Wien 1931], s. 161-167) basıldı. Halil Ethem Eldem'in 1933'te çıkan Camilerimiz başlıklı küçük kitabını genel bazı bilgilerle resimler ekleyip Fransızca olarak yayımladı (Nos mosquées de Stamboul, İstanbul 1934). Romanya'daki dinî yapılarda Türk sanatı etkileri ("L'influence de l'art turc dans les constructions religieuses roumaines", Les annales de Turquie, yıl 6, sy. 3 [İstanbul 1936], s. 17-29), fetihten bugüne İstanbul'un gelişmesi ("Le développement d'Istanbul depuis la conquête jusqu'à nos jours", Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu Belleteni,

yıl 7, sy. 16/89 [1937], s. 19-25), Eminönü'de Yenicami çevresinin istimlâki ("La place d'Eminönü et les parages de Sirkeci", Ankara, 16 ve 19 Aralık 1936) ve Yenicami Hünkâr Kasrı'nın yeni açılan meydanın biçimini bozduğu gerekçesiyle yıktırılmak istenmesi ("A travers le vieil Istanbul: La Yeni Cami et sa voûte", Ankara, 31 Mart 1938) hakkında makaleleri dışında yabancı ve yerli gazetelerle dergilerde de (Revue de Turquie, Gazette de Lausanne, Journal de Genève, Ulus, İlk Öğretim, La Turquie Kemaliste) Türkiye veya Türk sanatıyla ilgili yazıları çıktı.

Mamboury'nin en önemli yayınları bilimsel ağırlıklı turistik rehberleridir. Çok iyi düzenlenmiş bir plana göre hazırlanan bu rehberlerin ilki İstanbul'a dair olanıdır. 565 sayfalık eserde şehrin coğrafyası, Bizans ve Türk devirlerindeki tarihçesi, sanatı ve etnografyası gibi turistleri ilgilendiren yönlerinden başka eski eserleri düzenli bir sırayla tarihleri ve sanat özellikleriyle kısa biçimde tanıtılmış, ayrıca her eserin resminin veya

planının verilmesine özen gösterilmiştir. Önce Fransızca olarak basılan kitabın (Constantinople, guide touristique, İstanbul 1925) Türkçe'si de çıkmıştır (İstanbul, Rehberi Seyyahîn, İstanbul 1925). 1929'da ikinci baskısı yapılan ve dünya çapında bir şöhrete erişen kitabın J. Ahlers tarafından Almanca (Stambul-Reiseführer, İstanbul 1930) ve İngilizce (Constantinople, İstanbul 1930) çevirileri de yayımlanmış, 1934'te Fransızca'sı üçüncü defa basılmıştır. Uzun yıllar sonra Mamboury, İstanbul rehberi konusunu tekrar ele alarak yeni buluntu ve yayınlara göre tamamlayıp önce Fransızca'sını (İstanbul touristique, İstanbul 1951), iki yıl sonra da M. Burr tarafından yapılan İngilizce tercümesini (The Tourist's Istanbul, İstanbul 1953) çıkarmıştır. İçişleri Bakanlığı ve Ankara Belediyesi'nin yardımlarıyla hazırladığı Ankara ve çevresine ait rehber ise 1933'te basılmıştır (Ankara Guide touristique, Haïdar Pacha-Ankara, Bogaz-Keue, Euyuk, Sivri-Hisar et environs, Tchangri, Yozgat etc..., Ankara 1933, 1934). II. Dünya Savaşı'ndan az önce Basın-Yayın ve Turizm Genel Müdürlüğü Mamboury'ye büyük bir Türkiye rehberi sipariş etmişti. Fakat bu önemli projenin sadece İstanbul adalarına dair olanı bir kitap halinde basılabilmiş (Les îles des Princes, Banlieue Maritime d'Istanbul, İstanbul 1943), teslim ettiği bilinen Yalova ve çevresiyle Batı Anadolu şehirlerine dair yazdıkları basılmadan kalmıştır. Son yıllarında tamamlandığını bildirdiği Bursa, İznik, Uludağ ve Galata hakkındaki rehberlerin ne olduğu ise bilinmemektedir. Ölümünden bir süre önce Mamboury iki rehber siparişini daha üstlenmişti. Bunlardan biri, iki cilt olması düşünülen Baedeker seyyah rehberleri gibi büyük bir Türkiye rehberinin bazı bölümleri, diğeri 1953 yılı içinde teslim edilmesi gereken, Paris'te Hachette Yayınevi'nin Guides Bleues dizisinde bastıracağı bir Türkiye rehberi idi. Bunların ikincisi sonradan Robert Boulanger tarafından yazılarak 1958'de yayımlanmıştır.

Mamboury, Türkiye'de yaşadığı uzun yıllar boyunca topladığı pek çok değerli kitap, antika eşya ve özellikle İstanbul hakkında sayısız not, resim ve krokiye sahip bulunuyordu. Bunlar, vasiyeti gereği Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Dumbarton Oaks Araştırma Enstitüsü'ne taşınmış, kitaplarından pek azı ise İstanbul'da kurulan Amerikan Enstitüsü'nün kütüphanesine bırakılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

"Le jubilé d'Ernest Mamboury", TTOK Belleteni, sy. 76 (1948), s. 28-30; Ph. Schweinfurth, "Nachruf anf einen Schweizer Byzantinisten", Neue Zürcher Zeitung, Zürich 19.11.1953; "Ernst Mamboury, professeur et savant archéologue n'est plus", Courrier de la Côte, Dijon 10-11.11.1953; Semavi Eyice, "Ernest Mamboury (1878-1953)", TTK Belleten, XVII/67 (1953), s. 393-411; a.mlf., "Ernest Mamboury", DBİst.A, V, 283-285.

Semavi Eyice

MA‘MER b. MÜSENNÂ

(معمر بن المثنّى)

Ebû Ubeyde Ma‘mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî (ö. 209/824 [?])

Arap dili ve edebiyatı, tefsir, ahbâr ve nesep âlimi.

110 (728) yılında Basra’da doğdu. Kureyş’in Teym koluna nisbeti bu kabilenin âzatlılarından (mevâlî) olması dolayısıyladır. Babası veya dedesinin, el-Cezîre’deki Rakka yakınlarında yahut İran’daki Şirvan civarında bulunan Bâcervân köyünden yahudi asıllı bir aileye mensup olduğu kaydedilmektedir. Ma‘mer, Basra Mektebi’nin önde gelen âlimleri Halef el-Ahmer, Ebû Zeyd el-Ensârî ve Asmaî’den, ayrıca Ebû Amr b. Alâ, Îsâ b. Ömer es-Sekafî, Yûnus b. Habîb, Ahfeş el-Ekber’den ders aldı. Kendisinden Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Ebû Ömer el-Cermî, İbn Sellâm el-Cumahî, İbn Şebbe, İbnü’s-Sikkît, İshak el-Mevsılî, Ebû Osman el-Mâzinî, Ali b. Mugīre el-Esrem, Ebû Hâtim es-Sicistânî, şair Ebû Nüvâs gibi âlimler faydalandı. Hayatının hemen tamamını Basra’da geçiren Ma‘mer birkaç defa Bağdat’ı ziyaret etti. 188’de (804) Bermekî Veziri Fazl b. Rebî‘in davetiyle Bağdat’a gidip Asmaî ile birlikte Hârûnürreşîd’in huzuruna çıktı. Oradaki ilmî ve edebî sohbetlere katıldı (krş. Ebü’l-Kāsım ez-Zeccâcî, s. 42, 108, 147, 255; Ebû Hayyân el-Endelüsî, s. 146). Halife Me’mûn zamanında Basra’da vefat eden Ma‘mer b. Müsennâ’nın ölümüyle ilgili olarak 207-213 (822-828) yılları arasında değişen tarihler zikredilir.

Ma‘mer, Arap olmayan unsurların Araplar’a karşı başlattığı Şuûbiyye hareketinin taraftarlarındandır. Araplar’ın kusurlarıyla neseplerine dair yazdığı eserler, Şuûbiyye hareketinin Araplar’a yönelttiği eleştiriler için bilimsel doküman ve malzeme teşkil etmiştir. Hâricîler’in Sufriyye veya İbâzıyye koluna mensup olmakla birlikte Mecâzü’l-Ḳurʾân’ında bunu hissettirecek en küçük bir ize dahi rastlanmamaktadır.

Câhiz, “Yeryüzünde ilimleri Ma‘mer’den daha iyi bilen ne bir Hâricî ne de bir İcmâî (Sünnî) vardır” ifadesiyle onun Araplar arasında bilinen

ilimlerdeki (el-ulûmü’l-Arabiyye) seviyesini belirtmiştir. Müberred’e göre de Ma‘mer şiir, garîb kelimeler, ahbâr ve nesep sahasında seçkin bir âlimdir. Bununla beraber onun bir tek mısraı bile gramer hatası yapmadan okuyamayacağını iddia eden birçok hasmı vardı. Ma‘mer garîb lugatlar, şiir ve nahivle en güçlü olduğu eyyâmü’l-Arab, en-sâb ve ahbâr alanlarında yoğunlaşmış, Câhiliye devrine ve İslâmiyet’in ilk iki asrına ait eyyâm ve ahbârın büyük bir kısmı onun çalışmaları sayesinde intikal etmiştir. Bu alanlarda derin bilgiye sahip olmasında diğer faktörlerin yanında çöle ve bedevîlere yakın bir yer sayılan Basralı oluşunun da rolü vardır. Arap edebiyatı ve kültür tarihinin en önemli kaynaklarından olan Kitâbü’l-Eġānî’nin temel kaynağını Ma‘mer’den yapılan nakiller oluşturur. Taberî ve İbnü’l-Esîr gibi tarihçiler zikrettikleri olayların birçoğunda ona dayanmışlardır. Garîbü’l-hadîse dair ilk eser de Ma‘mer tarafından yazılmıştır.

Eserleri. Tarihî rivayetler ve edebî materyallerle ilgili derlemelerinin yanı sıra Kur’an ve hadise dair filolojik eserler de telif etmiş olan Ma‘mer’in 200’den fazla çalışmasının bulunduğu kaydedilmektedir. Bunlardan 105’inin adı ilk defa

İbnü’n-Nedîm’in el-Fihrist’inde yer almış olup son zamanlarda yapılan araştırmalarla adı bilinen eserlerinin sayısı 160’a yaklaşmıştır (Nâsır Hıllâvî, III/4 [1974], s. 255-260). Günümüze ulaştığı bilinen eserleri şunlardır: 1. Mecâzü’l-Ḳurʾân*. Kur’an tefsirine dair bilinen ilk eser olup geniş bir mukaddime ve incelemeyle birlikte Fuat Sezgin tarafından neşredilmiştir (I-II, Kahire 1954-1962). 2. Kitâbü’l-Ḫayl. Atların bünyesi ve organları, isim ve evsafıyla ilgili kelime ve tabirlerin kadîm Arap şiirinden getirilmiş zengin şevâhidle açıklandığı bir kavram (konu) sözlüğüdür. Eseri Fritz Krenkow (Haydarâbâd 1358/1939) ve M. Abdülkādir Ahmed (Kahire 1406/1986) yayımlamıştır. 3. Naḳāʾiżu Cerîr ve’l-Ferezdaḳ. Emevîler dönemi şairlerinden Cerîr ile Ferezdak arasında karşılıklı nazîreler şeklinde irticâlen söylenen, esasını hicvin oluşturduğu nakīzaları ihtiva eden eser, sonuncusu indeks ve lugatçe olmak üzere üç cilt halinde Anthony Ashley Bevan (Leiden 1905-1912) ve iki cilt olarak Abdullah es-Sâvî (Kahire 1935) tarafından neşredilmiştir. 4. Kitâbü’l-ʿAḳaḳa ve’l-berere. Anne ve baba ile akrabaya saygının eski Arap şiirleri ve anekdotlarla açıklandığı eseri Abdüsselâm M. Hârûn yayımlamıştır

(Nevâdirü'l-maḫṭûṭât içinde Kahire 1374/1954, II/7, s. 329-370). 5. Tesmiyetü ezvâci'n-Nebî ve evlâdih. Hz. Peygamber'in hanımlarıyla çocuklarının isimleri ve şahsiyetlerine dair olan eser Nihâd el-Mûsâ (MMMA [Kahire], XIII/2 [1387/1967], s. 225-286), Nâsır Hıllâvî (Basra 1969) ve Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut 1985) tarafından neşredilmiştir. 6. Kitâbü Eyyâmi'l-ʿArab ḳable'l-İslâm. Eseri Âdil Câsim el-Beyâtî doktora tezi olarak takdim ettikten sonra (1973, Câmiatü Ayni'ş-şems, Kahire) birinci kısmını neşretmiş (Bağdad 1976), ardından tamamını yayımlamıştır (I-II, Beyrut 1407/1987). 7. Kitâbü'd-Dîbâc (Kitâbü't-Tâc). Câhiliye devriyle İslâmî döneme ait şairlerden seçmelerle Araplar'ın neseplerine ve halifeler tarihine ait bazı kısımları ihtiva etmektedir (nşr. Abdullah b. Süleyman el-Cerbûʻ - Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn, Kahire 1991). Maʻmer'in talebesi İbnü'n-Nettâh bu esere bir reddiye yazmıştır. 8. Kitâbü Feʿale ve efʿale (British Museum, Or., nr. 4178). 9. Kitâbü'd-Devâhî (TSMK, Koğuşlar, nr. 1096/8, vr. 74a-76a). 10. Kitâbü'l-Farḳ (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3243, vr. 8a). 11. Kitâbü Meḳātili'l-fürsân. Okunamayacak derecede karışık bir nüshası British Museum'da bulunmaktadır. 12. Kitâbü İʿrâbi'l-Ḳurʾân. Bir nüshasının Râmpûr'da bulunduğu kaydedilmektedir. 13. Kitâbü'l-Enbâz. Ziriklî, bir nüshasının mevcut olduğunu kaydettiği eserin hangi kütüphanede bulunduğunu belirtmemektedir. 14. el-Muḥâḍarât ve'l-muḥâverât. Bir nüshasının Medine'de Ârif Hikmet Kütüphanesi'nde olduğu kaydedilmektedir.

Maʻmer'in kitapları üzerine yapılan tahkik çalışmalarının yanı sıra hayatı, eserleri ve ilmî kişiliğiyle ilgili bazı tezler ve monografiler de hazırlanmış olup en önemlileri şunlardır: Tâhâ el-Hâcirî, er-Rivâye ve'n-naḳd ʿinde Ebî ʿUbeyde (İskenderiye 1951); N. R. Hıllawı, Abū ʿUbaida Maʿmar b. al-Mutannā Luġawīyyan wa-Rāwīyan (doktora tezi, 1966, Londra); Nihâd el-Mûsâ, Ebû ʿUbeyde Maʿmer b. el-Müs̱ennâ (Riyad 1985); Osman Karakurt, Ebû Ubeyde Maʿmer İbnü'l-Müsennâ Hayatı, Eserleri ve Tefsir İlmindeki Yeri (yüksek lisans tezi, 1989, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Maʻmer b. Müsennâ, Mecâzü'l-Ḳurʾân (nşr. Fuat Sezgin), Kahire 1374/1954, neşredenin girişi, I, 9-27; a.mlf., Kitâbü'l-ʿAḳaḳa ve'l-berere (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn, Nevâdirü'l-maḫṭûṭât içinde), Kahire 1374/1954, neşredenin girişi, II/7, s. 330-349; a.mlf., Kitâbü'l-Ḫayl (nşr. M. Abdülkādir Ahmed), Kahire 1406/1986, neşredenin girişi, s. 3-101; a.mlf., Kitâbü Eyyâmi'l-ʿArab ḳable'l-İslâm (nşr. Âdil Câsim el-Beyâtî), Beyrut 1407/1987, neşredenin girişi ve incelemesi, I, 9-17, 21 vd.; neşredenin girişi, II, 5-28; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, bk. İndeks; Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî, Mecâlisü'l-ʿulemâʾ (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1403/1983, s. 42, 108, 147, 255, ayrıca bk. İndeks; Ebü't-Tayyib el-Lugavî, Merâtibü'n-naḥviyyîn (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1375/1955, s. 44-46; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, Beyrut 1414-15/1994, I-XXV, bk. İndeks; Sîrâfî, Aḫbârü'n-naḥviyyîne'l-Baṣriyyîn (nşr. M. İbrâhim el-Bennâ), Kahire 1405/1985, s. 80-83; Ebû Bekir ez-Zübeydî, Ṭabaḳātü'n-naḥviyyîn ve'l-luġaviyyîn (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1392/1973, s. 175-178; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, Kahire, ts. (Matbaatü'l-İstikāme), s. 85-86; İbn Misʻar et-Tenûhî, Târîḫu'l-ʿulemâʾi'n-naḥviyyîn (nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv), Cîze 1412/1992, s. 211-213; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIII, 252-258; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1386/1967, s. 104-111; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XIX, 154-162; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, III, 276-287; Yağmûrî, Nûrü'l-ḳabes el-muḫtaṣar mine'l-Muḳtebes (nşr. R. Sellheim), Wiesbaden 1384/1964, s. 109-124; Ebû Hayyân el-Endelüsî, Teẕkiretü'n-nüḥât (nşr. Afîf Abdurrahman), Beyrut 1406/1986, s. 146, ayrıca bk. İndeks; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 235-243; Brockelmann, GAL, I, 102-103; Suppl., I, 162; F. Krenkow, "The Kitāb al-Khail of Abū ʿUbaida", Woolner Commemoration Volume, Lahore 1940, s. 157-160; Tâhâ el-Hâcirî, "Ebû ʿUbeyde", el-Kitâbü'l-Mısrî, Kahire 1946, I/6, s. 276-289; a.mlf., "er-Rivâye ve'n-naḳd ʿinde Ebî ʿUbeyde", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb Câmiʿatü'l-İskenderiyye, V, İskenderiye 1949, s. 59-82; Fuat Sezgin, Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar, İstanbul 1956, s. 124-155, ayrıca bk. İndeks; a.mlf., GAS, VIII, 67-71; IX, 65-66; J. Kraemer, "Neues zu Schriften von Abū ʿUbaida, Ibn Duraid und Ġulām Ṭaʿlab", Trudi XXV Mezhdun-arodnogo Kongressa Vostokovedov, Moskva 1963, II, 52-53; Nâsır Hıllâvî, "Müʾellefâtü Ebî ʿUbeyde", el-Mevrid, III/4, Bağdad 1974, s. 255-260; G. C. Anawati, "Abū ʿObayda, Majāz al-Qurʾān", MIDEO, III (1956), s. 280-282; a.mlf., "Abu 'Obayda, al-'Aqaqa wa-l-barara", a.e., III

(1956), s. 283; Abbas Erhîle, “Mecâzü’l-Ḳurʾân li-Ebî ʿUbeyde, muḥâvele râʾide fî merḥaleti’t-teʾsîs”, ed-Dâre, XII/3, Riyad 1407/1986, s. 235-246; W. Madelung, “Abū ‘Ubayda Ma‘mar b. al-Muthannā as a Historian”, Journal of Islamic Studies, III/1, Oxford 1992, s. 47-56; H. A. R. Gibb, “Abū ʿUbayda”, EI² (İng.), I, 158; C. E. Bosworth, “Abū ʿObayda Maʿmar”, EIr., I, 355-356; İnâyetullah Fâtihî Nejâd, “Ebû ʿUbeyde”, DMBİ, V, 711-718.

Süleyman Tülücü

MA‘MER b. RÂŞİD

(معمر بن راشد)

Ebû Urve Ma‘mer b. Râşid el-Basrî es-San‘ânî (ö. 153/770)

Yemen’de hadisi ilk tedvin eden tâbiî, muhaddis ve fakih.

95 (714) veya 96 (715) yılında Basra’da doğdu. Babasının künyesi olan Ebû Amr bazı çağdaş kaynaklarda yanlışlıkla dedesinin adı gibi gösterilmiştir. Yemen’in San‘a şehrine yerleştiği ve orada uzun süre ikamet ettiği için San‘ânî nisbesiyle meşhur oldu. Ezd kabilesine mensup bir kişinin âzatlısı olduğundan Ezdî nisbesiyle de anıldı (İbn Ebû Hâtim, VIII, 256). Kardeşi Ömer b. Râşid’in de rivayetleri bulunduğu, fakat güvenilir bir râvi olmadığı ifade edilir (Zehebî, Mîzânü’l-iʿtidâl, III, 193-194). Ma‘mer b. Râşid, Hasan-ı Basrî’nin cenaze namazında bulunduktan sonra Katâde b. Diâme’nin yanında on dört yaşından itibaren ilim tahsiline başladığını söylemektedir. Yemenliler onun ülkelerinde kalmasını sağlamak için Yemenli bir hanımla evlenmesine gayret etmişlerdir (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VII, 10).

Ma‘mer b. Râşid’in en önemli hocası Basra’da kendisinden ilim öğrenmeye başladığı Katâde b. Diâme’dir. Ma‘mer bu dönemde Katâde’nin söylediği her şeyin göğsüne nakşedildiğini ve bunları hiç unutmadığını belirtir. Ticaret için gittiği Medine’de görüşüp kendilerinden icâzet aldığı İbn Şihâb ez-Zührî, Amr b. Dînâr ve

kendisinden istifade etmek için gittiği Yemen’de görüştüğü Hemmâm b. Münebbih onun önemli hocaları arasında yer alır. Yemâme’de Yahyâ b. Ebû Kesîr, Kûfe’de A‘meş ve Ebû İshak es-Sebîî, Zeyd b. Eslem, Abdullah b. Şübrüme, Abdullah b. Tâvûs gibi muhaddislerin yaşadığı bir çevrede bulunup onlardan faydalandı. Kendisinden Süfyân es-Sevrî, Yahyâ b. Ebû Kesîr, Ebû İshak es-Sebîî, Eyyûb es-Sahtiyânî, Amr b. Dînâr gibi bazı hocaları, ayrıca Saîd b. Ebû Arûbe, Ebân b. Yezîd, İbn Cüreyc, Hişâm ed-Destüvâî, Şu‘be b. Haccâc ve Süfyân b. Uyeyne gibi meşhur muhaddisler

rivayette bulundu. Ma‘mer b. Râşid ilim tahsili için Basra'dan başka Medine, Dımaşk, Humus, Horasan, Yemâme, Kûfe ve Yemen'e de yolculuklar yaptı. Hadis rivayetindeki şöhretiyle tanınanlar yanında fakihliği, fetvaları, kadılığı, tarihçiliği, tefsir ve kıraat ilmindeki şöhreti ve zâhidliğiyle öne çıkan kimselerden faydalandı. Şiî ve Mu‘tezilî olduğu kabul edilenlerden de istifade etti. Ma‘mer'in en yakın talebeleri, kendisinden on bin hadis yazdığı rivayet edilen Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San‘ânî ile San‘â kadısı Hişâm b. Yûsuf'tur. Yemen'e giderek Ma‘mer'den hadis rivayet edenler arasında Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne, Şu‘be b. Haccâc, İbnü'l-Mübârek, Ebû İshak es-Sebîî ve Gunder de bulunmaktadır. Takvâ ehli, güvenilir, samimi, gerçeği söylemekten çekinmeyen bir kimse olduğu belirtilen Ma‘mer b. Râşid Ramazan 153'te (Eylül 770) Yemen'de vefat etti. 152 (769) veya 154 (771) yılında öldüğü de söylenir.

Ticarî tecrübesi ve gittiği bölgelerdeki âlimlerle tanışması Ma‘mer'in hadis ve fıkıh alanındaki başarısını arttırmış, efendileri adına yürüttüğü ticarî seyahatleri ilmî seyahatlere dönüştürmeyi bilmiştir. Ma‘mer'in fakihliği de dönemin yaygın tatbikatına uygun olarak büyük ölçüde rivayet ilmine dayalıydı. Fıkhî meselelerin çözümünde rivayetlere başvurur, farklı rivayetler arasında tercihler yapar ve rivayetleri anlamada aklî istidlâl yöntemini kullanmayı uygun görürdü. Bu sebeple müctehid fakih kabul edilmiş, mukallid olmayan fetva ehlinden sayılmıştır. Hadisleri tedvin etmeye büyük çaba harcayan Ma‘mer'in eserlerini yazdığı bir odasının bulunduğu, hadisleri ezberleme ve yazma işini birlikte götürdüğü belirtilmektedir. Onun, Osman el-Cezerî'den naklen aldığı megāzîye dair iki sayfalık bir cüzü ödünç verdiği kimsenin geri getirmemesi üzerine bir daha kimseye ödünç kitap vermediği kaydedilmektedir.

Hadis hâfızı olan Ma‘mer yaşadığı devrin en âlimi, Zührî'den rivayette bulunanların en güveniliri kabul edilmiştir. Ona güvenilirliğiyle ilgili bir eleştiri yöneltilmemiş, kendilerinden rivayette bulunduğu bazı hocaları dolayısıyla tenkit edilmiştir. Yahyâ b. Maîn, Ma‘mer'in, hocası Sâbit b. Eslem el-Basrî'den yaptığı rivayetlerin zayıf olduğunu söylemiş, İmam Mâlik kendisini takdir etmekle birlikte Katâde'den yaptığı tefsire dair rivayetler sebebiyle Ma‘mer'i eleştirmiş, Zehebî bu rivayetlerden bir kısmının kendisine ulaştığını ve bunların münkatı‘ yolla rivayet edilmesi

dolayısıyla Mâlik’in ona eleştiri yönelttiğini (a.g.e., VII, 9), Ma‘mer’in kendisinden daha sika kimselere muhalefetini tesbit edince de rivayetlerini delil olarak kullanmaktan vazgeçtiğini (er-Ruvât, s. 166) söylemiştir. Ebû Hâtim er-Râzî de Ma‘mer’in, annesini ziyaret maksadıyla uğradığı dönemde Basra’da yaptığı rivayetlerde kitaplarının yanında bulunmaması sebebiyle hataların bulunduğunu söylemiş, bununla beraber onun için bir ta‘dîl ifadesi olan “sâlihu’l-hadîs” terimini kullanmıştır (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VII, 9). Ma‘mer’in Yemen’de ilk eser tasnif eden ve o bölgede hadisleri ilk tedvin eden kişi olduğu belirtilmekte, el-Câmiʿ adlı kitabı Mâlik’in el-Muvaṭṭaʾından daha önce yazıldığı kabul edilmektedir.

Ma‘mer b. Râşid, hadislerin erken dönemlerden itibaren yazılı olarak intikal ettiği ve bunların hadise dair eserlerin yaygınlaştığı zamana kadar değişime uğramadığı kanaatinin güçlendirilmesi açısından önem taşımaktadır. Zira Ma‘mer, bu açıdan değerli bir belge niteliğindeki Ṣaḥîfetü Hemmâm b. Münebbih’in rivayetinde büyük rol oynamış, hadislerin önceki nesillerden değişmeden intikal ettiği fikrinin ispatında köprü vazifesi görmüştür (Sezgin, TM, XII [1955], s. 115, 121). Yazılı hadis kaynaklarına olan ilgisi dolayısıyla ileri yaşlarda bulunan Hemmâm ile görüşüp sahîfesinde yer alan 138 hadisten otuzunu semâ, geri kalanları da arz ve kıraat yoluyla almıştır. Hemmâm b. Münebbih’in Ebû Hüreyre’den bizzat yazdığı hadisleri ihtiva eden bu sahîfenin muhtevasının Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’i ve Abdürrezzâk es-San‘ânî’nin el-Muṣannef’inde aynen korunması da eserin hadislerin yazılı tarihi açısından önemini ortaya koymaktadır.

Ma‘mer b. Râşid’in, Hemmâm’ın Ṣaḥîfe’sinden başka hocası Katâde vasıtasıyla Câbir b. Abdullah’ın hac menâsikine dair rivayetlerini içeren sahîfesini (Ma‘mer b. Râşid, XI, 183; Ali b. Ca‘d, s. 159; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, V, 276-277), A‘meş’in sahîfesini (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VIII, 11), oğlu vasıtasıyla Mücâhid b. Cebr’in sahîfesini (Abdürrezzâk es-San‘ânî, III, 490), Semmâk b. Fazl el-Yemânî’nin Hz. Peygamber’in Mukavkıs’a gönderdiği mektubunu ve bundaki fıkha dair hadisleri (a.g.e., IV, 26; Ebû Dâvûd, s. 130) yazılı belgelere dayanarak rivayet ettiği kaydedilmektedir. Ma‘mer’in kendisinden önceki musanniflere ait çeşitli sahîfe ve cüzleri rivayet etmesini onun ilme ve özellikle yazılı kaynaklara olan ilgisiyle izah etmek mümkündür. Ma‘mer, rivayetlerinin büyük çoğunluğunu semâ yoluyla almış olmakla beraber

rivayet icâzetini aldığı eserlerin bir kısmını arz ve kıraat yoluyla, Câbir b. Abdullah'ın sahîfesini ise muhtemelen vicâde yoluyla elde etmiştir (el-Câmiᶜ, XI, 183). Onun hadis ilmine katkısı sadece yaptığı hadis rivayetleriyle sınırlı kalmamış, Zührî'den naklettiği siyer ve megāzîye dair bilgiler, Katâde'den yaptığı tefsire dair nakiller, pek çok konuda verdiği fıkhî hükümler de günümüze kadar gelmiştir. Talebesi Abdürrezzâk es-San'ânî'nin tefsiri de esasta onun eserine dayanır (Sezgin, GAS, I, 99). Ayrıca Ma'mer'in rihle, kitâbet, tasnif usulü, rivayet âdâbı ile muhtelif hadis ilimleri alanında ortaya koyduğu prensipler rivayet ve dirâyetü'l-hadîs ilminin temelini teşkil etmiş, sonraki çalışmalarda bunlara ve kendisinin sözlerine atıfta bulunulmuştur.

Eserleri. 1. el-Câmiᶜ. Günümüze gelen hadis kitaplarının en eskisi olup eserde 1614 hadis bir araya getirilmiş, pek çok konuyla ilgili olan hadisler herhangi bir tertip gözetmeksizin çok sayıda bab altında kaydedilmiştir. el-Câmiᶜ, alanında ilk olması dolayısıyla Kütüb-i Sitte'ye malzeme temininde ve babların belirlenmesinde kaynaklık etmiştir. Abdürrezzâk es-San'ânî, kendi eserinde de Ma'mer'den sıkça rivayette bulunmasına rağmen hocasına olan bağlılığı sebebiyle onun el-Câmiᶜini eserinin sonuna eklemiştir. el-Câmiᶜ, Abdürrezzâk'ın el-Muṣannef'inin sonunda yayımlanmıştır (X, 379-468; XI, 3-471). 2. Kitâbü'l-Meġāzî. Eserin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemekle birlikte Abdürrezzâk es-San'ânî, özellikle Hz. Peygamber'in gazveleriyle ilgili rivayetleri hocası Ma'mer'den naklederken onun eserinden söz etmektedir (el-Muṣannef, V, 313). İbnü'n-Nedîm de Abdürrezzâk'ın siyer ve megāzî sahiplerinden Ma'mer vasıtasıyla rivayette

bulunduğunu kaydetmektedir (el-Fihrist, s. 138). Ma'mer'in el-Câmiᶜ dışındaki rivayetlerinin önemli bir kısmını Abdürrezzâk'ın ve diğer hadis imamlarının eserlerinden derlemek suretiyle ortaya koymak mümkündür.

Ma'mer b. Râşid'in hayatı ve el-Câmiᶜ adlı eseriyle ilgili olarak Fuat Sezgin bir makale yazmış (bk. bibl.), Ebuzer Bozkurt Ma'mer b. Râşid'in Hayatı ve Kitâbü'l-Câmi' İsimli Eseri adlı bir doktora tezi hazırlamış (1980, AÜ İlâhiyat Fakültesi), ayrıca Muhammed Re'fet Saîd bir çalışmasında Ma'mer'i pek çok yönden değerlendirmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Ma‘mer b. Râşid, el-Câmiʿ (Abdürrezzâk es-San‘ânî, el-Muṣannef içinde, nşr. Habîbürrahman el-A‘zamî), Beyrut 1403/1983, X, 379; XI, 183; Abdürrezzâk es-San‘ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîburrahman el-A‘zamî), Beyrut 1403/1983, III, 490; IV, 26; V, 313; Ali b. Ca‘d, el-Müsned, Beyrut 1410, s. 159; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 546-547; Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel (Vasiyyullah), I, 132; II, 590; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, VII, 378; Müslim, el-Künâ ve'l-esmâʾ, Medine 1404, I, 625; Ebû Dâvûd, el-Merâsîl (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1408/1988, s. 130; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, VIII, 255-256; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, VII, 484; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 138; Bâcî, et-Taʿdîl ve't-tecrîḥ li-men ḫarrece lehü'l-Buḫârî fi'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaḥîḥ (nşr. Ebû Lübâbe Hüseyin), Riyad 1406/1986, II, 742; İbn Semüre el-Ca‘dî, Ṭabaḳātü fuḳahâʾi'l-Yemen (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Kahire 1377/1957 → Beyrut, ts. (Dârü'l-kalem), s. 66; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XXVIII, 303-311; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, V, 276-277; VII, 5-18; VIII, 11; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 190-191; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, III, 193-194; a.mlf., er-Ruvâtü's̱-s̱iḳātü'l-mütekellem fîhim bimâ lâ yûcibü reddehüm (nşr. M. İbrâhim el-Mevsılî), Beyrut 1992, s. 166; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ (Lecne), s. 88-89; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 9, 41; Muhammed Hamîdullah, Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmam b. Münebbih (trc. Kemal Kuşcu), İstanbul 1967, s. 54; Sezgin, GAS, I, 99, 290-291; a.mlf., “Hadis Musannefâtının Mebdei ve Ma‘mer b. Râşid'in Câmi‘i”, TM, XII (1955), s. 115-134; Nisar Ahmed Faruqi, Early Muslim Historiography, Delhi 1979, s. 271-280; M. Re'fet Saîd, Maʿmer b. Râşid eṣ-Ṣanʿânî: Meṣâdirühû ve menhecühû ve es̱erühû fî rivâyeti'l-ḥadîs̱, Riyad 1403/1983; Cezzâr, Medâḫilü'l-müʾellifîn, III, 1570-1572.

İbrahim Hatiboğlu

MA‘MERİYYE

(المعمريّة)

Muammeriyye olarak da bilinen ve Mu‘tezile kelâmcılarından Muammer b. Abbâd’ın (ö. 215/830) mensuplarına verilen ad

(bk. MUAMMER b. ABBÂD).

MA‘MÛRETÜLAZÎZ

(bk. ELAZIĞ).

MA‘N b. ADÎ

(معن بن عدي)

Ma‘n b. Adî b. el-Ced el-Belevî el-Aclânî (ö. 12/633)

Sahâbî.

İkinci Akabe Biatı’nda (622) bulunduğu bilinmektedir. Hz. Peygamber Ma‘n’ı hicretten sonra Hz. Ömer’in ağabeyi Zeyd b. Hattâb ile kardeş ilân etti. Bedir Gazvesi başta olmak üzere Resûl-i Ekrem’in bütün savaşlarına katıldı. Bedir Gazvesi’nde elde edilen ganimetler dağıtılırken pay almak istemediyse de Resûlullah’ın almasını söylemesi üzerine kabul etti ve bu gazvede şehid olan Mübeşşir b. Abdülmünzîr’in hissesini ailesine ulaştırma görevini de Hz. Peygamber ona verdi. Münafıklar tarafından inşa edilen Mescidi Dırâr’ın yıkılması için Resûl-i Ekrem’in görevlendirdiği (9/630) sahâbîlerden biri de Ma‘n b. Adî’dir. Ayrıca İslâmiyet’ten önce okuma yazma bilen çok az kişiden biri olduğu için Resûlullah’ın vahiy kâtipleri arasında yer alıyordu. Hz. Peygamber’in vefatı sırasında fitnelerle karşılaşmaktan korkan müslümanların, “Keşke Resûlullah’tan önce ölseydik” diye ağlaştıklarını görünce Ma‘n, Resûl-ı Ekrem’in sağlığında olduğu gibi vefatından sonra da ona bağlılığını göstermek için kendisinden önce ölmeyi arzu etmeyeceğini söylemiştir (İbn Sa‘d, III, 465).

Hz. Peygamber’in vefatı üzerine ensarın hemen toplanıp aralarından birini halife seçmek istedikleri sırada oraya gelen muhacirlerle aralarında tartışma çıkmış, bu esnada Ma‘n yaptığı konuşmalarla ortalığı yatıştırdığı gibi Hz. Ebû Bekir’in halife seçilmesinde de önemli rolü olmuştur. Hz. Ebû Bekir’in halifeliği döneminde Müseylimetülkezzâb’a karşı yapılan Yemâme savaşı sırasında kumandan olan Hâlid b. Velîd 100 atlıdan oluşan bir öncü birliğin başına Ma‘n’ı tayin etmişti. Bu savaşta büyük yararlıklar gösteren Ma‘n, bir ara müslüman askerlerin bozguna uğraması karşısında ileriye atılarak, “Ey en-sar, Allah için düşmanınıza karşı savaşmak üzere geri dönün!” diye bağırmış, öncülüğünü bizzat yaptığı bu saldırı esnasında zor durumdaki askerlerden bazılarını kurtarmasına rağmen sonunda Zeyd b. Hattâb ile

birlikte şehid olmuştur (Rebîülevvel 12 / Mayıs - Haziran 633).

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, Kitâbü'r-Ridde (nşr. Muhammed Hamîdullah), Paris 1409/1989, s. 22, 26; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 377, 456, 460, 465, 474; İbn Abdülber, el-İstî'âb (Bicâvî), IV, 1441-1442; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe (Bennâ), V, 238; Zehebî, A'lâmü'n-nübelâ', I, 320-321; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 429; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), II, 1107, 1109; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), II, 67, 305; M. Mustafa el-A'zamî, Küttâbü'n-nebî, Riyad 1401/1981, s. 105.

Habil Nazlıgül

MA‘N b. EVS

(معن بن أوس)

Ma‘n b. Evs b. Nasr b. Ziyâd el-Müzenî (ö. 64/684 [?])

Muhadram şair.

Mudar kabilesinin Müzeyne koluna mensuptur. Medine ile Mekke arasında bulunan, toprakları verimli bir bölgede yerleşmiş varlıklı bir ailenin çocuğudur. Gençlik döneminin bir kısmını Câhiliye devrinde geçirdiği ve bu sırada kabilesinin katıldığı savaşlara şahit olduğu kaydedilir (Ömer Ferruh, I, 418). Medine’de hurmalıkları, başka yerlerde arazileriyle deve sürüleri bulunan Ma‘n ticaret hayatına atılarak Şam, Irak (Basra) ve Hicaz’a seyahat etti. Gittiği yerlerde birçok evlilik yaptı, bunlardan hep kız evlâdı dünyaya geldi. Câhiliye geleneğine rağmen kızlarını bağrına basmış, kız çocuğu olduğu için üzülenleri de teselli etmiştir. Ticaret için uzakta bulunduğu sırada bağları ve arazisi gasbedilen Ma‘n, ticaretten kazandıklarını da tüketince hayatının son yıllarını sefalet içinde geçirdi. Onun Hz. Peygamber’le görüşüp fetih ve gazvelere katıldığına dair bir kayıt bulunmamaktadır. Mekke’nin fethinden önce müslüman olduğu ve kabilesi Müzeyne’den bir grupla birlikte Huneyn Gazvesi’ne iştirak ettiği ileri sürülürse de (Brockelmann, I, 72) bu kesin değildir. İslâm’a ne zaman girdiği bilinmeyen Ma‘n, Abdullah b. Cahş, Ömer b. Ebû Seleme gibi birçok sahâbîye methiye yazmış, Hz. Ömer ile görüşüp ona da bir kaside takdim etmiştir. Muâviye b. Ebû Süfyân ile de görüştüğü, Muâviye’nin onun şiirlerini çok beğendiği kaydedilir (Abdülkādir el-Bağdâdî, VII, 260). Birçok olaya şahit olmasına rağmen şiirlerinde bu konuda hiçbir işarete rastlanmaz.

Bunun sebebi köy hayatını çok sevmesi ve mecbur kalmadıkça şehre inmemesi olmalıdır. Hayatının son yıllarında gözlerini kaybeden şairin Mervân b. Hakem ile Abdullah b. Zübeyr arasında çıkan olaylara yetiştiğine göre Medine’de 64 (684) yılında öldüğü söylenebilir.

Maʻn b. Evs'in İslâmî erdemlere müslüman olmadan önce de sahip olması, Müslümanlığı kabul ettikten sonra İslâmî prensiplere uygun olarak yaşamaya devam etmesi şiirlerinde fazla bir değişikliğin ortaya çıkmaması neticesini doğurmuş, eski Arap şiirinin geleneği içinde yazdığı şiirlerinin temalarını aynı istikamette sürdürmüştür. Bazı halife ve sahâbîlere takdim ettiği methiyeleri beğenilen şairin hicivlerinde nükteli, alaylı ve sitemli, kendisinin ve kabilesinin erdemlerini övdüğü fahriyyelerinde gerçekçi, hikemiyyâta dair şiirlerinde ise eğitici tavrı dikkat çeker.

Ebû Ali el-Kālî tarafından rivayet edilen Maʻn'ın divanı Câhiliye şiirinin geleneksel konuları olan gazel, medih, fahr, hiciv ve hikemiyyât türü şiirlerden oluşur. İlk defa Almanca bir girişle birlikte Paul Schwartz tarafından neşredilen divanı (Leipzig 1903) daha sonra Kemal Mustafa (Maʿn b. Evs ḥayâtühû, şiʿruhû, aḫbâruhû, Kahire 1927), Nûrî Hammûdî el-Kaysî - Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Bağdad 1977) ve Ömer Muhammed Süleyman el-Kattân (Şiʿru Maʿn b. Evs el-Müzenî, Cidde 1403/1983) tahkik ederek yayımlamışlardır. Muhammed b. Süleyman es-Sedîs son neşrin eleştirisine dair bir makale yazmıştır (ʿÂlemü'l-kütüb, VII/4 [Riyad 1986], s. 468-473).

BİBLİYOGRAFYA

Merzübânî, Muʿcemü'ş-şuʿarâʾ, Kahire 1954, s. 399; İbn Hazm, Cemhere, s. 202; İbn Manzûr, Muḫtârü'l-Eġānî, Beyrut 1383/1964, X, 103; Safedî, Nektü'l-himyân (nşr. Ahmed Zekî Bek), Kahire 1329/1911, s. 294; İbn Hacer, el-İṣâbe, Bağdad 1909, III, 499; Abdülkādir el-Bağdadî, Ḫizânetü'l-edeb, VII, 260; Brockelmann, GAL Suppl., I, 72; Beiträge zur arabischen Poesie, İstanbul 1956-58, s. 1-28; Sezgin, GAS (Ar.), II/2, s. 276-278; C. Zeydân, Âdâb, I, 158; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, I, 418-421; M. Râşid en-Nedvî, "Maʿn b. Evs el-Müzenî", Mecelletü'l-Mecmaʿi'l-ʿilmiyyi'l-Hindî, I/1, Aligarh 1976, s. 107-126; II/1-2 (1976), s. 104-135; Muhammed b. Süleyman es-Sedîs, "Şiʿru Maʿn b. Evs el-Müzenî, taḥḳīḳu ʿÖmer el-Ḳaṭṭân", ʿÂlemü'l-kütüb, VII/4, Riyad 1406/1986, s. 468-473; M. Plesser - [Ch. Pellat], "Maʿn b. Aws al-Muzanī", EI² (İng.), VI, 344.

Ali Şakir Ergin

MA‘N b. ÎSÂ

(معن بن عيسى)

Ebû Yahyâ Ma‘n b. Îsâ b. Yahyâ b. Dînâr el-Kazzâz el-Eşcaî (ö. 198/814)

İmam Mâlik’in talebesi.

130 (748) yılından sonra doğdu. İpek dokumacılığıyla uğraştığı için “Kazzâz” lakabıyla, Benî Eşca‘ın mevlâsı olduğu için “Eşcaî” nisbesiyle anılmıştır. Medine’de yaşadı. İmam Mâlik’ten başka İbn Ebû Zi’b, İbrâhim b. Tahmân, İshak b. Yahyâ, Ebü’l-Gusn Sâbit b. Kays elMedenî, Muâviye b. Sâlih, Mahreme b. Bükeyr el-Eşca‘ gibi şahıslardan rivayette bulundu. Kendisinden İmam Şâfiî, Ali b. Medînî, Ahmed b. Hanbel, Ebû Hayseme Züheyr b. Harb, Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî, Ebû Bekir Abdullah b. Ebû Şeybe, Sahnûn, Muhammed b. Hâris el-Bezzâr, Yahyâ b. Maîn gibi âlimler hadis rivayet ettiler. İmam Mâlik’in özel ilgi gösterdiği talebelerindendi. Mâlik mescide çıktığında ona tutunurdu; bu sebeple kendisine “Mâlik’in bastoncuğu” denmiştir. Mâlik’in en güvenilir râvilerinden olup el-Muvaṭṭaʾı rivayet etmiştir. Halife Hârûnürreşîd ve oğulları İmam Mâlik’ten el-Muvaṭṭaʾı dinlerken kitabı Ma‘n b. Îsâ’nın okuduğu kaydedilir. İmam Mâlik’in kendisine olan güveni hususunda Ma‘n şöyle der: “Mâlik soran ben olmadıkça Iraklılar’a hadis nakletmezdi. el-Muvaṭṭaʾdaki bütün hadisleri benim ona arzettiklerim müstesna Mâlik’ten semâ yoluyla aldım. Kendisine sorduklarım hariç hadis dışındaki şeylerin hepsini ona arzettim.” Ali b. Medînî de, “Ma‘n bize Mâlik’ten işittiği kırk bin mesele nakletti” demiştir (Zehebî, IX, 305-306). Ebû Hâtim er-Râzî, Mâlik’in öğrencileri içinde hâfızası en güçlü ve en güveniliri kabul ettiği Ma‘n’ı Abdullah b. Nâfi‘ es-Sâiğ ve İbn Vehb’e tercih ettiğini söyler. İbn Habîb onu Medine’de fıkıh konusunda Mâlik’e halef olanlar arasında sayar. Ma‘n 198 yılının Şevval ayında (Haziran 814) Medine’de vefat etti. Ebû Îsâ et-Tirmizî, Ma‘n’ın Mâlik’ten çok sayıda rivayetine el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inde yer vermiş, Buhârî ve Müslim de kendisinden tahrîcde bulunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 437; Yahyâ b. Maîn, et-Târîḫ, III, 174; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, VII, 390-391; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, VIII, 227; İbn Mencûye, Ricâlü Ṣaḥîḥi Müslim (nşr. Abdullah el-Leysî), Beyrut 1407/1987, II, 252; İbn Abdülber, et-Temhîd, Muhammediye 1387, VIII, 316; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VIII, 466; IX, 427; Bâcî, et-Taʿdîl ve’t-tecrîḥ li-men ḫarrece lehü’l-Buḫârî fi’l-Câmiʿi’ṣ-ṣaḥîḥ (nşr. Ebû Lübâbe Hüseyin), Riyad 1406/1986, II, 700, 726; İbnü’lKayserânî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ (nşr. Hamdî b. Abdülmecîd b. İsmâil es-Selefî), Riyad 1415/1994, I, 332; Kādî İyâz, Tertîbü’l-medârik, I, 367-369; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XXVIII, 335-339; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IX, 304-306, 461; X, 263; Süyûtî, Ṭabaḳātü’l-ḥuffâẓ (Lecne), I, 144-145.

Orhan Çeker

MÂNA

(المعنى)

Sûret ve şekil karşılığı olarak kullanılan tasavvuf terimi

(bk. SÛRET).

MÂNA

(المعنى)

Sözlükte “demek istemek, kastetmek” anlamındaki any (inâyet) kökünden mimli masdar veya ism-i mef‘ûl (ma‘nîma‘nâ) olup “denilmek istenen, kastedilen şey” mânasına gelir. Buna göre mâna lafızların tasvir ettiği, yöneldiği veya lafızlarla anlatılmak istenen, onlarla anlaşılan şeydir. Nahiv ilminde lafzın mukabili olarak kullanılan mâna “sözle anlatılmak istenen şey” (maksad, medlûl) olarak tanımlanmıştır. Mantık disiplininde ise mâna, benzer bir açıklama ile “vaz‘ yoluyla lafızdan zihne yansıyan tasavvur” şeklinde tarif edilir. Sözü edilen sûret bir lafızla ifade edilirse “müfred”, birleşik lafızla ifade edilirse “mürekkep mâna” diye anılır. Mâna ile mefhumun her biri akılda oluşan sûreti ifade etmesi açısından birbirine benzer. Ancak oluşmaları bakımından farklılık arzederler; zira sûret lafızla kastedilmesi bakımından mâna, akılda oluşması bakımından mefhum diye isimlendirilir (Tehânevî, II, 1600-1601).

Lafızlarla mânaları arasında tabii bir ilişkinin bulunduğu görüşünü ileri sürerek hangi lafızların hangi mânalar için vazedildiği konusunda bir ön bilgiye sahip olmaya gerek bulunmadığı yolundaki görüş Abbâd b. Süleyman es-Saymerî tarafından savunulmuştur. Ancak bu görüş, aynı şeylerin farklı dillerde farklı isimlerinin bulunmasını ve bir lafzın iki zıt anlama gelmesini açıklayamaz. Ayrıca bu telakkinin doğru kabul edilmesi her insanın bütün dilleri anlayabileceği sonucuna götürür. İbn Cinnî de lafızların sesleri, harfleri ve vezinleriyle mânaları arasında

bir ilişkinin olduğu görüşünü savunmuş ve çeşitli lafızlarla mânaları arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışmıştır. Bilhassa tabiat seslerinin taklidiyle ortaya konulmuş isimlerle (savt isimleri-onomatope) mânaları arasında bir ilginin olduğu şüphesizdir.

Müfred mânalar kelimelerin karşılıkları olarak sözlük ilminin konusunu teşkil ederken bu mânaların yan yana getirilmesi nahiv ilminin alanına girer. “Nahvin mânaları” (meâni’n-nahv) kavramı bilindiği kadarıyla ilk defa Ebû

Saîd es-Sîrâfî (ö. 368/979) tarafından kullanılmıştır. Sîrâfî bu kavramla kastettiği şeyin lafızların harekeli veya sâkin olması, gereken yerlerde kullanılması, kelâmın takdim veya tehir edilerek telif edilmesi, bu konuda doğrunun aranması ve hatadan kaçınılması gibi hususlar olduğunu belirtir. Mantığın mânaları, nahvin ise lafızları araştırdığını söyleyen mantıkçı Mattâ b. Yûnus'a karşı Sîrâfî, nahvin bir bakıma Arap dilinin mantığı olduğu gibi mantığın da bir anlamda Yunan nahvi sayıldığını ileri sürmüştür. Bu bakımdan ona göre nahiv sadece lafızlarla değil mânalarla da ilgili bir ilimdir. İ'câzı kelime ve harflere kadar indirgeyen fesahatçı görüşe karşı, Kur'an'ın i'câzının kelimelerin ve sözlerin emsalsiz dizilişi ve terkibinde (nazm) olduğu görüşünü temellendiren Abdülkāhir el-Cürcânî'dir. Cürcânî'ye göre nazım ve i'câz nahvin mânalarında ve kelimelerin anlamlarının kompozisyonundadır. Kelimelerin tek başına ve nahvin mânalarından soyutlanmış olarak ifade ettiği sözlük anlamının i'câzla ilgisi yoktur.

Mâna konusunun nahiv ilmiyle irtibatlı olarak ele alındığı bir başka husus, söz dizimi içinde yer alan kelimelerin son harflerinde meydana gelen değişikliklerin (i'rab) gerçekte lafza mı mânaya mı yönelik olduğudur. Bu konuda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Sîbeveyhi, Ebû Ali el-Fârisî, Rummânî, Abdülkāhir el-Cürcânî, A'lem eş-Şentemerî, İbnü'l-Haşşâb, İbn Mu'tî, İbn Usfûr el-İşbîlî gibi âlimler i'rabın mâna olduğu görüşünü benimserken İbn Harûf en-Nahvî, Şelevbîn, İbnü'l-Hâcib, İbn Mâlik et-Tâî, İbn Hişâm en-Nahvî, Abdullah el-Fâkihî gibi bilginler lafız olduğu görüşündedir. Lafız olduğunu savunanlar i'rabın mu'reb kelimenin sonundaki hareke, harf veya hazif şeklindeki değişiklikten ibaret olduğunu söylerken mâna olduğunu savunanlara göre i'rab kelimenin söz dizimindeki konumuna bağlı olarak değişik anlamlar ifade etmesidir. Hareke ve sükûn gibi alâmetler ise değişikliği sağlayan vasıtalar mesabesindedir.

Mâna kelimesinin nahiv ilminde çeşitli ayırımları belirleme hususunda kullanıldığı görülür. Cins ismi ayn (madde) ismi ve mâna (soyut) ismi olmak üzere ikiye ayrılır. Ayn ismi insan, at ve ağaç gibi bağımsız varlığı bulunan ve algılanan şeylere delâlet eder; mâna ismi ise ilim, cehalet ve cesaret gibi bağımsız bir varlığa sahip bulunmayan ve algılanamayan kavramları gösterir. Bunlara masdarlar da dahildir. Harfler de hece harfleri ve mâna harfleri olmak üzere iki kısımdır. Hece harfleri kelimeleri

oluşturan alfabe harfleri iken mâna harfleri isim-fiil-harf taksimine dahil kelime kategorisi olup tek başına anlamları olmayan, ancak söz dizimi içinde isim ve fiillerle birlikte mâna ifade eden ve “edat” adı verilen kelime çeşididir.

Belâgat ilminde kelâmın mâna mı yoksa lafız mı olduğu konusundaki tartışmanın ardında itikadî mülâhazalar da vardır. Allah’ın kelâmı olan Kur’an’ı onun sıfatlarından sayan ve mahlûk olmadığı görüşünü benimseyen Ehl-i sünnet’e göre kelâm nefiste bulunan (zât-ı ilâhiyye ile kāim olan) bir mâna iken Kur’an’ı mahlûk gören Mu‘tezile’ye göre kelâm “harfler ve işitilen sesler” demek olan lafızdır.

Arap edebiyatında belâgatın kelâmın lafzında mı mânasında mı olduğu hususu başlıca tartışma konularından birini teşkil etmiştir. Özellikle şiir alanında cereyan eden bu tartışmalarda Ebû Amr eş-Şeybânî’nin mâna tarafını tuttuğu görülür. Bu teoriye karşı çıkan Câhiz’e göre mânalar Arap olan ve olmayan, köylü-şehirli herkesin bildiği şeylerdir. Bu konuda önem taşıyan husus vezni oturtmak, lafızların telaffuzu kolay ve akıcı, yapısı sağlam ve kalıbı iyi olanını seçmektir. Çünkü şiir bir sanattır, bir tür dokuma ve resim sanatıdır. İbn Kuteybe ise şiirde lafız ve mânayı birlikte mütalaa ederek bunları güzellik vasfı taşıma veya taşımama bakımından tasnife tâbi tutmuş, sözün belâgatında lafızla mânanın her birinin önemli olduğunu vurgulamıştır. Abdülkāhir el-Cürcânî belâgat ve fesahatin mâna ile ilgili bir konu olduğu görüşünü benimsemiş ve Câhiz ile İbn Kuteybe gibi âlimlerin mâna ile kastettiklerinin mânanın aslı olan tema (garaz), lafız kelimesiyle kastettiklerinin ise sesler değil mânanın sûreti (anlatılma biçimi) olduğunu söylemiştir. Ancak Kādî Abdülcebbâr gibi âlimlerin fesahat ve belâgatı lafza yüklemeleri Cürcânî’ye göre önceki bilginlerin maksatlarını anlayamamalarından kaynaklanmıştır. Cürcânî, hakikat ve mecaz türü ifadelerin delâlet şekillerini tahlil ederek mânasına doğrudan delâlet eden lafızları hakikat, hakikat mânasının ikinci bir mânaya delâlet ettiği lafızları mecaz olarak nitelemiştir. Bu ikinci türden mânaları, doğrudan lafzın değil onun medlûlü olan mânanın medlûlü olduğu için “mânanın mânası” diye adlandıran Cürcânî lafzî delâletin dışında mânevî bir delâletin de varlığına dikkat çekmiştir. Daha sonra bazı belâgat âlimleri, birinci ve ikinci mânalar ayırımını mecaz türü ifadelerle sınırlamayarak hakikat türü ifadeleri de kapsayan bir ayırıma dönüştürmek suretiyle birinci

mânaların kelâmın lafzının delâlet ettiği lugavî, ikincisinin ise bu ilk mânaların delâlet ettiği kastedilmiş mânalar olduğunu söylemişlerdir. Birinci mânanın ikinci mânaya delâletinin kesinlikle aklî olduğu belirtilirken lafzın birinci mânaya delâletinin bazan vaz‘î, bazan aklî olduğu ifade edilmiştir.

Mâna kavramı çerçevesinde ortaya çıkan bir başka konu aklî ve hayalî mânalar ayırımıdır. Bu ayırımın temelini İslâm düşüncesinde, gerek filozofların gerekse kelâmcıların akıl ve hayal arasında çelişki bulunduğu yolundaki görüşü teşkil etmektedir. Zira akıl hakikati ve bâtılı birbirinden ayırt etme gücüne sahiptir, hayal etme yetisinin ise böyle bir gücünün bulunmadığı ve onun hakikatle bâtılı birbirine karıştırabileceği kanaati hâkimdir. İbn Sînâ teşbih, istiare ve mecazı hayal etme ameliyesinin araçları olarak görmüştür. Zâhirîler, mecazı bir nevi yalan sayarak Kur’an’da mecaz türü ifadelerin bulunmadığı görüşünü benimserken Abdülkāhir el-Cürcânî bu tür ifadelerin Kur’an’da çokça bulunduğunu söylemiş ve bunları tahyîl türünden saymayıp aklî mânalar kapsamına girdiğini savunmuştur.

Belâgat ilminde mânaların lafızlara değil lafızların mânalara tâbi olması esas kabul edildiğinden cinas ve seci gibi lafzî sanatlarda aşırıya kaçma hoş görülmemiştir. Söz tabii akışına bırakıldığı takdirde mânalar kendilerine en uygun düşecek lafızlarla cinas ve seci öğelerini bir mıknatıs gibi çekerler. Aksi takdirde sanatkârane söz söyleme gayretiyle cinas ve seci öğelerinin kullanılması mânaları boğduğu gibi sözün tabii güzelliğini de yok eder. Cinas ve seci gibi lafzî sanatlar içinde sadece mânanın gerektirdiği ölçü ve kriterlere bağlı olanlar güzel kabul edilmiştir.

Arap edebiyatı eleştirisinde mâna şiirin teması, lafız da üslûp olarak görülür. Bu gelenekte ana temalar övgü (medih), övünme (fahr), yergi (hicâ), ağıt (risâ), niteleme (vasf ve tasvir), azarlama (itâb), uyarı (îkaz), özür dileme (i‘tizâr) gibi türlerle sınırlandırılmıştır. Daha sonra bir düşüncenin farklı üslûplarla ifade edilebileceği fikrine bağlı olarak şiirde mânanın mı üslûbun mu önemli olduğu meselesi ortaya çıkmış, daha çok taraftar bulan görüş önceliğin üslûba verilmesi yönünde olmuştur. Çünkü üslûp şairin ana temaya verdiği anlatış biçimidir. Bu esasa bağlı olarak muhtelif ana tema listelerinin oluşturulması ve intihal olgusunun bunlara göre belirlenmesi girişimleri gerçekleştirilmiş, ana temaların ifade

şekillerini geliştiren değişiklikler halinde ortaya çıkan intihaller genel olarak makbul görülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ʿAnâ" md.; et-Taʿrîfât, "Maʿnâ" md.; Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), II, 1242, 1600-1601; Câhiz, Kitâbü'l-Ḥayevân, III, 131-132; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, Beyrut, ts. (Dârü's-sekâfe), I, 12 vd.; İbn Cinnî, el-Ḫaṣâʾiṣ (nşr. M. Ali en-Neccâr), Beyrut 1371/1952, II, 152-168; Ebû Hilâl el-Askerî, Kitâbü'ṣ-Ṣınâʿateyn (nşr. Ali M. el-Bicâvî - M. Ebü'l-Fazl), Kahire 1371/1952, s. 131; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-İmtâʾ ve'l-müʾânese, Beyrut, ts. (Dâru mektebeti'l-hayât), I, 110, 114-115, 121; Abdülkāhir el-Cürcânî, Delâʾilü'l-iʿcâz (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1404/1984, s. 365-366, 410, 481-482, 526; a.mlf., Esrârü'l-belâġa (nşr. H. Ritter), İstanbul 1954, s. 8-9, 252; Neşvân el-Himyerî, Şemsü'l-ʿulûm (nşr. Hüseyin b. Abdullah el-Ömerî v.dğr.), VII, 4782; Zemahşerî, el-Mufaṣṣal fî ʿilmi'l-luġa (nşr. M. İzzeddin es-Saîdî), Beyrut 1410/1990, s. 15; İbn Hişâm en-Nahvî, Şerḥu Şüẕûri'ẕ-ẕeheb (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1385/1965, s. 33; Teftâzânî, el-Muṭavvel, İstanbul 1304, s. 361; Abdurrahman-ı Câmî, el-Fevâʾidü'ż-Żiyâʾiyye, İstanbul 1307, s. 3; Süyûtî, el-Müzhir fî ʿulûmi'l-luġa ve envâʿihâ (nşr. M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr.), Beyrut 1987, I, 47-48; a.mlf., Hemʿu'l-hevâmiʿ fî şerḥi Cemʿi'l-cevâmiʿ (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn - Abdülâl Sâlim Mekrem), Beyrut 1413/1992, I, 40-41; Abdullah el-Fâkihî, Şerḥu'l-Ḥudûdi'n-naḥviyye (nşr. M. Tayyib İbrâhim), Beyrut 1996, s. 121-123; Ahmed Matlûb, Muʿcemü'l-muṣṭalaḥâti'l-belâġıyye ve teṭavvürühâ, Bağdad 1987, III, 277; Câbir Usfûr, eṣ-Ṣûretü'l-fenniyye fi't-türâs̱i'n-naḳdî ve'l-belâġī ʿinde'l-ʿArab, Beyrut 1992, s. 46-47, 161; M. Âbid el-Câbirî, Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı (trc. Burhan Köroğlu v.dğr.), İstanbul 1999, s. 67-68, 107; Sedat Şensoy, Abdülkâhir el-Cürcânî'de Anlam Problemi (doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 167-174, 188; C. H. M. Versteegh v.dğr., "Maʿnā", EI² (İng.), VI, 346-349; W. P. Heinrichs, "Lafz and Maʿnā", Encyclopedia of Arabic Literature (ed. J. S. Meisami - P.

Starkey), London 1998, II, 461-462; İsmail Durmuş, “İntihal”, DİA, XXII, 348.

Sedat Şensoy

MANAS DESTANI

Kırgızlar'ın millî destanı.

En eski Türk destanlarından olan Manas, Türk mitolojisinden ve bozkır kültüründen derin izler taşımakla birlikte Yaratılış ve Türeyiş, Göç, Ergenekon, Şu, Oğuz Kağan gibi diğer Türk destanlarından bağımsız, mısra sayısı bakımından Finliler'in Kalevala, Almanlar'ın Nibelungen, Hintliler'in Ramayana, eski Yunanlılar'ın İliada ve Odysseia gibi destanlarından çok hacimli olup dünyanın en büyük destanıdır.

Üç büyük koldan oluşan destanın "Manas" adını taşıyan birinci bölümü bir Kırgız kahramanı olan Manas'ın doğumu, güç sahibi olarak kendini tanıtması, Kırgızlar arasındaki savaşlarda şöhret kazanması, Kalmuklar'a karşı elde ettiği başarılar, Kırgızlar'ı bir bayrak altında toplaması ve ilini düşman istilâsından kurtarması gibi olaylardan meydana gelmektedir. Bu bölümde verilen bilgilere göre Kara Han'ın oğlu Yâkub (Cakıp) Han ile Haydar Han'ın kızı olan karısı Çıyrıçı'nın çocukları olmaz. Yâkub Han bir çocuk vermesi için Tanrı'ya yalvarır ve bunun üzerine bir oğlu olur. Çocuğa "dört ulu peygamber" tarafından Manas adı verilir. Aslı Sanskritçe olan bu ad "akıllı, zeki" anlamına gelmektedir (Gülensoy, s. 16-19). Beşikte iken konuşmaya başlayan Manas'ı Hızır korur. Manas çabuk büyür ve yiğit bir delikanlı olur; Kâşgar'da bulunan Çinliler'i haraca bağlayıp doğuya sürer. Bu bölümün en güzel kısımları "Kökütey Han'ın Aşı" (yuğ töreni), Manas'ın yaralanması ve ikinci ölümünün anlatıldığı parçalardır. Manas, Kökçököz ve Köz-Kaman tarafından zehirlenerek öldürülür. Manas'ın ilk ölümü ise Kökçö ile savaşırken aldığı yara sonucundadır; üçüncü ölümü de geri dönmeyecek şekilde ölümüdür. Manas'ın ölümünden sonra Kırgızlar arasındaki iç çekişmeler artar, iktidar mücadelesi yeniden başlar.

Semetey ve Seytek kollarında Kırgızlar arasındaki kardeş kavgasının derin izleri görülür. Millî mücadeleden çok şahsî kavgalar, hanlar ve beyler arasındaki iç savaşlar anlatılır. Semetey'in adını taşıyan yedinci bölümde Manas'ın karısı Kanıkey ve annesi Çıyrıçı oğulları Semetey'i yanlarına alarak Buhara'ya gider ve Manas'ın kayınpederi Temir Han'a sığınırlar.

Buhara’da dayısının yanında büyüyen Semetey ancak on dört yaşına geldiğinde kim olduğunu öğrenir. Babası Manas’ın da vasiyeti üzerine Talas’a geri döner. Uzun mücadelelerden sonra iktidarı dedesi Temir Han ile amcalarının elinden alır. Buna rağmen Kırgızlar arasındaki beylik ve benlik mücadeleleri sürer. Bu mücadeleler sonunda akrabalarından biri olan İlyas Han Semetey’i öldürür ve karısı Ay-Çörök’ü kendisine alır. Bu bölümün karakterleri Manas’ın karısı, Semetey’in annesi Kanıkey ile Seytek’in annesi Ay-Çörök’tür. Her iki bölümde de başroldeki kadınların intikam alması anlatılır.

Seytek kolu Manas destanının üçüncü bölümü olup Seytek’in hayat hikâyesinden ibarettir. Seytek de babası Semetey gibi gençlik çağına gelince babasının katillerinden intikam alır, iktidarı eline geçirir ve uzun zamandır esir olan dedesi Manas’ın karısı, büyükannesi Kanıkey’i esaretten kurtarır. Bu üç büyük kol dışında Manas dairesi içinde kabul edilen Er Töştük ve Colay Han destanları da vardır ki bu son iki kol bazı bilim adamlarınca müstakil birer destan olarak kabul edilir.

Üzerinde çalışan bilim adamlarına göre Manas destanı, esas itibariyle 840 yılı civarında Kırgızlar’ın Yenisey ırmağı ile Minusinsk bozkırlarında devlet kurdukları yıllarda Uygur Türkleri ve Çinliler’le yaptıkları savaşlarda oluşmaya başlamış, daha sonra XVI-XVII. yüzyıllarda Kırgızlar ile Kalmuklar’ın veya Budist Kalmuk Moğolları ve Çinliler’in Orta Asya’daki müslüman Türk kavimleriyle yaptıkları savaşlar sırasında bünyesine yeni unsurlar katılarak zenginleşmiş, 1917 Sovyet devriminden önce Rus çarına ve ardından komünist yönetime övgülerle yeniden teşekkül etmiştir. Günümüzde yapılan çalışmalarda destana sonradan giren bu tür ekleme ve methiyeler ayıklanarak destan aslına uygun biçimde yeniden düzenlenmiştir.

Manas destanında hayatları anlatılan eski Kırgızlar (Kara Kırgızlar) o zamanlar henüz bir devlet kurma, dünyayı fethetme ve ülkelere hükmetme gibi ülkülere sahip olmayıp küçük kabileler halinde yaşamaktaydılar. Fakat destan eski Kırgızlar’ın iç ve dış düşmanları, Budist Kalmuk-Moğollar, Çinliler, kısmen de Uygurlar ve Orta Asya’da yaşayan diğer Türk boylarıyla yaptıkları mücadelelerin, derin millet ve vatan sevgisinin şiir dili kullanılarak söylenişiyle dikkati çeker. Manas destanı eski Türk millî

özellikleri itibariyle çok renkli, Kırgızca'nın kendine has deyişleriyle yoğrulmuş orijinal bir

destandır. Kırgız Türkleri'nin bugün de yaşattıkları folkloruna, gelenek ve göreneklerine, inançlarına, törelerine, bozkır hayatına, etnografyasına ait deyimler (giyim kuşam, çadır hayatı, hayvancılık, deve ve at koşumları, kap kacak, yiyecek ve içecek gibi mutfak kültürü vb.), ata sözleri gibi halk edebiyatı ürünlerinin yanında Türk dili tarihi için çok değerli olan malzemeleri de içinde yaşatmaktadır. Kişi, kavim, boy, soy, oymak, cemaat adlarıyla çeşitli hayvan adlarını taşıması bakımından da bir ad bilimi (onomastik) hazinesidir. Destanda adı geçen Abeke, Abılay, Açık, Ağış, Acıbay, Ak-Erkeç (kadın), Akılay / Nakılay (kadın), Ak-Kıyaz, Akpay-Mamet gibi bazı kahraman-alplerin hayatı ve özellikleri Oğuz Kağan, Dede Korkut, Köroğlu gibi Türk destanlarındakilerle benzerlik göstermektedir.

Manas ve etrafındaki yiğitlerin mücadele ettiği kâfirler Moğol asıllı Budist Kalmuklar ve Çinliler'dir. Fakat destanda Kırgızlar arasındaki kardeş kavgalarının kanlı sahneleri de geniş şekilde yer alır. Bütün bu savaşlar anlatılırken büyüye bağlı masalımsı hayalî sahnelere yer verilmekle birlikte esere gerçekçi bir üslûbun hâkim olduğu görülür.

Manas destanından bahseden en eski kaynak Seyfeddin Molla'nın XVI. yüzyılda yazılmış Mecmûu't-tevârîh adlı eseridir. Burada Manas tarihî bir kişi ve alp olarak gösterilir. Destanı bilim dünyasına ilk duyuran Kazak bilgini Çokan Velihanoğlu'dur. Cengiz Han'ın soyundan gelen bu Kazak prensi 1856 yılında Kırgızistan'da yaptığı gezi sırasında destanın bir varyantını derlemiş, 1861'de Rus Coğrafya Derneği'nin dergisinde "Kökütey Han'ın Aşı" adlı kısmını Rusça'ya çevirerek yayımlamıştır. Daha sonra W. Radloff 1862, 1864 ve 1869 yıllarındaki Kırgızistan gezilerinde Manas'tan parçalar derleyerek yazıya geçirmiş, bunları Proben der Volkslitteratur der Türkischen Stämme adlı eserinin V. cildinde (St. Petersburg 1885) Kırgızca-Rusça-Almanca olarak neşretmiştir. Manas destanının bugüne kadar on üç varyantı derlenmiş ve büyük bir bölümü yayımlanmıştır. Bir bölümü de henüz yazma halindedir. Destanla ilgili önemli neşirleri bulunan Kazak yazarı Muhtar Avezov 1930'da başladığı çalışmalarını otuz yıl devam ettirmiş ve destanın halk arasında yaşayan pek çok varyantını ortaya çıkarmıştır. Destan üzerine çalışan Kırgız, Kazak,

Özbek araştırmacıları ve başta Abdülkadir İnan olmak üzere Emine-Gürsoy Naskali, Naciye Yıldız ve Tuncer Gülensoy gibi pek çok Türk bilim adamı da bulunmaktadır.

Manasçılar destanı kopuz çalıp türküler söyleyerek anlatan, el kol ve baş hareketleriyle destan kahramanlarının konuşmalarını yer ve olaya uygun biçimde ses tonlarıyla canlandıran, ozan-âşık-meddah-aktör karışımı meziyetleri bünyesinde toplayan sanatçılardır. Bunlar ustalarının yanında iyi bir hikâyeci, aktör, türkücü, bestekâr olarak yetişmiştir. Manas destanını çok iyi bilen Manasçılar'a "nagız Manasçı", yarım bilenlere "şala Manasçı" adı verilir. Nagız Manasçılar destanın tamamını âdâbı ve erkânı ile anlatırlar ve üç büyük kolu bütün epizotlarıyla kesintisiz olarak ancak altı ayda söyleyip tamamlayabilirler. Bilinen en eski Manasçı XVIII. yüzyılın ikinci yarısında yaşayan Keldibek'tir. Diğer bazı Manasçılar da şunlardır: Kırgızlar'dan "balık" lakaplı Bekmurat, Naymanbay, Al Çonbaş, Tınıbek, Çüyük, Sağımbay Orakbayoğlu, Sayakbay Karalayoğlu, Togolok Moldo, Şrısmendeyev, C. Kocekov, B. Sanazov; Kazaklar'dan Cambil Cabayoğlu, Mayköt, Kulmambet, Süyimbay, S. Mürsekoy. Günümüzde de Kırgızistan ve Kazakistan'da Manas destanını tam ya da yarım olarak söyleyebilen Manasçılar bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Manas Destanı (nesir halinde yazan Keneş Yusupov, Türkiye Türkçesine aktaranlar Fikret Türkmen - Alimcan İnayet), Ankara 1995; E. J. Eitel, Hand-Book for the Student of Chinese Budhism, Hong Kong-Shanghai 1870; W. Radloff, Manas Destanı (haz. Emine Gürsoy-Naskali), Ankara 1995; a.mlf., Manas Destanı ve Kırgız Kültürü ile İlgili Tespit ve Tahliller (haz. Naciye Yıldız), Ankara 1995; Abdülkadir İnan, Manas'tan Seçmeler, Ankara 1973; a.mlf., "Manas", TA, XXIII, 248-249; Manas Bilgi Şöleni, Bildiriler, Van 1995; Manas Destanı ve Etkileri: Uluslararası Bilgi Şöleni, Ankara 1995; Manas Destanı Üzerinde İncelemeler (Çeviriler) I (haz. Fikret Türkmen), Ankara 1995; Manas 1000 Bişkek Bildirileri: Bişkek 26-31 Ağustos 1995 (haz. Ogün Atilla Budak), Ankara 1997; Tuncer Gülensoy,

Manas Destanı: Türkiye Türkçesiyle, Ankara 2002; Semih Tezcan, “Türkçe Çevirisinin Yayını Dolayısıyla Manas Destanı”, TDAY Belleten (1973-74), s. 359-363; Türk Lehçeleri ve Edebiyatı Dergisi (Manas Destanı Özel Sayısı), sy. 3, Ankara 1995.

Tuncer Gülensoy

MANASTIR

Bazı dinlerde zâhid din adamlarının cemaat halinde yaşadığı bina veya binalar topluluğu.

Manastır kelimesi, “tek, yalnız” mânasına gelen Grekçe monostan türetilen ve münzevî hayat tarzını benimseyenlerin (monachos) yaşadığı mekânları ifade eden monasterionun Türkçe’deki şeklidir. Aynı kelime monastery (İng.), monastère (Fr.) vb. biçimlerde Batı dillerine de geçmiştir. Arapça’da daha çok hıristiyan manastırlarını, bazan da keşiş hücrelerini tanımlamak için devr, deverân (dönmek, dolaşmak; yönetmek) kökünden türetilen deyr (üzerinde oturulan yer, ev) kelimesi kullanılmakta, keşişler aynı kökten gelen deyyâr ve deyrânî kelimeleriyle de ifade edilmektedir (Lisânü’l-ʿArab, “dvr” md.). Öte yandan müfessirler, Kur’an’daki savâmi‘ (tekili savmaa) kelimesinin (el-Hac 22/40) “üst kısmı sivri yüksek binalar” anlamında hıristiyan rahiplerinin manastırlarını veya Sâbiî mistiklerinin zâviyelerini tanımladığını belirtmişlerdir (İbn Kesîr, X, 76; Elmalılı, V, 3409). Arapça’da bu tür mekânlar için ayrıca umr ve kullâye kelimeleri de kullanılmaktadır.

Manastır hayatı Hindu geleneğinde, özellikle de Budizm ve Jainizm’de önemli bir yere sahiptir (bk. KEŞİŞ). Milâttan önce III. yüzyıldan itibaren ilim ve öğretim

merkezleri haline gelen Budist manastırları, günümüzde Sri Lanka’dan Japonya’ya kadar geniş bir bölgeye yayılmış olup ülkelere göre farklı özelliklere sahiptir. Manastır hayatı Hindistan’da azalmış, Çin ve Tibet’te yasaklanmış, Vietnam, Laos ve Kamboçya’da savaş sebebiyle ortadan kalkmışsa da diğer Asya kültürlerinde yaşamaya devam etmektedir.

Hıristiyan geleneğinde hayattan yüz çevirme idealinin başlangıçtan beri var olduğu bilinmekle beraber manastır hayatının kökeni, Mısır’da “çöl babaları” diye anılan bazı din adamlarının tek başlarına çöllere ve dağlara çekilip münzevî hayat sürmelerine dayandırılır. Bu inzivaya çekilişin ardında, içtimaî ve siyasî sebeplerin yanı sıra gittikçe dünyevîleşen ve

kozmopolitleşen kilise ortamından ve bunun getirdiği yükümlülüklerden uzaklaşmak suretiyle hıristiyan mükemmelliği idealini arama yahut ferdî kurtuluşa erme çabalarının da bulunduğu kabul edilir. Münzevî (hermitic) hayat biçimini seçmiş hıristiyan din adamlarının en meşhuru "keşişlerin babası" olarak da bilinen Aziz Antony'dir (ö. 355). Antony, yaşlı bir münzevî rehberliğinde Nil'in doğu kıyısındaki Nitria çölünde inzivaya çekilip ileri derecede zühd ve nefsi yenme tekniklerini uygulamıştır. Antony'nin etrafında onu örnek alan hıristiyanların toplanmasıyla ilk manastır cemaatinin tohumları atılmış, bu ilk zâhidler topluluğu ortak bir kurala tâbi olmaksızın çadırlarda veya hücrelerde kendi koydukları prensipler doğrultusunda yaşamıştır. Sadece pazar âyinleri için bir araya gelen bu grup arasında günlerce yemek yemeyen, uyumayan veya haftalarca hareket etmeden ayakta duranlar olmuş, bazıları ise mezarlara veya kuyulara kendilerini hapsedip yıllarca çok az bir yiyecekle hayatlarını sürdürmüşlerdir. IV. yüzyılın başlarında bu şekilde yaşayan kadın ve erkek münzevî sayısının 5000'i bulduğu nakledilir.

Bu ilk dağınık keşiş hayatını düzenli ve kilise otoritesiyle bağlantılı bir cemaat haline getiren kişi Aziz Pachomius'tur (ö. 346). Pachomius, 320'de Tabennisi'de terkedilmiş bir köyde yörenin patriği Tentyra'nın otoritesi altında kurduğu cemaatin görevleri arasına ibadetin yanı sıra toprağı işleme faaliyetini de eklemiş, koyduğu kurallar (fakirlik, bekârlık ve lidere itaat) neticesinde münzevî zâhid (anchorite / hermit) geleneğinden cemaat hayatına dayanan manastır (coenobite) geleneğine geçişi sağlamıştır. Daha sonra Pachomius modelini esas alıp mensuplarının bir liderin yönetimi altında ortak hayat sürerek iş, dua, zühd ve kutsal metinleri okuyup öğrenmeye yoğunlaştığı manastırlar kurulmuştur. Pachomius öldüğünde kendisine bağlı dokuzu erkekler, ikisi kadınlar için olmak üzere toplam on bir manastırın bulunduğu belirtilir. Bu manastırların, etrafı duvarlarla çevrili keşiş odalarından meydana gelmiş olduğu dışında fizikî özelliklerine dair bilgi bulunmamaktadır.

Manastır geleneği Mısır'dan Filistin, Suriye, Anadolu, Yunanistan ve Mezopotamya'ya yayılmış, çıkış amacını korumakla birlikte her biri bulunduğu coğrafyanın özelliklerine göre değişik şekiller almıştır. Filistin'de Antony'nin öğrencisi Azize Helena tarafından kurulan ve kilise etrafında oluşturulmuş müstakil keşiş hücreleriyle yeni katılanları eğitmek

için yapılmış bir binadan oluşan külliyeler (laura) ortaya çıkmıştır. Bu manastırlarda seçilmiş bir dinî liderin (abbot) otoritesine tâbi olan keşişler sadece cumartesi ve pazar âyinleri için bir araya geliyorlardı.

Anadolu'da ise (Kapadokya) Aziz Basil (ö. 379) öncülüğünde Pachomius'a ait cemaat modeli geliştirilmiştir. Bu modelde manastırdaki keşişlerin sayısı azaltılarak liderin maiyetindeki keşişlerle tek tek ilgilenmesi amaçlanmıştır. Zühd hayatını ılımlı hale getiren ve şehir manastırlarının kurulmasını destekleyen Basil'in bu reformu Doğu keşişliğinin gelişiminde önemli rol oynamış, manastır hayatını yetimhane ve hastahaneler kurmak, çeşitli iş kollarında halka yardımcı olmak gibi faaliyetlere de açmıştır. Bu dönemden itibaren münzevî hayat cemaat hayatı lehine itibar kaybetmiş, keşişlerin kibre kapılmasını önlemek için dinî liderin koyduğu sınırların aşılmasına izin verilmemiştir. Mezopotamya ve Suriye'de gelişen manastır hayatında ise ferdî münzevî gelenek devam ettirilmiştir. Doğu manastırının önemli örnekleri arasında Mısır'daki Sohag, Suriye'deki Kulat Sem'ân ve Sînâ dağındaki Aziz Catherine manastırları sayılabilir.

Kadıköy Konsili'nden (451) sonra Doğu manastır hayatı ikiye ayrılmış, manastırlar müslümanlar tarafından fethedilen bölgelerde zamanla gerilerken Bizans Ortodoksluğu içerisinde ilerlemesini sürdürmüştür. Bizans manastır geleneğinin en dikkate değer örneği çok sayıda manastır ve keşiş hücresinin yer aldığı, IX. yüzyıldan itibaren faaliyet gösteren Atos dağıdır (Aya Oros). Günümüzde bu bölgede faaliyetini sürdüren yaklaşık yirmi manastır mevcuttur (ERE, VIII, 789). Osmanlılar tarafından fethedilmeden önce İstanbul'da da pek çok manastır bulunuyordu. Burada ilk kurulan manastır Dalmaton'dur (IV. yüzyıl). VI. yüzyılın ilk yarısında şehirdeki manastır sayısının yetmiş civarında olduğu kaydedilmektedir. Bizans manastırları genellikle istilâlardan korunabilmek için muhkem duvarlarla çevrili, ortasında kilisenin yer aldığı bir avlunun etrafına yerleştirilmiş keşiş odaları, ahırlar, iş atölyeleri, depolar ve yemekhaneden meydana gelmektedir. Bazılarında hamam ve tedavi yeri de bulunurdu. Farklı kapasiteye sahip olan bu manastırlar hem şehir dışında hem şehirlerde kurulmuştur.

Batı'da Doğu tarzında ilk manastır Aziz Martin tarafından 360'ta Gaul'de (İtalya) kurulmuştur. Manastır hayatının Batı'ya geçişinde ve tutunmasında

Athanasius (Gaul), Eusebius, Ambrose, Jerome (Filistin) ve Augustine (Kuzey Afrika) gibi önemli şahsiyetler etkili olmakla birlikte 520'de Monte Cassino'da (İtalya) kurduğu manastır ve düzenlediği kurallarla Batı manastır geleneğine şekil veren kişi Aziz Benedict olmuştur. Fakirlik, bekârlık ve itaat kurallarına istikrar (manastır değiştirmeme) prensibini ekleyen Benedict, Basil gibi aşırılıklardan uzak bir cemaat hayatını desteklemiş, manastır dışı faaliyetlerle ve misyonerlikle ilgilenmemiştir. Daha sonra İngiltere, Almanya ve Fransa'da benimsenen ibadet, iş ve disiplin ağırlıklı Benedict düzeni, Ortaçağ'da misyoner hareketlerinde ve hıristiyan kültürünün yayılmasında aktif rol oynamıştır. 1400'lerde 15.000 manastıra sahip olan bu düzen manastır hayatını reddeden Reform hareketi, Fransız İhtilâli ve Napolyon yönetiminin etkisiyle gerileme göstermiştir. XIX. yüzyılın başlarında manastır sayısı otuza düşmüş, fakat aynı yüzyılın ikinci yarısından itibaren yeniden canlanmış, kolonileştirme hareketi ve misyoner faaliyetlerinin de etkisiyle Afrika, Amerika Birleşik Devletleri ve Japonya'da manastırlar inşa edilmiştir. II. Dünya Savaşı'nın ardından manastırların faaliyet alanına misyonerliğin yanı sıra hastahane ve eğitim hizmetleri de katılmıştır. 1950'lere gelindiğinde 12.000 üyeye sahip 200 civarında manastırın varlığından söz edilmektedir (Molland, s. 100).

Yerel piskoposun otoritesi altında bağımsız birer birim halinde gelişen Doğu manastırlarından farklı olarak Batı manastır geleneği içerisinde değişik düzenler ortaya çıkmış, bunlar da farklı dallara ayrılmıştır (Benedictens, Carthusians, Cistercians, Mendicants, Jesuits vb.). Yine Doğu kilisesinden farklı biçimde Roma Katolik kilisesi tamamen cemaat düzenine dayalı manastır hayatını benimsemiş ve ömür boyu fakirlik, bekârlık ve itaat prensiplerini esas alan yemin sistemini hayata geçirmiştir.

Mimari açıdan tek bir model benimsenmeyip keşişlerin ihtiyaçları ve işlevleri doğrultusunda farklı tarzda manastırlar inşa edilmekle birlikte yüksek duvarlarla çevrili ve tek girişli geniş bir avlunun etrafına yerleştirilmiş bahçe ve keşiş hücrelerinin yanı sıra daha küçük bir avluya bakan kilise, yemekhane, kütüphane, toplantı odası ve mezarlık gibi birimler pek çok manastırda yer almıştır.

Manastırlar bilinen fonksiyonları dışında yetim, yaşlı, sakat ve zihinsel özürlüler, aile içi şiddete mâruz kalan kadınlar gibi bakıma muhtaç veya

toplumdan dışlanmış kesimlere sığınak olmuş, görevine son verilen imparator ve patriklerin yanı sıra isyancılar için bile kaçış veya sürgün yeri vazifesi görmüştür. Manastırların çoğu hastahane ve düzenli olarak yiyecek, giyecek ve para dağıtımı hizmetleri sunmuş, özellikle Batı'da eğitim manastırların ayrılmaz bir parçası olmuş, zengin kütüphaneleriyle dönemin entelektüel ve kültürel gelişimine, sanat hayatına katkıda bulunmuştur. Nitekim teoloji, dua literatürü ve mistisizm konularında eser veren önemli isimlerin çoğu keşişler arasından çıkmıştır. Protestanlık manastır hayatını reddetmekle birlikte XIX. yüzyılda Anglikan kilisesinin bu geleneği tekrar hayata geçirdiği görülmektedir. Aynı durum Luthercilik ve Fransız Calvinciliği için de söz konusudur.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "dvr" md.; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân (nşr. Mustafa Muhammed v.dğr.), Kahire 1421/2000, X, 76; Elmalılı, Hak Dini, V, 3409; Ph. Hughes, A History of the Church, London 1957, s. 139-143; W. Walker, A History of the Christian Church, Edinburgh 1959, s. 125-128; E. Molland, Christendom, London 1961, s. 35, 96-103; N. Zernov, Eastern Christendom, London 1963, s. 77-80; J. G. Davies, The Early Christian Church, London 1965, s. 184-185, 241-246; J. Herrin, The Formation of Christendom, Princeton 1987, s. 57, 61-70, 113, 163; A. M. T., "Monasticism", Oxford Dictionary of Byzantium, Oxford 1991, II, 1392-1394; a.mlf. - M. J., "Monastery", a.e., II, 1391-1392; D. Sourdel, "Dayr", EI² (İng.), II, 194-195; F. Cabrol, "Monasticism", ERE, VIII, 789, 792-797; K. Kingsley, "Monastery", ER, X, 30-35; B. McGinn, "Christian Monasticism", a.e., X, 44-50; Aryan Qamar, "Dayr", EIr., VII, 169-170.

Salime Leyla Gürkan

İSLÂM TARİHİ.

İslâm tarihi kaynaklarında hıristiyanların mâbedleri için kullanılan kenîse ve bîa kelimeleri şehirlerde bulunan mâbedleri ifade eder. Yerleşim yerleri

dışında kalan manastırlar ise genellikle deyr ve savmaa olarak adlandırılmış, deyrin eş anlamlısı olmak üzere nâdiren umr kelimesi de kullanılmıştır (Şâbüştî, s. 191, 198, 258; Yâkūt, IV, 154). Bir diğer uzlet mekânı olan kullâyeyi İbn Kayyim "şehir dışında bir tek rahip için inşa edilmiş mekân" diye tanımlarken (Aḥkâmü ehli'ẕ-ẕimme, II, 668-669) Yâkūt sadece manastıra benzeyen bir yapı olarak açıklar (Muʿcemü'l-büldân, IV, 386). Din adamlarının kaldığı daha küçük meskenlere ükeyrâh adı veriliyordu (a.g.e., I, 345). Ortaçağ manastırlarında kilise bölümü de bulunduğu için bazı metinlerde manastırları ifade etmek üzere bîa kelimesinin çoğulu olan biya' da kullanılmaktadır (Müberred, I, 384; Şâbüştî, s. 206).

Pagan Roma'nın hâkim olduğu Filistin topraklarını terkeden ilk hıristiyanların II. yüzyıla kadar götürülebilen tarihlerde Suriye, Irak, Mısır ve Anadolu topraklarında manastır inşa ettikleri bilinmektedir. Müslüman müelliflerin verdiği bilgilere göre İslâm topraklarında yer alan manastırların büyük bir kısmı yerleşim merkezlerinin dışında dağlarda ve çöllerde yapılmış, bazıları ağaçlarla çevrili, güzel manzaralı yüksek mevkilerde veya koruluklar içinde inşa edilmiştir. Bir kısmı Dicle, Fırat, Nil gibi nehirlerin kıyısında veya buralara bakan yüksek yerlerde bulunuyordu. Etrafı surlarla çevrili olan bu manastırların bazılarında şifalı kaynak

suları mevcuttu. İklim şartlarına göre ziraat yapılan manastırlar da vardı. Manastırların bir kısmı, bölgenin yiyecek ve içecek tüketimine cevap verebilecek kadar zengin üretim merkezleri durumundaydı. Özellikle şarap üretim merkezleri olarak dikkat çeken, çevresinde meyhanelerin bulunduğu manastırlar da vardı (Şâbüştî, s. 69; Yâkūt, II, 499).

Manastırlarda inzivaya çekilmiş rahiplerin sayısı bazan birkaç kişiye kadar düşse de 400 kişiyi barındıran büyük manastırlar da bulunuyordu. Sadece rahiplere veya rahibelere ait ayrı manastırların yanında Kunnâ Manastırı gibi rahip ve rahibelerin birlikte kaldığı manastırlar da mevcuttu (Şâbüştî, s. 265). Bazı manastırların sınırları dahilinde bir tek rahibin kalabileceği, etrafı bahçeli küçük mekânlar (kullâye) vardı. Bu mekânlar Ortaçağ İslâm coğrafyasında 50-200 dinar arasındaki bir kıymetle, çevredeki bahçeleri de 200-1000 dinar arasındaki bir fiyatla rahipler arasında alınıp satılabiliyordu. Manastırların bir kısmında hıristiyan azizlerin kabirleri yer alıyordu (Yâkūt,

II, 538).

Bu manastırlara öncelikle Hz. Îsâ'nın, Meryem'in, meleklerin, azizlerin ve ilk şehidlerin, bazan da kurucularının hâtırasını yaşatmak amacıyla onların adları veriliyordu. Bir kısmına inşa edildikleri yerlerin (meselâ Mîmâs nehri kıyısında kurulan Mîmâs Manastırı), nâdir olarak da inşa edildiği bölgedeki meşhur bir müslümanın (meselâ Mervân b. Hakem'in torununun oğlu olan Muhammed b. Velîd'e izâfe edilen Dımaşk yakınlarındaki Muhammed Manastırı) isminin verildiği oluyordu (a.g.e., II, 533, 538). İslâm tarihi kaynaklarında bazan manastırın ismi verilerek bölge kastedilmiştir. Emevî Halifesi Abdülmelik'e Câselik'te biat edildiği, Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh'ın Ganem Manastırı'nda defnedildiği şeklindeki ifadeler böyledir (Belâzürî, Ensâb, V, 350; Taberî, X, 12; Yâkūt, II, 503). Cemâcim Manastırı civarında yapılan savaş genellikle Yevmü Deyri'l-Cemâcim olarak anılmaktadır (İbn Sa'd, V, 167; VI, 221, 229; Belâzürî, Ensâb, V, 337). Manastırların bir kısmı bir dağın tenha eteklerinde veya ırmak kenarında iken bu yerler zamanla önemli yerleşim merkezleri haline geldi ve buralarda müslümanlar da oturmaya başladı; hatta bazı âlimler buralara nisbetle anıldı (kendilerine Deyr Âkûlî nisbesi verilen bazı hadisçiler ve kadılar için bk. Sem'ânî, V, 395-396).

Manastırların büyük bir kısmı sahip oldukları özellikler sebebiyle pek çok kişi tarafından ziyaret ediliyordu. Bunlardan bazısı sadece din adamlarına hizmet verirken bazıları halka yaptıkları hizmetleriyle tanınmıştı. Bâarbâ Manastırı gibi aşevi olarak kullanılan veya uzun yolculuklar esnasında konaklama yeri yahut tedavi merkezi hizmeti veren manastırlar da vardır. Nitekim Kelb Manastırı'nda kuduz tedavisi yapılıyordu (Yâkūt, II, 499, 530). İslâm tarihinin ilk dönemlerinde hıristiyanlarla yapılan anlaşmalar gereği yolculukları sırasında müslümanlar güzergâhları üzerinde bulunan manastırlarda kalabiliyorlardı. Halife Me'mûn A'lâ Manastırı'nda, Halife Mütevekkil-Alellah Rusâfe Manastırı'nda, Halife Mu'tazıd-Billah Za'ferân Manastırı'nda konaklamış, Hârûnürreşîd Hîre'deki pek çok manastırı gezmişti. Edebî sohbetlere katılmak üzere manastırlara uğrayanlar da oluyordu. Nitekim Konya yakınlarında bulunan Eflâtun Manastırı, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve müridleri tarafından ziyaret edilmişti (Eflâkī, I, 284, 551). Müslümanlar arasında manastırlara özellikle hoşça vakit geçirmek, rahip ve rahibelerle gönül eğlendirmek üzere gidenler de bulunuyordu

(Öztürk, s. 136-144).

Manastırlar ve çevrelerinin güzellikleri bazı Arap şairlerine ilham kaynağı olmuş ve bu güzellikleri dile getiren şiirler yazılmıştır (Yâkūt, II, 506, 531). Manastırlarda yaşanan dinî hayatla ilgili bilgiler Arap şairleri tarafından günümüze ulaştırılmıştır. Müdrik b. Ali eş-Şeybânî, Ebû Nüvâs, Hüseyin b. Dahhâk, Cahza gibi şairler Allah'tan korkarak ağlayan rahiplerin göz yaşlarını, âyin esnasında manastırda yakılan meşaleleri, pek çok hıristiyan azizinin dualarla anılışını, tütsülerin insan ruhunda uyandırdığı saf duyguları, rahiplerin Zebûr okuyuşunu, ilâhilerle ihya edilen sabahları mısralarına aksettirmişlerdir (Şâbüştî, s. 97-98; Yâkūt, II, 526, 537).

İslâm dini, Allah'a ibadeti esas kabul eden bütün dinlerin ve mâbedlerin korunmasını emreder. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın adının zikredildiği mâbedler sayılırken manastırlara da yer verilmekte ve buraların korunması gerektiğine işaret edilmektedir (el-Hac 22/40). Hz. Peygamber, kendileriyle barış antlaşması yaptığı gayri müslimlere mâbedlerinin yıkılmayacağı garantisini vermişti (bk. KİLİSE). Bu sebeple İslâm fetihlerinden önce İran, Irak, Suriye, Filistin, Mısır ve Anadolu'da bulunan çok sayıdaki manastır İslâm hukukunun genel prensipleri içinde güvence altına alınmış, bir kısmı için özel şartlar konulmuştur. Genel olarak manastırlarda yaşayan rahiplerden cizye istenmiyor, ancak kaçakların barınağı haline gelen yerlerle ilgili önlemler alınıyordu.

Manastırlar ruhban hayatının merkezleriydi. İslâm'da ruhbanlığın yasaklanmasına rağmen bazı İslâm mistiklerinin manastır hayatından, sisteminden ve ruhaniyetinden etkilendiği ileri sürülmüştür. Sûfî literatüründe manastır (deyr) mecazi olarak evreni ve var oluş birliğini, bazan da maddî âlemi (âlem-i nâsût) ifade etmektedir (Yahyâ b. Ahmed el-Bâharzî, s. 244-245; Mirʾâtü'l-ʿuşşâḳ, s. 150).

İslâm ülkelerinde manastır adıyla bilinen yerler olmuştur. Osmanlı yönetiminde Selânik ve Kosova ile birlikte Makedonya'daki Manastır vilâyet-i selâseyi teşkil ediyordu. Ayrıca Tunus'ta ve Türkiye'de Manastır adıyla bilinen şehirler mevcuttur; Manastır dağı, Manastır adası gibi yerler de bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Yûsuf, Kitâbü'l-Ḫarâc, Kahire 1382, s. 72; Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 758; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 288; V, 167; VI, 221, 229; Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 132, 354; a.mlf., Ensâb, V, 337, 350; Dîneverî, el-Aḫbârü'ṭ-ṭıvâl, s. 114, 119, 123; Müberred, el-Kâmil (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim - es-Seyyid Şehhâte), Beyrut 1986; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), X, 12; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), IV, 89-91; Şâbüştî, ed-Diyârât (nşr. C. Avvâd), Beyrut 1406/1986, s. 69, 97-98, 191, 198, 206, 258, 265; Sem'ânî, el-Ensâb, V, 395-396; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 345; II, 495-543; IV, 154, 155, 386; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VII, 469; Kurtubî, el-Câmiʿ, XII, 71; Yahyâ b. Ahmed el-Bâharzî, Evrâdü'l-aḥbâb ve fuṣûṣü'l-âdâb (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1345 hş., s. 244-245; Eflâkî, Menâḳıbü'l-ʿârifîn, I, 284, 551; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 501, 510; İbn Kayyim el-Cevziyye, Aḥkâmü ehli'ẕ-ẕimme (nşr. Subhî es-Sâlih), Beyrut 1403/1983, I, 50; II, 668-669; Ebû Sâlih el-Ermenî, The Churches and Monasteries of Egypt (trc. B. T. A. Evetts-Butler), Oxford 1895; Mirʾâtü'l-ʿuşşâḳ (nşr. E. E. Bertel's), Moskova 1965, s. 150; Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu's-siyâsiyye, Beyrut 1981, s. 176, 179; M. G. Morony, Iraq After the Muslim Conquest, Princeton 1984, s. 361-364; L. Şeyho, en-Naṣrâniyye ve âdâbühâ beyne ʿArabi'l-Câhiliyye, Beyrut 1989, s. 46, 48; Levent Öztürk, Asr-ı Saadet'ten Haçlı Seferlerine Kadar İslâm Toplumunda Hristiyanlar, İstanbul 1998, s. 102-146; B. P. el-Bûlendî, "Fî ʿAmeli'l-ḥayâti'r - ruhbâniyyeti'l - ḳadîme", el-Meşrıḳ, XXXIV/3 (1936), s. 321-344; Abdülmün'im Muhammed eş-Şeyh, "er-Ruhbâniyye ve'd-Deyriyye ve't-taṣavvuf", ME, XXII (1950), s. 759-762, 914-917.

Levent Öztürk

MANASTIR

(bk. MÜNESTÎR).

MANASTIR

Makedonya Cumhuriyeti'nde tarihî bir şehir.

Makedonya'nın güneybatısında Pelister dağı (2600 m.) eteğinde denizden 590-680 m. yükseklikte eğimli bir yüzeyde kurulmuştur. Vardar ırmağının kollarından Karasu'ya dökülen Drahor (Dragor) çayı kıyısında bulunur. Şehrin ismi Rumca Manastirion, Ulahça Toli-Manastir, Sırpça Bitolj, Bulgarca ve Makedonca Bitola'dır.

Şehrin ilk yerleşimi, Ege denizini Adriyatik'e bağlayan eski Roma yolu (Via Egnatia) üzerinde bulunan ve milâttan önce VI. yüzyılda Makedonya Kralı II. Filip tarafından inşa edilen Heraklea kasabasına dayanır. Milâttan önce 148'de Roma istilâsından sonra Heraklea koloni statüsü kazandı ve oldukça ilerleme sağladı. Milâttan sonra 476'da Roma İmparatorluğu'nun ikiye bölünmesinin ardından Manastır bölgesi, bir iki dönem hariç XIV. yüzyıla kadar Bizans İmparatorluğu'nun himayesi altına kaldı. Bu sırada kasaba Drahor çayının her iki yakasında gelişme kaydetti. VI . yüzyılın sonlarında ve VII. yüzyılın başlarında pek çok kilise ve manastırın inşasının ardından Manastır kasabası dinî bir merkez oldu. Ortaçağ'da müslüman Arap ve Berberî gemiciler Akdeniz'e açılarak Manastır'a kadar akınlarda bulundular. Nitekim Manastır ovasında Dobroševo ve Çayırlı köylerindeki Arap mezarlıkları bunun bir kanıtıdır. Manastır X. yüzyılda Bulgarlar tarafından işgal edildi ve Çar Boris ile Çar Samuil tarafından (976-1014) yönetildi. Çar Samuil'in ölümünden (1014) sonra Bizans İmparatorluğu hâkimiyeti tekrar kuruldu.

Manastır'a ilk Osmanlı akını Umur Bey'in 732'deki (1332) seferiyle gerçekleşti. Ancak şehir I. Murad döneminde 784-785'te (1382-1383), bazı rivayetlere göre ise 787'de (1385) fethedildi ve Manastır adıyla anılmaya başlandı (Stojanovski, s. 14). Adriyatik kıyıları ile Rumeli'nin iç bölgeleri arasındaki güzergâh üzerinde olduğundan Osmanlılar'ın Balkanlar'daki önemli ekonomik merkezlerinden biri haline geldi.

Osmanlı hâkimiyeti altında şehrin etnik yapısı değişti ve dış görünümünde

Doğu'ya has unsurlar yer almaya başladı. II. Murad ve Fâtih Sultan Mehmed devirlerinde burası Anadolu'dan ve özellikle Toroslar'dan getirilen Türkmen aşiretleriyle iskân edildi. Yapılan sayımlara göre 1468'de 295 müslüman hâneye karşılık sadece 160 hıristiyan hâne bulunmaktaydı (krş. Turski Dokumenti, II, 145; Stojanovski, s. 23). Bu rakamlar şehirde 2500 civarında nüfus olduğunu gösterir. Zamanla gelişmeye paralel olarak nüfusta artışlar oldu. 1519'da 756 müslüman aileye karşılık hıristiyan aile sayısı 300 civarındaydı (toplam 5000 kişi). XVI ve XVII. yüzyıl seyyahları buranın nüfusça daha da kalabalıklaştığına işaret eder. Özellikle Evliya Çelebi XVII. yüzyıl ortalarında bura-yı yirmi bir mahalle, 3000 ev, 900 dükkân ve yetmiş cami ve mescidden ibaret büyük bir şehir olarak tanımlar. Şehirde ayrıca büyük bir bedesten mevcuttu (Seyâhatnâme, V, 572-574).

XVIII. yüzyılın sonlarında ve XIX. yüzyılın başlangıcında Manastır büyük bir ekonomik krizle altüst oldu. Ami Bues'e (Ammie Boue) göre bu dönemde pazardaki 2150 dükkândan bir kısmı kapanmış ve 1835'e inmişti. 1889'da bu rakam 2489 idi. Ayrıca on dört han, 260 fırın bulunmaktaydı. Doğu mimarisine uygun olarak yirmi ayrı pazar kuruldu. XIX. yüzyılın sonlarına doğru mevcut dönemin ilk fabrikası inşa edildi. 1835'te Rumeli vilâyeti merkezi, 1844-1868 yıllarında sancak merkezi oldu. Yine bu bölge III. ordunun karargâhı durumundaydı. 1881-1912 yıllarında Rusya, İngiltere ve Avusturya konsoloslukları kuruldu. XIX. yüzyılda meydana gelen yangın, hastalık, tabii âfet gibi olaylar şehrin iktisadî hayatını olumsuz yönde etkilemiştir.

XIX. yüzyılın sonlarına doğru şehirde 31.347 kişinin yaşadığı, yirmi dört cami, beş kilise, dokuz havra, dokuz medresenin bulunduğu, ayrıca mülkî ve askerî mekteplerin açılmış olduğu, on dört han, 2482 dükkân, yedi hamam, altı un fabrikasının yer aldığı tesbit edilmektedir (Kāmusü'l-a'lâm, VI, 4437). Berlin Kongresi kararlarıyla Makedonya ve Manastır ıslahat alanı içinde yer aldı. 1906'da Manastır'daki malî ıslahatın kontrolü yabancı devletlere bırakıldı. Mayıs 1908'de Manastır İttihat ve Terakkî Cemiyeti büyük bir protestoya girişti ve 5 Temmuz 1908'de hürriyetin ilânı için muhtıra verildi. Balkan Savaşı'nın başlaması üzerine muhtelif yerlerdeki yenilgiler neticesinde Manastır 14-18 Kasım 1912'de Sırp kuvvetleri tarafından işgal edildi ve şehirdeki 430 yıllık Osmanlı hâkimiyeti sona erdi.

I. Dünya Savaşı sırasında çeşitli savaşlara sahne oldu. 1915'te Bulgar kuvvetlerinin, ertesi yıl Batılı müttefik güçlerin eline geçti. I. Dünya Savaşı'nın ardından kurulan Krallık Yugoslavyası'na ilhak edildi ve Sırplar tarafından merkezi Üsküp olan Vardar eyaletine katıldı. 1919 sayımlarına göre şehirdeki 40.461 kişiden 16.000'i müslüman olup bunlar hıristiyan, Bulgar, Ulah ve yahudi gruplarına oranla çoğunluğu oluşturmaktaydı. Her iki dünya savaşı esnasında müslümanlar Makedonya ve Manastır'dan zorla sürüldü ve bunların büyük bir kısmı Türkiye'ye göç ettirildi. 1921'de Manastır'ın nüfusu 28.418'e kadar indi. II. Dünya Savaşı'ndan sonra bu rakam 31.131 idi. 1941'de Alman işgalinin ardından savaşın sona ermesi üzerine Manastır, yeni kurulan komünist Yugoslavya'yı oluşturan altı cumhuriyetten biri olan Makedonya sınırları içinde kaldı. 1960'lı yıllarda Slav-Makedon grupların yerleşmesiyle nüfusta artış gözlendi ve 1961'de bu rakam 59.197'ye ulaştı. 1994 yılındaki istatistiklere göre nüfusu 77.464 idi. Aynı istatistiklere göre 25.969 hâneden oluşan Manastır'ın etnik yapısını % 91,5 Makedon (78.889), % 2,4 Arnavut (2113), % 1,9 Rom-Çingene (1676), % 1,8 Türk (1559) ve diğer unsurların meydana getirdiği kaydedilmektedir. Ancak yerli halk bu tür istatistiklerin doğruluğu konusuna kuşkuyla bakmaktadır (Popovski - Panov, s. 83-85).

Osmanlı Devleti zamanında şehrin mimarisi İslâmî geleneğe bağlı bir şekilde

ciddi değişiklikler kaydetti. Şehrin pazarı XVI. yüzyılda ticaret merkezi olarak inşa edilmiş ve aynı bölgede bulunan saat kulesiyle beraber İslâm kültürünün önemli bir unsuru olmuştur. Yeni Hamam XVIII. yüzyılda yaptırılmıştır. Manastır'a uğrayan seyyahların verdikleri bilgiler ve gerçekleştirilen araştırmalar doğrultusunda Manastır'da 147 vakıf eserinin bulunduğu belirtilir. Bugün bunların bir kısmı yıkılmıştır. Bir kısmı aslî görevi dışında farklı amaçlar için kullanılmakta, bir kısmı da aslî görevini devam ettirmektedir. Şehirdeki en eski yapı İshakıye Camii ve Külliyesi'dir. Bu külliye, II. Bayezid zamanında Manastır'da oturan eski Selânik kadısı İshak Çelebi tarafından 914 (1508) yılında şehrin ortasında inşa edilmiştir (bk. İSHAKIYE CAMİİ ve KÜLLİYESİ). Müftü Camii'ni 911'de (1505) İshak Efendi'nin babası Îsâ Fakih yaptırmıştır. Hacı Bey Camii Hacı Mehmedî tarafından pazarda Manastır'ın alt kısımlarında 928'de (1522), Hoca Kadı Camii Ahmed Efendi tarafından hamam yakınlarında 938'de

(1531-32), Sungur Çavuş Bey Camii yine kasabanın aşağısında aynı tarihte, Yenicami Manastır Kadısı Mahmud Efendi tarafından şehrin çarşısında 959'da (1552), Haydar Kadı Camii yine Manastır Kadısı Haydar Efendi tarafından Karaoğlan mahallesinde Mimar Sinan zamanının çok iyi bilinen projesine uygun olarak 969'da (1561-62) inşa edilmiştir. Kare planlı ve tek kubbeli yapı önde üç birimli bir son cemaat yerine sahiptir (bk. HAYDAR KADI CAMİİ).

Yine Osmanlı Devleti zamanında Manastır önemli bir İslâmî eğitim ve kültür merkezine dönüşmüş, XVI. yüzyıldan itibaren medreseler ve okullar açılmıştır. XVII. yüzyılda dokuz medresenin varlığı tesbit edilmektedir. Bunların en önemlileri Kadı Mahmud, Koca Kadı, İshak Çelebi, Haydar Kadı, Sungur Çavuş, Şerif Bey, Tevfîkiye ve Feyziye medreseleridir (Ayverdi, s. 95-111). Türkçe eğitim veren ve dinî kurumlarla eğitimini sürdüren mektepler yanında Tanzimat'tan sonra Manastır'da Atatürk'ün de eğitim gördüğü askerî lise gibi okullar da (idâdiye) XIX. yüzyılın sonunda bu okullar yüksek askerî akademiye dönüştürüldü (İbrahimi, Atatürk ve Manastır Sempozyumu, s. 111-118). 2001 yılında Makedonya'nın batısında meydana gelen iç savaş yüzünden şehirdeki Osmanlı-Türk çarşısında bulunan ve tarihî değer taşıyan 100'ü aşkın dükkân ve ev yakılmış, aynı tehlike ile bir kısım camiler de karşı karşıya kalmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 572-574; Manastır Vilâyetine Mahsus Salnâme (1305), Manastır 1305; Mehmed Tevfik, Manastır Vilâyeti Tarihçesi, Manastır 1327; Hadži Vasiljević, Grad Bitolj, Beograd 1911, tür.yer.; K. Tomovski, "Džamiite vo Bitola", Zbornik na Tehničkiot Fakultet, Skopje 1956-57, III, 29-60; G. Ostrogorski, Tursko Osvajanje Sera, Sabrana Dela-Vizantija i Sloveni, Beograd 1970, s. 248-255; M. Cepenkov, Predanija (ed. K. Penušliski), Skopje 1972, s. 120-123; Turski Dokumenti za istorijata na Makedonskiot narod. Opširni Popisni Defteri od XV vek (ed. Metodija Sokolovski), Skopje 1973, II, 141-169; A. E. Vacalopoulos, History of Macedonia 1354-1833, Thessaloniki 1973, s. 48-

66; A. Birken, Die Provinzen der Osmanischen Reichs, Wiesbaden 1976, s. 71 vd.; M. Panov, Geografija na SR Makedonja, Skopje 1976, I, 303; A. Stojanovski, Gradovite na Makedonija od Krajot na XIV do XVII vek., Skopje 1981, s. 11-15, 21-24, 51-52, 64-73, 94, 95, 112-119, 122-123, 129-131; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri III, s. 95-111, 126-128, 161-165; Abdülmecid Fehmi, Manastır'ın Unutulmaz Günleri (nşr. Ayşe Şen - Ali Birinci), İstanbul 1993, s. 3-44; D. Dimeski, Aferite vo Bitolskiot Vilaet 1895-1903, Skopje 1993, s. 9-124; Manastır'da İlân-ı Hürriyet 1908-1909 (ed. R. Margulies), İstanbul 1997, tür.yer.; V. Popovski - M. Panov, Opštinite vo Republika Makedonija, Skopje 1998, s. 81-91; Hakkı Acun, "Makedonya, Manastır Bölgesi (Manastır, Ohri, Pirlepe), Saat Kuleleri", Atatürk ve Manastır Sempozyumu-Bitola i Kemal Ataturk, Ankara 1999, s. 325-332; Mehmet Z. İbrahimi (İbrahimgil), "Manastır'da Osmanlı Dönemi Türk Eğitim Yapıları ve Atatürk'ün Okuduğu Askeri İdadî", a.e., s. 109-123; a.mlf., "Džamijata na Hajdar Kadi vo Bitola", el-Hilâl, IV/18, Skopje 1990, s. 9; M. Sokolovski, "Turski Izvorni Podatoci od XV i XVI vek za Gradot Bitola", Glasnik na Institutot za Nacionalna Istorija, VII/1, Skopje 1963, s. 127-156; Necati Çayırlı, "Osmanlı İdaresinde Manastır (Bitola)", TK, XXXIX/458 (2001), s. 371-376; Kāmusü'l-a'lâm, VI, 4437-4440; "Manastır", İA, VII, 274; M. Ursinus, "Manastır", EI² (İng.), VI, 371-372.

Krıstaq Prıftı

MANASTIRLI İSMÂİL HAKKI

(1846-1912)

Son devir Osmanlı âlimi.

Manastır'da doğdu. Aslen Konyalı bir aileye mensuptur. Dedesi Abdülvehhâb Zâimî, Vak'a-i Hayriyye esnasında kaçarak Manastır'a gitti ve oraya yerleşti, ailesi Sancakdarzâde diye tanındı. İsmâil Hakkı, ilk öğrenimini Manastır'da gördükten sonra İstanbul'a gidip tahsiline devam etti. Mustafa Şevket Efendi'den Arapça okudu. Huzur dersleri hocalarından Tikveşli Yûsuf Ziyâeddin Efendi'den İslâmî ilimleri tahsil edip icâzet aldı; ardından Ayasofya Camii kürsü şeyhliği dahil çeşitli pâyeler elde etti. Fâtih Camii kürsü müderrisliği yaptı. Dolmabahçe Vâlide Sultan, Süleymaniye, Sultan Ahmed ve Ayasofya camilerinde vaaz verdi. Ayasofya Camii'ndeki vaazlarında büyük bir dinleyici kitlesi topladı. Öte yandan Eyüp Askerî Rüşdiyesi'nde Arapça, Mektebi Hukuk'ta fıkıh, Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun ile Askerî Tıbbiye'de akaid muallimliği, Mektebi Mülkiyye'de tefsir, hadis ve kelâm müderrisliği görevlerinde bulundu. 1899'da İstanbul Dârülfünûnu'nda usûl-ı fıkıh ve tefsir müderrisliği yaptı. Yirmi dört yıl süren müderrislik görevinde gösterdiği başarıdan dolayı dördüncü

rütbeden Osmanlı nişanı ile taltif edildi. 16 Aralık 1908'de Meclisi A'yân üyeliğine seçildi ve bu görevi yürütürken Sultan Reşad'la birlikte Rumeli seyahatine çıktı. 5 Aralık 1912'de Anadoluhisarı'ndaki evinde vefat etti, cenazesi Fâtih Camii hazîresine defnedildi. Arapça, Farsça ve Bulgarca bilen İsmâil Hakkı zengin bir kültüre sahip olup belli bir ilmî seviyeye ulaşmıştı. Ölümü üzerine Sebîlürreşâd, Tercümân-ı Hakîkat, Tasvîr-i Efkâr, Teşrih, İkdam gibi dergi ve gazetelerde hakkında yazılar yazılmıştır. Oğlu Âsım Arar, Mustafa Kemal Atatürk'ün özel doktorluğunu yapmış, torunu İsmail Hakkı Arar da Devlet, Adalet ve Millî Eğitim bakanlıkları görevlerinde bulunmuştur.

Batılılaşma sürecinin hızlandığı bir dönemde yaşayan İsmâil Hakkı, İslâm diniyle ilgili olarak Batılı yazarlarca ileri sürülen itirazları cevaplandırmaya

çalışmış, bu arada nikâh, talâk, tesettür konularını, ayrıca kısas ve had cezaları gibi amelî hükümleri savunmuştur. Kelâm konularını genellikle klasik çerçevede ele almış ve Mâtürîdiyye'ye bağlı olduğunu açıklamıştır. Eserleri İsmail Hakkı İzmirli ve Ömer Nasuhi Bilmen gibi âlimlere kısmen örnek teşkil etmiştir.

Eserleri. 1. Hâce-i Lisân-ı Osmânî (İstanbul 1294). 2. Tercümetü'r-Risâleti'l-Hamîdiyye (Beyyinât-ı Ahmediyye). Hüseyin el-Cisr'e ait er-Risâletü'l-Ḥamîdiyye adlı eserin tercümesi ve şerhi olup Tercümân-ı Hakîkat gazetesinde tefrika edildikten sonra dört cilt halinde basılmıştır (İstanbul 1307-1308, 1329). IV. cilt, diğer ciltlerde yer alan nübüvvete dair konuların şerhi mahiyetinde olup bizzat müellif tarafından kaleme alınmıştır. Ahmet Gül eseri Risâle-i Hamidiyye (İslâm Hak ve Hakikat Dinidir) adıyla sadeleştirerek yayımlamıştır (İstanbul 1973, 1980). 3. Ahkâm-ı Şehr-i Sıyâm. Eserde yalnız ramazan ayına dair meselelere değil ebeveyn hukukuna riayet, namaz, selâm ve Kur'an tilâveti gibi konulara da yer verilmiştir. Tercümân-ı Hakîkat gazetesinde tefrika edilen eser daha sonra kitap halinde neşredilmiştir (İstanbul 1309). 4. Mevâhibü'r-rahmân fî Menâkıbi'n-Nu'mân (İstanbul 1310). İbn Hacer el-Heytemî'nin el-Ḫayrâtü'l-ḥisân fî menâḳıbi'l-İmâmi'l-Aʿẓam Ebî Ḥanîfe en-Nuʿmân adlı eserinin aslına tam sadık kalınmadan yapılmış tercümesidir. 5. Metâlib-i İrfâniyye ve Îzâhât-ı Nûniyye (İstanbul 1312). Fâtih Sultan Mehmed devri âlimlerinden Hızır Bey'in el-Kasîdetü'n-nûniyye'sinin şerhidir. 6. Vesâilü'l-felâh fî mesâili'n-nikâh (İstanbul 1313). Nikâh, talâk, îlâ ve zıhâr gibi konuları ihtiva eder. 7. Mevâidü'l-in'âm fî akāidi'l-İslâm (İstanbul 1314). Askerî liselerde okutulmak üzere kaleme alınmış bir eserdir. 8. Tefsîr-i Sûre-i Yâsîn (İstanbul 1316). 9. Telhîsü'l-kelâm fî berâhîni akāidi'l-İslâm (İstanbul 1324). İslâm akaidini özet halinde ihtiva eden bir eserdir. 10. Mevâiz. Ayasofya Camii'nde verdiği vaazlardan ibaret olup Eşref Edip (Fergan) tarafından bir araya getirilerek yayımlanmıştır (İstanbul 1324, 1331). 11. Şerhu's-sadr bi-fezâili leyleti'l-kadr (İstanbul 1325). 12. Kitâbü'l-vesâyâ ve'l-ferâiz (İstanbul 1326). 13. Kosova Sahrâsı Mev'izası (Selânik 1327). Sultan Mehmed Reşad ile birlikte yaptığı Rumeli seyahati esnasında Selânik'te verdiği cuma vaazının özetinden ibaret küçük bir risâledir. 14. Usûl-i Fıkıh (İstanbul 1328). Mektebi Hukūk-ı Şâhâne'de okutulmak üzere hazırlanmıştır. 15. Hak ve Hakîkat (İstanbul 1329). Reinhart Pieter Anne Dozy'nin kaleme aldığı ve Abdullah Cevdet'in Târîh-i

İslâmiyyet adıyla Türkçe'ye çevirdiği esere reddiye olarak yazılmıştır. 16. Mebâdî-i Fârisî. Bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Hamidiye, nr. 843). 17. Füyûzâtü'l-meliki'l-allâm fî kerâmeti Abdisselâm. Abdülkerim Bermutî'ye dair eserin tercümesi olup bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde mevcuttur (nr. 4672). 18. Şerhu Mi'yâri'l-adâle. Bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (TY, nr. 9549). İsmâil Hakkı ayrıca Abdülganî en-Nablusî'nin Nesemâtü'l-esḥâr fî medḥi'n-nebiyyi'l-muḫtâr adlı bedîiyyesinin bir kısmını Türkçe'ye çevirip şerhetmiştir (Mekteb, İstanbul 1311, sy. 5, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 19, 21, tür.yer.). Nazif Ay, Manastırlı İsmail Hakkı'nın İslâm Düşüncesindeki Yeri adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Osmanlı Müellifleri, I, 251; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 222-223; Sadık Albayrak, Son Devir Osmanlı Ulemâsı, İstanbul 1980, II, 285-286; Nazif Ay, Manastırlı İsmail Hakkı'nın İslâm Düşüncesindeki Yeri (yüksek lisans tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 14-17, 95; SM, I (1324), s. 80, 127, 142-144, 209-210, 273-274, 305-307, 337-338, 353; SR, IX (1328), s. 248, 284; "İsmail Hakkı Manastırlı", TA, XX, 307.

Salih Sabri Yavuz

MANASTIRLI MEHMED RİFAT

(bk. MEHMED RİFAT, Manastırlı).

MANCINIK

(المنجنيق)

Muhasaralarda surları yıkmak için kullanılan savaş aracı.

Arapça'da mecnak, mancenîk, mincenîk şekillerinde kullanılan kelimenin Farsça men cî nîk, men ce nîk, mencek, Yunanca mekhanike (çark), monagkondan geldiği konusunda farklı görüşler vardır. Araplar mancınık kuran veya kullanan kişiye cânik, mancınık uzmanlarına mancınîkî, mancınıkla atılan taşa cünuk derler. Daha küçük bir tür mancınığa arrâde adı verilir. Kazzâf ve hattâre kelimeleri de mancınık karşılığında kullanılmıştır.

Eski Ahid'de geçen (Samuel, I, 17/ 40, 50; 25/29) ve genellikle elle atılan sapan olarak anlaşılan şeyin mekanik bir sapan yani mancınık olması da muhtemeldir. Batı dillerinde mancınık için cinslerine göre çeşitli kelimeler kullanılmaktadır.

Mancınığın ilk olarak Çin'de icat edildiği ve Türkler kanalıyla Batı'ya tanıtıldığı düşünülmektedir. Eski Çin kaynaklarından yapılan iktibaslardan mancınığın tarihinin milâttan önce V. yüzyıla kadar götürülebileceği anlaşılmaktadır (Needham v.dğr., V/6, s. 206). Milâttan önce IV. yüzyıla ait metinlerde, dört ayaklı bir rampa üzerine monte edilen ve kol gücüne nisbetle menzilini oldukça uzatan ve birçok oku aynı anda atabilen düzeneklerden söz edilmektedir (a.g.e., V/6, s. 188-189). Sonraki Çin kaynaklarında taş mermiler atılan mancınığa değişik adlar verilmiştir. Batı'da mancınığı ilk defa Siracusa (Sirakuza) Hükümdarı Büyük Dionysios'un Kartacalılar'a karşı kullandığı ileri sürülmektedir (Derry-Williams, s. 246).

İslâm kaynaklarında mancınığın Hz. İbrâhim'i ateşe atmak için Nemrud'un adamlarından Heyzen tarafından icat edildiği söylenir (Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XVII, 43; İbn Kesîr, I, 146). Günümüzde Şanlıurfa'da şehrin güneyinde kalenin bulunduğu tepedeki iki sütun halk arasında Mancınık

olarak anılır. Hadîkatü's-suadâ'nın çeşitli nüshalarında Hz. İbrâhim mancınıkla ateşe atılırken tasvir edilmiştir. Mancınığı Araplar arasında ilk defa III. yüzyılda Hîre'deki Tenûhî Hükümdarı Cezîme el-Ebraş'ın kullandığı kaydedilir (Câhiz, II, 7).

Mancınık, Kur'an'ın düşmana karşı kuvvet hazırlanmasını emreden âyetine (el-Enfâl 8/60) ve Hz. Peygamber'in üç defa tekrarlayarak dikkat çektiği, kuvvetin "atmak" (remy) olduğuna dair yorumuna (Müslim, "İmâre", 167) uygun düşen bir silâh, o döneme göre ileri bir askerî teknoloji idi. Bu bakımdan müslümanlar mancınığı hemen benimsediler ve daha Resûl-i Ekrem hayatta iken kullanmaya başladılar. Hayber Gazvesi'nde yahudilerin müslümanlara karşı mancınık kullandıkları, Hayber'deki Netâh fethiyle elde edilen ganimetler arasında bir mancınığın da bulunduğu bilinmektedir (Makrîzî, I, 318). Bu mancınığın aynı bölgedeki Nizâr Hisarı'nın düşmesini kolaylaştırdığı kaydedilmektedir (Hamîdullah, s. 221). Hz. Peygamber'in Tâif muhasarasında kullandığı mancınığın (İbn Hişâm, II, 483; İbn Sa'd, II, 158, 159; Belâzürî, s. 79) Hayber'de elde edilen mancınık olması muhtemeldir. Hayber'de kullanılan mancınığın Selmân-ı Fârisî tarafından yapıldığı veya Tufeyl b. Amr tarafından getirildiği de rivayet edilmektedir (Makrîzî, I, 416, 417). Resûl-i Ekrem, Tâif'te Urve b. Mes'ûd ve Gaylân b. Seleme'nin müslümanlara karşı kullanmak üzere arrâde ve mancınık yapımını öğrenmek üzere Cüreş'e gittiklerini haber alarak (İbn Sa'd, I, 312) buna karşılık olmak üzere mancınık hazırlatmış olmalıdır.

Hz. Ömer dönemindeki fetihlerde de mancınık kullanılmış, Amr b. Âs Mısır-İskenderiye, Sa'd b. Ebû Vakkās İran fetihlerinde mancınıktan yararlanmıştır. Taberî, Sa'd'ın Behrasîr'i muhasara için yirmi mancınık kurdurduğunu söyler (Târîḫ, IV, 6). Emevî ve Abbâsî dönemlerindeki fetihlerde, iç isyanların bastırılmasında ve şehirlerin güvenliğini sağlamada mancınıktan faydalanılmıştır. Hindistan'ın Sind bölgesinde bulunan Deybül'ün fethi sırasında müslümanların "arûs" adı verilen, 500 kişinin idare ettiği bir mancınığı büyük bir maharetle kullandıkları, isabetli atışlarla şehri kısa sürede ele geçirdikleri kaydedilmektedir (Belâzürî, s. 636). Mekke, Abdullah b. Zübeyr'in hâkimiyetine son vermek için 64'te (683) Husayn b. Nümeyr, 73'te (692) Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî tarafından Ebûkubeys dağına kurdurulan mancınıklarla dövülmüştür. Bu muhasaralar sırasında mancınıkla taş gülle dışında ateş, hatta hayvan ölüsünün dahi

atıldığı rivayet edilmektedir (İbn Sa‘d, V, 146, 228). 127’de (744-45) Emevî Halifesi II. Mervân’ın kendisine karşı başlatılan isyanın merkezi olan Humus’u kuşatması esnasında şehre seksen küsür mancınıkla gece gündüz taş gülleler atılmıştır (Taberî, Târîḫ, VII, 326). Mancınık şehir ve kalelerin savunulmasında da kullanılmıştır. Ömer b. Abdülazîz’in Anadolu’daki valilerine kalelerin üstüne mancınık kurmaları için mektuplar gönderdiği bilinmektedir (İbn Sa‘d, V, 352). Bağdat gibi surlarla çevrili şehirlerin güvenliği için burçlara mancınıklar yerleştirilmiştir. Mancınığın gemiler üzerine yerleştirilerek deniz savaşlarında veya kıyı şehirlerinin denizden muhasarasında da kullanıldığı görülmektedir. Mancınık, Büyük Selçuklu Devleti döneminde de hem kuşatma hem savunma silâhı olarak kullanılmıştır. Selçuklu tahtında hak iddia ederek ayaklanan Muhammed Tapar’ın, ağabeyi Sultan Berkyaruk karşısında mağlûp olup İsfahan’a sığındığında şehri savunmak amacıyla mancınıkları da kullandığı kaydedilmektedir (İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, X, 333).

Eyyûbî Sultanı el-Melikü’z-Zâhir, Antakya topraklarında gerçekleştirilen fetihler sırasında Halep’ten getirttiği mancınıkları kullanmış, 585 (1189) yılında donanmanın denizde kurduğu geçici üstünlükten istifade ederek Akkâ şehrine mancınıklar, arrâdeler, neftçiler sokmuştu. Eyyûbîler devrinde mancınık, arrâde ve debbâbe gibi muhasara aletlerini kullananlara “haccârûn” (taşçılar) veya “cândâriyye” denilirdi. Candâriyyenin en önemli reislerinden biri olan Tuğrul el-Cândâr’ın Halep ve Ba‘lebek kuşatmalarında, Kudüs Krallığı ve Antakya Prinkepsliği topraklarının fethinde ve Akkâ savunmasında büyük hizmetleri görülmüştür (Şeşen, s. 143-144).

Mancınık teknolojisi İslâm ülkelerinde büyük gelişme göstermiştir. Moğol Hükümdarı Mengü Han’ın Çin’den yay ve mancınık ustası getirtmesine, ordusunda çok sayıda hitâyî mancınıkçı, neftendâz,

çarhendâz bulunmasına rağmen daha sonra yerine geçen Kubilay Han İslâm ülkelerinden mancınık yapacak mühendisler istemiştir. Çin’de ağırlıktan güç alan mancınıklar müslüman mancınığı (phao) olarak tanınmıştır (Needham v.dğr., V/6, s. 218 vd.).

Âşıkpaşazâde, Yıldırım Bayezid’in İstanbul kuşatması sırasında mancınık

kullanıldığını, Tursun Bey de fetih esnasında mancınıklar kurulduğunu haber verir. İstanbul'un fethinde surları açmak için toplarla birlikte mancınıktan yararlanıldığı gibi Fâtih Sultan Mehmed Rodos muhasarasında da mancınık kullanmıştır.

Askerlikte her zaman büyük önem arzeden balistiğin gelişmesinde önemli bir merhale olan mancınık üzerine bilinen tek müstakil eser, IX. (XV.) yüzyılda kaleme alınan İbn Erenbugā ez-Zeredkâş'ın el-Enîḳ fi'l-menâcenîḳ'idir (TSMK, III. Ahmed, nr. 3469). İbn Erenbugā mancınığı, harbî, zeyyâr, efrencî, sultânî, iki yaylı keskencil, arrâde, Türkî gibi türlere ayırmıştır. Bunlardan harbî, zeyyâr ve Türkî plan olarak birbirine benzer. Efrencî, sultânî ve arrâde ayrı bir grup oluşturur. Keskencil bir veya birkaç yayın müşterek gerilmesiyle yapılır ve daha çok ok, mızrak gibi şeyler fırlatmak için kullanılır. Müellifin çizimlerinden birinci tür mancınığın yirmi sekiz ana parçadan oluştuğu görülmektedir. Birer kaide üzerinde dikilen dörder direk yukarıda birleşerek birer üçgen oluşturmuş, direkler "cisr" (köprü) denilen ve kaideye paralel şekilde enlemesine çakılan kalaslarla güçlendirilmiştir. Bu şekilde yapılmış iki ayak birbirine simetri oluşturacak şekilde yan yana getirilmiş, zirve kısmında karşılıklı olarak açılan yuvalara asıl fırlatıcı olan ve "sehm" (ok) adı verilen uzun direğin üzerine sabitlendiği dingilin uçları girmiştir. Bu parça sehmi kalın kısmına beşte veya dörtte bir oranında bir noktadan ikiye ayırmaktadır. Kalın uçta içinde ağırlıklar bulunan sandık asılıdır. Diğer uçta fırlatılacak şeyin konulduğu iple bağlı bir sapan veya sabit kaşık şeklinde kefe bulunmakta, kullanım sırasında kefe kısmı aşağı çekilip bağlanmakta, içine gülle vb. konulduktan sonra birden bırakılmaktadır. Öbür uçtaki ağırlığın aşağı çekmesiyle gülle hedefe doğru fırlamış olur. İbn Kesîr, Kerek muhasarası için yapılmış bir mancınığın direklerinin 18 zirâ (yaklaşık 9 m.), okunun ise 27 zirâ (yaklaşık 13,5 m.) olduğunu, 60 rıtl (yaklaşık 25 kg.) ağırlığında gülle attığını söyler (el-Bidâye, XIV, 218). Hedefin uzaklık ve yakınlığına göre sandık içindeki ağırlık arttırılır veya azaltılır. Güllenin daha uzağa atılması istenildiğinde ağırlık arttırılarak güç kazandırılır.

Arrâde türü mancınıklar, yere sağlam basması için haç şeklinde çapraz iki veya daha fazla kalastan bir kaide üzerine dikilen bir direk ve üst kısmında okun yerleştirileceği çatal bir bölümden meydana gelmektedir. Ok, fırlatma gücünü ağırlık yerine ucuna bağlı çok sayıdaki ipin aksi yönde hızla

çekilmesiyle sağlar. Merminin hedefe isabet etmesi için ortalı gitmesini temin maksadıyla ipler eşit olarak ikiye ayrılıp simetrik halkalardan geçirilir. Daha çok ipin bağlanması için okun uç kısmına enlemesine bir parça ilâve edilir. İki uçtan yapılan takviyelerle bu kısım ikizkenar üçgen şeklini alır. Bu tür mancınıklara tekerlek ilâvesiyle taşınma kolaylığı sağlanabilir. Bu mancınıkların Çin, Batı ve İslâm kaynaklarındaki çizimlerinde büyük benzerlik görülmektedir (İbn Erenbuga ez-Zeredkâş, s. 100, 101; Needham v.dğr., V/6, s. 212, 213, 234). İbn Erenbugā'nın efrencî (Frenk usulü) dediği mancınıklarda iplerin yerinde çift taraflı ağırlıklar bulunmaktadır (el-Enîḳ fi'l-menâcenîḳ, s. 97, 98).

Bunların dışında iplerin bükülme es-nekliğinden güç alan mancınıklar da yapılmıştır. Bu tür mancınıklarda dikdörtgen şeklinde güçlü bir iskelenin karşılıklı iki kirişi arasına, tam ortasında ucunda kefe bulunan kol direğinin (ok) monte edildiği ve üzerinde iplerin sarılı olduğu dingilin uçları girmektedir. İnsan saçı ve domuz dışındaki hayvanların sinirlerinden yapılmış ipler dingile ve kola levye ile iyice sarılarak çakıldak tabir edilen dişlilerle sabitlenir. Çakıldak âniden boşa alındığında bükülen iplerin etkisiyle kefeye konulmuş mermi hedefe fırlar. Kolun çarpması ve etkinin artması için iskelenin ortasına karşılıklı olarak dikilen ve yanlardan desteklenen iki direğin birleştirilmesiyle bir yastık yapılır.

Mancınıklarla ağır taş gülleler, pamuk, paçavra gibi şeylere emdirilip tutuşturulan yanıcı maddeler ve içine akrep vb. doldurulmuş büyük cam kavanozlar veya küpler fırlatılırdı. Düştüğü yerde kırılan kavanozlardan çıkan akrepler düşman içinde paniğe sebep olurdu. Bu tür mancınıkların (arrâde) Sâsânî Hükümdarı Enûşirvân tarafından Nusaybin'in fethinde kullanıldığı, onun toplattığı akrepleri cam kavanozlarla şehre fırlattığı rivayet edilir (Yâkūt, V, 288).

Mancınık kullanılış şekline göre İslâm hukukunda tartışma konuları arasına girmiştir. Tartışılan konulardan biri muhasara edilen kalede çocuk, kadın ve müslüman esirler varsa mancınık kullanılıp kullanılamayacağıdır. Ebû Hanîfe ve İmam Şâfiî doğrudan evler ve siviller

hedef alınmadıkça mancınık kullanılmasını câiz görmüş ve Hz. Peygamber'in Tâif Muhasarası'nı örnek göstermişlerdir. Ancak Evzâî, Feth

sûresinin 25. âyetine dayanarak bu uygulamayı câiz kabul etmemiştir (el-Üm, IV, 287; VII, 349). Tartışılan bir diğer konu da mancınığın kullanımı sırasında meydana gelen kazalarda ölenlerin diyetleriyle ilgilidir (a.g.e., IV, 288).

BİBLİYOGRAFYA

Zemahşerî, el-Fâ˒iḳ, I, 240; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, I, 307; II, 46; III, 476; Lisânü'l-ʿArab, "ʿard", "lḥd", "kẕf", "cnḳ", "fnḳ", "mclḳ" md.leri; Türk Lugatı, IV, 408; Müslim, "İmâre", 167; Şâfiî, el-Üm (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Beyrut 1393, IV, 287, 288; VII, 349; İbn Hişâm, es-Sîre2, II, 483; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 312; II, 158, 159; V, 146, 228, 352; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, II, 7; Fâkihî, Aḫbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş), Mekke 1407/1986-87, II, 360, 372-373; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 79, 318, 636; Ya'kūbî, Târîḫ, I, 24; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XVII, 43; a.mlf., Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IV, 6; VII, 326; Hakîm et-Tirmizî, Nevâdirü'l-uṣûl (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1992, I, 63; II, 275; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, et-Tebṣıra, Mısır 1966, I, 114-115; İbn Kudâme, el-Muġnî, Beyrut 1405, IX, 261; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, V, 288; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 333; İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Ahmed Ebû Müslim v.dğr.), Beyrut 1987, I, 138, 146; XIII, 134; XIV, 218; İbn Menglî, el-Ḥiyel fi'l-ḥurûb ve fetḥu'l-medâ˒in ve ḥıfẓü'ḍ-ḍürûb (nşr. Nebîl M. Abdülazîz Ahmed), Kahire 2000, s. 321, 322; Ali b. Muhammed el-Huzâî, Taḫrîcü delâlâti's-semʿiyye (nşr. Ahmed M. Ebû Selâme), Kahire 1401/1981, s. 489-492; Makrîzî, İmtâʿu'l-esmâʿ (nşr. Abdullah İbrâhim el-Ensârî), Kahire, ts., I, 318, 416, 417; İbn Erenbugā ez-Zeredkâş, el-Enîḳ fi'l-menâcenîḳ (nşr. İhsan Hindî), [baskı yeri yok] 1405/1985, s. 16 vd., 39 vd., 51, 53, 97-98, 100-101, lv. 1-7, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23; Âşıkpaşazâde, Târih (nşr. Nihal Atsız), İstanbul 1970, s. 71; Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (nşr. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 51; Abdülhay el-Kettanî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), II, 133, 134; Abdurrahman Zeki, es-Silâḥ fi'l-İslâm, Kahire 1951, s. 57, 58, 59; T. K. Derry - Trevor I Williams, A Short History of Technology from the Earliest Times to A.D. 1900, New York 1960, s. 246; Muhammed Hamîdullah, Hazreti Peygamber'in Savaşları ve

Savaş Meydanları (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1981, s. 193, 194, 199, 221, 222, 268; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 143-144; R. Milstein, Miniature Painting in Ottoman Baghdad, Costa Mesa 1990, s. 12 vd., 18, 23; Mustafa Asım Köksal, Peygamberler Tarihi, Ankara 1992, I, 156-157; T. Nejat Eralp, Tarih Boyunca Türk Toplumunda Silah Kavramı ve Osmanlı İmparatorluğu'nda Kullanılan Silahlar, Ankara 1993, s. 77, 87; J. Needham v.dğr., Science and Civilisation in China, Cambridge 1985, V/6, s. 184 vd., 188-189, 200, 203 vd., 206, 207, 208, 210, 212, 213, 218-221, 226, 227, 232, 234, 235; Pakalın, II, 404; D. R. Hill, "Man<u>dj</u>anīḳ", EI² (İng.), VI, 405-406; Ahmet Önkal, "Cezîme el-Ebraş", DİA, VII, 509.

Nebi Bozkurt

MÂNERÎ, Şerefeddin

(شرف الدين المانري)

Şerefüddîn Ahmed b. Yahyâ b. İsrâîl el-Mânerî el-Firdevsî (ö. 783/1381)

Kübreviyye tarikatının Firdevsiyye koluna mensup âlim ve mutasavvıf.

689'da (1290) Hindistan'da Bihâr yakınlarındaki Mâner'de doğdu. Babası Orta Asya'dan Bihâr'a göç eden bir aileye mensuptur. İlk öğrenimini doğduğu şehirde tamamladı. Bu yıllarda dönemin meşhur âlimlerinden Mevlânâ Eşrefeddin ile tanıştı. Eşrefeddin, onun ilmî konulara duyduğu aşırı ilgiyi görünce kendisini Sonargaon'a (Dakka) götürdü. Burada dinî ilimleri tahsil eden Mânerî, fıkıh konularında serbest yorumları ve kolaylaştırıcı usulleri tercih eden hocalarının, özellikle Emîr Fâzıl-ı Belhî'nin etkisinde kaldı. Bihâr'a döndükten sonra ders verip öğrenci yetiştirmeye başladı. Tasavvufla ilgilendiği bu yıllarda ailesini Mâner'de bırakarak daha önce adını duyduğu Çiştî şeyhlerinden Nizâmeddin Evliyâ'ya (ö. 725/1325) intisap etmek üzere Delhi'ye gitti. Ancak oraya vardığında Nizâmeddin Evliyâ vefat etmiş olduğundan onun müridleriyle tanışabildi. Çiştî dervişleriyle görüştükten sonra Mânerî'nin tasavvufa duyduğu ilgi daha da kuvvetlendi. Uzun süren intisap arayışlarının ardından, Necmeddîn-i Kübrâ'nın halifelerinden Seyfeddin el-Bâharzî'nin yanında yetişen Bedreddin es-Semerkandî'nin halifesi ve bu tarikatın Firdevsiyye kolunun pîri Necîbüddîn-i Firdevsî'ye intisap etti. Tekrar Mâner'e dönerek bu defa medrese ilimlerini okutmaya devam etmenin yanı sıra mürşid olarak da faaliyet göstermeye başladı. Fakat bir süre sonra halktan uzaklaşıp Hindu zâhidleriyle birlikte Rajgir ormanında inzivâya çekildi. Sadece cuma günleri şehre inen Mânerî, Nizâmeddin Evliyâ'nın müridlerinin ısrarı üzerine Bihâr'a döndü ve kendisi için yapılan basit hankahta sohbetlerine devam etti.

Mânerî'nin bölgede şöhreti hızla yayılınca Sultan Muhammed b. Tuğluk Şah, Bihâr Valisi Mecdülmülk'e emir vererek şeyh için bir hankah yaptırmasını istedi, hankaha devlet arazileri ve köyler vakfetti. Mânerî bu

gelirlerle hankahta dinî ve sosyal birçok alanda hizmet vermeye başladı. Hindistan'ın çeşitli bölgelerinin yanı sıra özellikle Orta Asya'dan gelip Mânerî'ye intisap eden müridlerin çoğunun tüccar, öğrenci ve halk kesiminden olduğu kaydedilmektedir.

Necîbüddîn-i Firdevsî'ye nisbet edilen Firdevsiyye'nin XIV. yüzyıldaki en büyük temsilcilerinden biri olan Mânerî'ye göre Allah'ın rızâsını kazanmanın yolu insanların gönüllerine huzur ve sükûn sunmaktan geçmektedir. Onun başarılı olmasının temel sebeplerinden biri de toplum içindeki durumlarına bakmadan insanlara eşit şekilde değer vermesi ve onları irşat etmeye çalışmasıydı. Mânerî ile birlikte Hindistan'da Çiştiyye'den sonra Kübrevî kültürü de yayılmaya başlamıştır.

Eserleri. 1. Melfûẓât. Mânerî'nin tasavvufa intisap etmeden önceki dönemde verdiği derslerden oluşmaktadır. Maʿdenü'l-meʿânî (Bihâr 1884) ve Ḫân-ı Pürniʿmet (Bihâr 1903) adlı kitaplar bu eserden yapılmış derlemelerdir. 2. Mektûbât-ı Sadî. Allah ve peygamberlik konusuna dair 100 mektuptan meydana gelen eserde Mânerî'nin nübüvvet-velâyet meselesiyle ilgili tartışmalara açıklık getirmeye, adını zikretmeksizin İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini anlatarak bunları yanlış anlamaları sebebiyle yolunu şaşıran sûfîleri uyarmaya çalışmıştır. Eser Paul Jackson tarafından İngilizce'ye tercüme edilmiştir (Bombay 1985). 3. Mektûbât-ı DüSadî. Sultan Muhammed b. Tuğluk'un ve diğer bazı kimselerin kendisine gönderdiği mektuplara cevap olarak yazılmış 200 mektubu içeren eserde dinî ve tasavvufî birçok konuya temas edilmiştir. Eserin bir nüshası Lahor'da Kitâbhâne-i İslâmî'de bulunmaktadır. Mânerî'nin hayatının son günlerinde söylediklerinin Vefeyâtnâme adlı bir eserde derlendiği kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülhak ed-Dihlevî, Aḫbârü'l-aḫyâr, Delhi 1283, s. 113; Muzaffer Belhî, Mektûbât-ı Muẓaffer-i Belḫî, Hudâbahş Ktp., Ms., nr. 1859/A; S. Trimingham, Sufi Orders in Islam, Oxford 1977, s. 98; Iqtidar Husain

Siddiqui, “New Light on Bihar’s Eminent Sufi Shaikh Sharaf al-Din Maneri and His Times”, Muslim Shrinesin India (ed. C. W. Troll), Delhi 1989, s. 262-274; a.mlf., “Firdeusi Silsilah and Shaykh Sharaf al-Din Yahiya Maneri”, Taḥḳīḳāt-i İslâmî: Quarterly, VI/2, Aligarh 1897, s. 33-47.

Iqtıdar Husaın Sıddıquı

MÂNEVİYYE

(bk. MANİHEİZM).

MANGIR

Osmanlılar'da bakır para.

Kelimenin Moğolca'da "nakit" anlamına gelen mungun / mongondan geldiği belirtilir. Kaynaklarda mangur, mankur ve mankır şeklinde de yazılır. Osmanlılar'da renginden dolayı buna "kızıl mangır" denildiği gibi halk dilinde "pul" olarak da geçer. İslâm dünyasında mangır daha ziyade Osmanlı bakır sikkesi için kullanılır. Emevîler'in bakır sikkeleri ise fels adını taşır ve bunun Bizans bakır sikkesi follis ile isim benzerliği dikkati çeker. Abbâsîler de bakır sikke bastırmıştır. Bu tür bakır sikkelerin sınırlı bir tedavül alanı vardır. Büyük Selçuklular'da bakır sikke az kullanılmıştır. Anadolu Selçukluları'nın ilk bakır sikkeleri (mangırlar) Bizans taklidi olup I. Mesud tarafından kestirilmiştir, bunlarda tarih ve darp yeri bulunmaz.

Osmanlı Devleti'nde ilk mangırların ne zaman basıldığı bilinmemektedir. İlk bakır sikkenin Orhan Gazi zamanında darbedildiği ileri sürülmekteyse de günümüze ulaşan ilk Osmanlı bakır sikkeleri I. Murad'a aittir. İlk tuğralı mangırı ise Emîr Süleyman Çelebi (1402-1410) kestirmiştir. II. Murad'dan II. Süleyman'a kadar olan zaman diliminde mangırlar 1, 1/2 veya 1/4 dirhem olarak basılmış olup bunlara tam mangır, buçuk mangır, çeyrek mangır (cırık ya da gedik mangır) deniliyordu. Fâtih Sultan Mehmed devrinde Bursa Darphânesi'nde 1 dirhemden (3,20 gr.) üç adet mangır basılmıştır. Bu dönemde iki farklı mangır tedavüldeydi. Büyük boy mangırlar 1 dirhem olup sekiz tanesi 1 akçe değerindeydi. Küçük boy mangırlar ise dirhemin üçte biri ağırlığındaydı ve yirmi dört tanesi 1 akçe ediyordu. En fazla bakır para Kanûnî Sultan Süleyman döneminde basılıp dağıtılmıştır. XV ve XVI. yüzyıllar bakır para kullanımının en çok olduğu devreyi oluşturur. Güney Amerika'dan Osmanlı topraklarına gelen bol ve ucuz gümüş sebebiyle III. Murad döneminden itibaren bakır para darbı azaldı. XVII. yüzyılın başından Tanzimat'a kadar olan zaman diliminde mangır basımında -en azından İstanbul'da-kayda değer bir düşüş söz konusudur; hatta XVII. yüzyılın ortalarında bakır sikke tedavülü durmuştu. Ancak II. Viyana Seferi ve sonrasında dört cephede birden savaşların başlaması neticesinde devlet maliyesinde kriz meydana geldi ve İstanbul'da

Tavşantaşı’nda mangır kestirilmek üzere bir darphâne kurularak 12 Eylül 1688 tarihinde mangır darbına başlandı. Bundan amaç, basılacak yeni paralarla yeni finansman imkânları sağlamak ve buhranı aşmaktı. Bakır Gümüşhane ve Kastamonu-Küre madenlerinden sağlanıyordu. Tavşantaşı’ndaki darphânede 2 bakır sikkenin 1 akçeye eşit olduğu mangırlar kestirilmiştir ki bunların çapı 19 mm., ağırlığı ise 1/2 dirhemdi (1,60 gr.). Devlet bu dönemde mangır darbından büyük kâr elde etti. Bu mangırlar rağbet görünce değerleri arttırıldı ve 1 mangırın 1 akçeye eşitlenmesi için hükümler çıkarıldı. Mangırların ön yüzünde padişahın tuğrası ile “Süleyman b. İbrâhim el-muzaffer dâimâ” yazısı, arka yüzlerinde “duribe fî Kostantîniyye 1099” ibaresi yer almaktadır. Ancak kalpazanlar bu değerli mangırların sahtelerini basmakta gecikmedi; sonuçta güvensizlik ve itibar kaybı mangırların basımının 1691 sonbaharında durdurulmasına yol açtı. 1839 kararından sonra 40, 20, 10, 5 ve 1 paralık bakır sikkeler basıldı. Mangır en son II. Abdülhamid döneminde basılmış olup yine o devirde çıkarılan 1879 kararnâmesiyle tedavülden kaldırılmıştır.

İstanbul dışında mangır basımının Edirne, Bursa, Amasya, Ayasuluk, Ankara, Bolu, Tire, Kastamonu, Karahisar, Harput, Mardin, Halep, Serez, Van, Trablus, Trablusgarp, Mısır, Bitlis, Tunus ve Hizan gibi çeşitli mahallî darphânelerde de gerçekleştirilmiş olduğu bilinmektedir. Devlet mahallî darphânelerdeki mangır basımı ve tedavülünü kontrol altında tutacak tedbirleri almıştı. Anadolu mangırını genelde üç yıllık bir süre için iltizama alan mültezim belirli bir bölgedeki para basım ve dağıtım işini üstlenebilir, hatta kadılıkta karar altına alınmak şartıyla başka bir mültezime de devredebilirdi. Bakır paranın iltizama alınıp pul darbı ve dağıtımı yapılması işine “ pulculuk”, pul dağıtımı yapana da “pul sarrafı” denirdi. Piyasaya yeni mangırlar sürülünce eskileri geçersiz sayılır ve tedavülleri yasaklanırdı. Bakır paranın esas olarak yöresel tedavül için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu işlevine en güzel örneği Sultan Abdülaziz döneminin bakır sikkelerinde görülen, “Dersaâdet’e mahsus sikke-i nühâsiyyedir” ibaresi oluşturur.

Bakır paraların akçeye göre ağırlık ve değeri konusunda Fâtih Sultan Mehmed devrine (1451-1481) kadar kesin bilgiler yoktur. Fakat genel olarak büyük boy (ortalama 2,70 gr.) ve onun yarısı ağırlığında iki tür bakır para olduğu söylenebilir. Ancak zaman içindeki çeşitli ekonomik

dalgalanmalar sebebiyle bakır paranın akçeye olan değerinde farklılıklar meydana gelmiştir. XVII. yüzyıl sonlarında 120 mangırın büyük boy Avrupa gümüş parası olan 1 esedî kuruşa eşitlendiğine ilişkin hükümler bulunmaktadır (BA, İbnülemin-Darphâne, nr. 89, 94).

Mangır itibarî (nominal) değeri olan bir paraydı. Gerçek değeriyle devletin ona yüklediği itibarî değeri arasında büyük fark vardı. Bu fark bizzat devlet tarafından öngörülmekteydi. Halk belirli miktar bakır parayı gümüş para karşılığı almaya zorlanmakta ve dolayısıyla devlete gerçek ve itibarî değer arasındaki farkı peşin olarak ödemekteydi. Bu sebeple bakır paranın darbı ve piyasaya sürülmesi bir tür vergi uygulaması olarak kabul edilir; ancak burada devletin halkın bozuk para ihtiyacını karşılama amacı ve zorunluluğunu da hesaba katmak gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, İbnülemin-Darphâne, nr. 89, 94; Ekrem Kolerkılıç, Osmanlı İmparatorluğu'nda Para, Ankara 1958, tür.yer.; Nuri Pere, Osmanlılarda Madeni Paralar, İstanbul 1968, tür.yer.; Cüneyt Ölçer, Yıldırım Beyazid'in Oğullarına Ait Akçe ve Mangırlar, İstanbul 1968, s. 11, 41-43, 59-60, 90-91; a.mlf., Nakışlı Osmanlı Mangırları, İstanbul 1975; Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, II, tür.yer.; İbrahim Artuk, "Sikke", İA, X, 631-632, 635; a.mlf., "Fels", DİA, XII, 309-311; Celil Ender, Başbakanlık Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivindeki Nümismatik ile İlgili Belgeler Kataloğu, İstanbul 1996, bk. İndeks; Necdet Kabaklarlı, Mangır. Osmanlı İmparatorluğu Bakır Paraları, İstanbul 1998; Şevket Pamuk, Osmanlı İmparatorluğunda Para, İstanbul 1999, tür.yer.; Mustafa Öztürk, "Genel Hatlarıyla Osmanlı Para Tarihi", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, X, 802-822; Halil Sahillioğlu, "Fatih'in Son Yıllarında Bakır Para Basılması ve Dağıtılması ile İlgili Belgeler", BTTD, VI (1968), s. 72-75; a.mlf., "Bakır Para Üzerine Bir Enflasyon Denemesi (H. 1099-1103 / 1687-1691)", Türk Nümismatik Derneği Bülten, sy. 10, İstanbul 1982, s. 7-40; İbrahim Hakkı Uzunçarşılı, "Mangır", İA, VII, 282-283.

Oğuz Tekin

MANGIŞLAK

Hazar denizinin doğu sahillerinde dağlarla kaplı yarımada.

Kuzeyinin alçak yerleri tuzlu bataklıklarla kaplı olan (Buzaçi yarımadası) bölgenin merkezî kısmında kuzeybatıdan güneydoğuya uzanan Mangıstav dağları, dağların güneyinde Mangışlak platosu yer almaktadır. Platonun yanında deniz seviyesinden 132 m. aşağıda olan bir çukur vardır. Kuzeydoğusunda deniz seviyesinden 28 m. alçak yerlerin bulunduğu yarımadanın kuzeydoğu sınırları Üstyurt ile çevrilidir.

Mangışlak adının, eski Türkler'in ve özellikle Oğuzlar'ın hayvan sürülerini bu yarımadada barındırmalarından dolayı "bin kışlak" anlamına gelen Ming-Kışlag'dan geldiği kabul edilmektedir. Kelimenin yer aldığı ilk kaynak olan Dîvânü lugāti't-Türk'te "dört yaşındaki koyun" için "man yaşlığ koy" denildiği (III, 157), dolayısıyla bölgenin adının "koyun barınağı" mânasına geldiği de ileri sürülmüştür. Kâşgarlı Mahmud bölgenin adını Man Kışlag şeklinde vermekte ve Oğuzlar ülkesinde bir yer olarak göstermektedir (a.g.e., I, 465).

Bölge İstahrî'nin (Mesâlik, s. 8, 218-219) ve İbn Havkal'in (Ṣûretü'l-arż, s. 249, 277) eserleriyle Ḥudûdü'l-ʿâlem'de (s. 60) Eski Türkçe Karadağ kelimesinin Farsça karşılığı olan Siyah-kûh (Cebelü siyah-kûh, mefâzetü siyah-kûh) adıyla zikredilmiştir. Öte yandan Aral gölünün batısına, Üstyurt taraflarına da bu adın verildiği görülmektedir (İbn Rüste, s. 92). Dolayısıyla İslâm tarihi kaynaklarında ilk zamanlarda Mangışlak'ın bir bölgeyi kesin olarak ifade etmediği, bazan Hazar'ın kuzey kıyılarına, bazan doğu kıyılarına bu ismin verildiği anlaşılmaktadır.

Bölgeden ilk bahseden İstahrî, önceleri boş ve ıssız olan Mangışlak'ın X. yüzyılda Oğuzlar tarafından doldurulduğunu kaydeder (Mesâlik, s. 219). Verimsiz olmakla birlikte diğer yörelere oranla daha güvenli olduğu ve hayvan yetiştirmeye uygun otlaklar bulunduğu için Oğuzlar'ın bir kısmı buraya yerleşmiştir. Bu dönemde Mangışlak, Hazar ülkesiyle Cürcâniye (Ürgenç) arasındaki sınır olarak gösterilmektedir (Makdisî, s. 355).

Alparslan devrinde Mangışlak'ta yaşayan Oğuzlar'ın bir beylikleri olduğu bilinmektedir. Beyliğin başında Kafşut adında bir bey bulunmaktaydı. 1065'te Mangışlak ve Üstyurt'a bir sefer düzenleyen Alparslan'ın, kervan yollarını tâciz eden Kıpçak ve Türkmenler'i vurduktan sonra atası Selçuk'un mezarını ziyaret için Cend şehrine gittiği bilinmektedir. XI. yüzyılın sonuna doğru Mangışlak beyi melik unvanıyla anılmaktaydı. Mangışlak Türkmenleri 1097'de Hârizmşah Kutbüddin Muhammed ve Tuğrul Tegin arasındaki mücadelelere karıştılar. Hârizmşah Atsız b. Muhammed, daha babasının sağlığında 1128 yılından önce Mangışlak'ı zaptetti. Selçuklu Hükümdarı Sencer, Atsız'ın kendisine bağlı bir bölge olan Mangışlak'ı yakıp yıkmasına karşı hiçbir şey yapamadı. Atsız'ın bu seferinden sonra Mangışlak Oğuzları bağımsızlıklarını kaybettiler. Kaynaklarda burada Oğuzlar'ın Yazır kabilesinin yaşadığına işaret edilmekte, XII. yüzyılın ortalarında Mangışlak'taki Oğuzlar'ın henüz müslüman olmadığı kaydedilmektedir. Selçuklular'ın yıkılışının ardından bölgeye Oğuzlar'ın Salur boyu yerleşmiştir.

Mangışlak, XIV. yüzyılın ortalarında Hârizm'in kuzeyi ve Balhan ile birlikte Altın Orda Hanlığı'na bağlandı. Ak Orda Hanlığı'nın nüfuzlu bir prensi olan Tuy Hoca burada valilik yaptı. Bu dönemde Togay Timur ve evlâtlarının yurdu olduğu bilinen Mangışlak'ın Timur devrindeki durumu hakkında bilgi bulunmamaktadır.

XVI. yüzyılın başında Hârizm'de kurulan Hîve Hanlığı Mangışlak'ı da kendine bağlamayı başardı. Mangışlak Türkmenleri'nin ancak bir asır sonra nisbeten bağımsızlıklarını kazanabildiği ve Hîve'de iç çatışmalardan kaçan Özbek emîrlerinin buraya sığındığı görülmektedir. Mangışlak, Ruslar'ın 1556'da Astrahan'ı işgalinden sonra gelişen ticaret yollarından dolayı önem kazanmaya başladı. Bu dönemde Volga havzasından Hârizm'e uzanan ticaret yolları buradan geçiyor, Türkmenler bu ticaretten çeşitli şekillerde faydalanıyorlardı. Mangışlak'ın bir başka önemli yanı da Şirvan'a giden deniz yolunun başlangıç noktası olmasıydı. XVI. yüzyılın ikinci yarısında ve XVII. yüzyılın başlarında Şiî İran'dan geçmek istemeyen Sünnî hacı adayları ve tüccarlar genellikle bu yolu kullanmışlardır.

Mangışlak'taki Türkmen kabileleri ve ticaret kervanları XVI. yüzyılın

sonlarında Mangıtlar'ın saldırısına uğradı. XVII. yüzyılda Kalmuklar dalgalar halinde gelip Mangışlak'ı yağmalayınca Türkmenler bölgeyi terketmeye başladı. Bu arada bozkırın çölleşmesi Türkmenler'in buraları terketmelerini hızlandırdı. XVII. yüzyılın ortalarında Ersarı kabilesi tamamen, Salurlar kısmen Mangışlak'tan ayrıldı. Salurlar'ın bir kısmı XVIII. yüzyılın başlarına kadar bölgede kaldı. Mangışlak'tan Türkmen göçü bununla da kalmadı, Kalmuklar Çavdur, İgdir ve Soynacı adlı üç Türkmen kabilesini Volga nehri havzasına kadar sürdüler. Çavdur ve İgdir kabilelerinden artakalanlar da 1700'lü yılların ilk dönemlerinde Hârizm'e göç etmek zorunda kaldılar. XIX. yüzyıl başlarında hâlâ Volga'yı aşarak Kuzey Kafkasya'ya gidip yerleşen Türkmen kabileleri vardı. 1819'da Mangışlak Türkmenleri Hîve Hanlığı'na bağlıydı. 1830'dan sonra bölgede yaşayan Kazak Türkleri'nin bir kısmı Rusya'ya bağlanmaya başladı. 1840 yılına gelindiğinde Mangışlak neredeyse Türkmenler tarafından tamamen boşaltılmıştı. Bu tarihten itibaren Mangışlak'a Kazaklar'ın Bavulı ve Aday kabileleri yerleşti. Bu arada XVII. yüzyılın sonunda Nogaylar'dan bazı kitleler de Mangışlak taraflarına geldiler.

XVIII ve XIX. yüzyıllarda yirmiye yakın Rus heyeti Mangışlak'ta incelemelerde bulundu. Ruslar XIX. yüzyılda bölgede kaleler inşa etmeye başladılar. Orta Asya istikametinde yayılma çabası içindeki Rus Çarlığı, Mangışlak'ı kara ve deniz yolu üzerinde stratejik bir mevki olarak kullandı. Bu durum Hîve Hanlığı ile Rusya arasında önemli bir anlaşmazlık konusu oldu. 1839-1840 yıllarında Ruslar'ın Hîve Hanlığı üzerine yaptığı askerî harekât başarısızlıkla sonuçlandı. Mangışlak, bu olaydan sonra Hîve Hanlığı ve Rusya arasında rekabete sahne olmaya devam etti. Hîve Hanı Allah Kulu Han'ı cezalandırmak için harekete geçen Ruslar öncelikle Mangışlak civarında yaşayan Hîveliler'i tutukladılar. Mangışlak'ta yapılan savaşlarda Hîve kuvvetleri Ruslar'ı mağlûp etmeyi başardı (Aralık 1839). Her iki taraf da durumunu güçlendirmek için bölgede yaşayan Aday Kazakları'nı kendi yanına çekmeye çalışıyordu. Ruslar'ın 1868'de çıkardıkları geçici Bozkır eyaletlerini idare tüzüğünde Kazak halkına çok ağır vergiler koymaları, halktan zorla vergi toplamaları ve Adaylar'ı kendi topraklarından zorla çıkarmaya başlamaları üzerine Adaylar 22 Mart 1870'te Dosan Taci, Îsâ Tölenbay ve Algı Calmambet'in liderliğinde ayaklandılar. Ayaklanma kısa zamanda bütün Mangışlak'a yayıldı. İsyana katılanların 10.000 süvariye ulaşması Petersburg'daki merkezî hükümeti

endişelendirdi. Ruslar her taraftan saldırıya geçerek mayıs ayının sonunda Mangışlak'ın

bir kısmını tekrar kontrol altına aldılar. Îsâ Tölenbay Buhara'ya kaçarken Dosan Taci esir düştü. Mangışlak 1870'te çarın emriyle Kafkas valiliğine bağlandı. Mangışlak'ı kesin olarak ele geçirmek için bir süre daha beklemek zorunda kalan Ruslar 1873'te Hîve'nin düşmesinden sonra Mangışlak'a sahip oldular. Mangışlak 1881'de Kafkas Ötesi Bölgesi Valiliği'ne dahil edildi. 1917'den sonra Kara Boğaz'ın güneyinden itibaren Türkmenler'den ayrılarak Kazakistan'a verildi.

Bölge, 1973'te Üstyurt platosu da dahil edilerek Mangışlak eyaleti (oblast) adını aldı. Yüzölçümü 167.000 km² olan eyaletin nüfusu 1973'te 199.000 idi. Üç şehri ve on bir küçük yerleşim yeri bulunan eyaletin merkezi 1960'ta kurulan Aktav şehridir. 1964'te adı Şevçenko olarak değiştirilen şehre 1991'den sonra tekrar önceki adı verilmiştir. Mangışlak eyaletinin nüfusu 1978'de 256.000 idi ve nüfusun yarısı Aktav'da yaşıyordu.

Mangışlak özellikle petrol, doğalgaz ve uranyum açısından çok zengin bir bölgedir. Sovyet makamlarınca varlığı gizlenen uranyum bu dönemde Aktav'daki atom enerjisi merkezinde kullanılmıştır. Mangıstav (Mangışdağı) petrol tesisi dünyaca meşhurdur. Cetibay'da bütün Sovyetler'in en büyük maden yataklarının olduğu tesbit edilmiştir. Sovyetler döneminde Cetibay ve Cana Özen'den başka Tenge, Tasbolat ve Karamandıbas'ta da maden yataklarının açıldığı bilinmektedir.

Günümüzde Kazakistan sınırları içinde yer alan Mangışlak'ta halkın çoğunluğu batıda sahillerde yaşamaktadır. Önemli şehirleri Aktav, Cana Özen (yeni ırmak) ve Tavşık'tır. % 89'u şehirlerde yaşayan halkın büyük bir kısmı Kazak olup Rus, Ukraynalı gibi yabancıların yanında Türkmenler ve Özbekler de bulunmaktadır. Mangışlak'ta koyun ve at yetiştirildiği gibi balıkçılık da halkın önemli geçim kaynakları arasındadır. Toprak verimsiz olduğu için bölgede tarım gelişmemiştir. Mangışlak'ta mimari eser olarak bazı kale harabelerine rastlanmakta, mescidlerin bir kısmının yerin altına inşa edildiği dikkati çekmektedir.

XIX. yüzyılın sonunda Mangışlaklı âlim Ebû Bekir Molla'nın diğer Kazak

mollaları gibi Kazak edebî dilinin gelişmesinde rolü olmuştur. Yine bu asrın sonunda yetişen Makıstav Tınıştıkulı adlı şair bazı destanları yazıya geçirmiştir. XX. yüzyıl başlarında eski bozkır kültürünün en canlı olarak devam ettiği yer Siriderya'nın kuzeyi ve Mangışlak bölgeleriydi.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi (trc. Besim Atalay), Ankara 1985, I, 465; III, 157; IV, 406; İbn Rüste, el-Aʿlâḳu'n-nefîse, s. 92; İstahrî, Mesâlik (Abdülâl), s. 8, 218-219; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 13, 249, 277-278, 282; Ḥudûdü'l-ʿâlem (Minorsky), s. 60, 193; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 355; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, V, 249-250; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 268; Ebülgazi Bahadır Han, Şecere-i Terâkime: Türklerin Soy Kütüğü (haz. Muharrem Ergin), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), s. 18 vd., 78, 79, 86, 87, 89, 90, 96; T. Talbot Rice, Ancient Arts of Central Asia, London 1965, s. 115 vd.; Mustafa Kafalı, Altın Orda Hanlığının Kuruluş ve Yükseliş Devirleri, İstanbul 1976, s. 35, 131; Emel Esin, İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş, İstanbul 1978, s. 83, ayrıca bk. İndeks; R. Grousset, Bozkır İmparatorluğu (trc. M. Reşat Uzmen), İstanbul 1980, s. 479; A. Zeki Velidî Togan, Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi (İstanbul 1942-47), İstanbul 1981, s. 15, 25, 41, 47, 140-142, 166, 178, 182, 221, 233, 312, 381, 492, 579; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1981, s. 405, 411, 413, 509; a.mlf., "Mangışlak", İA, VII, 283-284; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1984, s. 36, 43, 47, 72, 73, 94, 100, 205, 245; a.mlf., Türk Millî Kültürü, İstanbul 1987, s. 144-145; Ramazan Şeşen, İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri, Ankara 1985, s. 28, 29, 174, 196, 267; a.mlf., İbn Fazlan Seyahatnâmesi, İstanbul 1995, s. 33-44; H. Argınbayev, Qazaq Halkının Qolöneri, Almatı 1987, s. 117-118; Mehmet Saray, Rus İşgali Devrinde Osmanlı Devleti ile Türkistan Hanlıkları Arasındaki Siyasi Münasebetler, İstanbul 1990, s. 41-42; Erdoğan Merçil, Müslüman-Türk Devletleri Tarihi, Ankara 1991, s. 52, 69, 191; Faruk Sümer, Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri, Boy Teşkilâtı, Destanları, İstanbul 1992, s. 240, 241, 253, 256, 260, 273; Bahaeddin Ögel, Türk Mitolojisi,

Ankara 1993, I, 253, 254, 256, 259, 262, 263; C. M. Ahincanov, Kıpçaki, Almatı 1995, s. 15, 198-222; A. Yu. Yakubovskiy, Altın Ordu ve Çöküşü (trc. Hasan Eren), Ankara 1995, s. 8, 145; O. Roy, La nouvelle Asie centrale, Paris 1997, s. 61-65; Yu. Bregel, “Mangishlak”, EI² (İng.), VI, 415-417.

Ahmet Taşağıl

MANGITLAR

Deşt-i Kıpçak'ta Türk boylarıyla karışıp İslâmlaşan bir Moğol kabilesi.

Moğollar'ın efsanevî ataları olan Alankoa'nın evlâtlarından Nirunlar'a bağlanan Mangıtlar'ın ataları, Alankoa'nın yedinci göbekten torunu Tumine'nin dokuz oğlundan en büyüğü Caksu'nun Nuyaktin, Urut ve Mangkut adlı üç oğluna dayandırılır. Mangıtlar, Cengiz Han zamanında Tayciyutlar ile bir arada yaşıyorlardı. Ancak Huyıldar Seçen, kendisini takip eden bir grup Mangıt ile birlikte Camuha'dan (Camuka) ayrılarak Cengiz Han'a katıldı (Moğollar'ın Gizli Tarihi, s. 62). Cengiz Han onu Anda diye anıyordu. Bu dönemde Cengiz Han ile birlikte hareket eden bu grup muharip olarak tanınıyor ve savaşlarda en önde yer alıyordu. Cengiz, Tayciyutlar'ı yendikten sonra onların yanındaki Mangıtlar'ın büyük bir kısmını öldürttü, bir kısmını da Codi Noyan'a verdi. Kubilay Han döneminde Mangıtlar'ın idaresini Codi'nin torunu Mangudai üstlendi. Babası Kutluğ Şah zamanında Mangıtlar bir tümen (hazara) oluşturuyordu. Cengiz Han, Çin'e sefere gönderdiği Mukali'nin maiyetine diğer kabile mensuplarının yanı sıra 1000 kişilik bir Mangıt birliği de vermişti (Fazlullah, I, 227).

Cengiz Han'dan sonra bütün Moğol gruplarının (ulus) bünyesinde bir miktar Mangıt vardı, ancak bunlar ağırlıklı olarak Cuci ulusu içinde Altın Orda sahasında etkili oldular. Burada sadece kabile yapılarını korumakla kalmayıp diğer göçebe Türk toplumu ile birleştiler ve kendilerini Türk saymaya başladılar (Yakubovskiy, s. 133). Kabilenin İslâmiyet'i kabulü de yine bu sıralarda gerçekleşti. Mangıtlar'ın meşhur beyi Edige'nin (İdigu, ö. 1419) atası Baba Tükles'in bu hususta önemli katkısı olmuştur. Baba Tükles'in dışında Seyyid Ata, Deşt-i Kıpçak sahasının en uzak yerlerine kadar giderek Özbek, Mangıt ve Tatarlar'ın arasında İslâmiyet'in yayılması için çalışmıştı (De Weese, s. 104, 227). Mangıtlar, Altın Orda alanında sadece Türkleşip İslâmlaşmakla kalmamışlar, aynı zamanda bir güç merkezi oluşturarak beyleri vasıtasıyla bu devletin tarihinde etkili rol oynamışlardır.

Mangıt emîrleri Tuda Mengü (1280-1282), Tula Buga (1287-1291) ve Tokta

(1291-1313), hanlar döneminde Altın Orda'da hanları tahta geçirip tahttan indirecek kadar güç kazanmışlardı. Emîr Nogay 1299'da Tokta Han'a karşı giriştiği mücadelede ölünce ona bağlı kabileler bazan Nogay, bazan da Mangıt-Nogay ulusu olarak anıldı (Kafalı, s. 132). Ruslar'ın Nogay diye adlandırdığı topluluk Orta Asya'da ve İran'da Mangıt olarak biliniyordu. Öte yandan Kırım ve Osmanlı kaynaklarında XVI-XVIII. yüzyıllarda Nogay kelimesine rastlanır. Altın Orda içerisinde Mangıtlar, esas olarak İdil (Etil) ırmağının iki tarafında ve Aral gölünden Sibir'e kadarki bölgede yaşamışlardır. XV ve XVI. yüzyıllarda Saraycık şehri Nogay ordasının en önemli merkezi sayılıyordu. Edige muhtemelen burada gömülüydü

ve oğlu Nûreddin dahil olmak üzere kabilenin önemli şahısları buraya defnedilmişti. Şehir 1581'de Kazaklar'ın tahribatına uğradı.

Emîr Edige sadece Mangıtlar'ın değil Altın Orda Hanlığı'nın tarihinde de çok etkili olmuş bir şahsiyettir. Onun kahramanlıkları Edige destanı olarak halk arasında çok yaygındı. Edige Altın Orda'daki taht mücadelelerinde etkili olmuş (1396-1411) ve Timur Kutluğ Oğlan'ı tahta geçmesi için desteklemişti. Toktamış'a karşı Timur Kutluğ ile birlikte bir ara Timur'a sığınan Edige, daha sonra Timur'un oğlu Şâhruh zamanında bu hânedanla iyi ilişkiler kurmuş ve Şâhruh'a elçi gönderdiği gibi Şâhruh da oğlu Cuki'yi Edige'nin kızı ile evlendirmek istemiştir (Hâfız-ı Ebrû, I, 331-332).

XV. yüzyıl ortalarında Mangıtlar, Edige'nin torunu Vakkas Bey'in yönetimi altında Ebülhayr Han'ın saltanatında önemli rol oynadılar. Benzeri bir duruma Şeybânî Han'ın saltanatı sırasında da rastlanır. Vakkas Bey'in oğlu Mûsâ Mirza, Şeybânî Han'ı destekledi. Şeybânî Han, Mâverâünnehir'i ele geçirmeden önce Mangıt kabilesi tarafından han olarak seçilmişti. Burada Mûsâ Mirza'nın desteği sadece Mangıt kabilesiyle sınırlı kalmıyor, Nayman, Durmen, Kuşçu gibi diğer kabilelerin desteği anlamına da geliyordu (Kılıç, sy. 3-4 [1997], s. 60-61).

Kazan Hanlığı'nın Ruslar'ın eline geçmesi Nogay-Mangıtlar'ın göç sahasını daralttı, bu durum kabileler arasında geçim sıkıntısına yol açtı. Bu şekilde başlayan huzursuzluk 1557-1558'den itibaren Nogaylar'ın ikiye ayrılmasıyla sonuçlandı. Nogay ulusunu oluşturan Şirin, Barın, Kıpçak, Argun, Alçın, Kıyat, Mangıt kabilelerinden ilk dördü Kırım Hanlığı

sahasına girerek Küçük Nogay ulusu diye anıldı ve Kırım Hanlığı tarihinde etkili oldu. İdil'in doğusunda kalan kalabalık gruba ise Büyük Nogay ulusu denildi (Kurat, s. 282).

Mangıtlar'dan büyük bir kitle, Kalmuklar tarafından 1620'de sürülünceye kadar Volga ve Emba arasında yüz yıl daha kaldı. Büyük bir bölümü Kuzey Kafkasya'ya göçtü ve burada sadece Nogay olarak anıldı. Bir başka grup da Hîve Hanlığı'na göç etti ve Amuderya deltasına yerleşti. Mangıtlar'ın ve bunların içindeki diğer Türk gruplarının Hârizm'e göçü muhtemelen Ebülgazi Bahadır Han'ın saltanatı (1642-1663) sırasında oldu. Hârizm'de Mangıt kabilesi Kongratlar ile nüfuz mücadelesine girdi. Bu mücadelede Hârizm Mangıtları Mâverâünnehir'de kendi kabile mensupları tarafından destekleniyordu. Bazı başarılardan sonra 1740'larda Mangıtlar Kongratlar'a yenildiler ve Hârizm'deki politik nüfuzlarını kaybettiler. Ancak Mâverâünnehir'deki etkileri daha uzun sürdü. Buhara Hanlığı'nda Canoğulları hânedanından sonra Mangıt hânedanı başa geçti. Mangıt hanları sülâlesinin reisi Atalık Muhammed Rahîm idi. Rahîm ve oğlu Dânyâl (Dâniyar) Buhara'da vezirlik yapmışlardı. Canoğulları'ndan son han olan Ebülgazi, kızını Mangıtlar'dan Dânyâl'in oğlu Mîr Murad Ma'sûm Şah ile evlendirmişti. Böylece Mangıtlar ile Canoğulları arasında akrabalık bağı kurulmuştu. Sülâleden Mîr Murad Ma'sûm Şah'tan sonra halefleri emîr unvanını kullanmışlardı. Dânyâl, Murad Ma'sûm Şah, Haydar, Nasrullah, Muzafferüddin, Abdülahad ve Âlim Han, Buhara Hanlığı'nı yöneten Mangıt hanlarıdır (ayrıca bk. BUHARA).

Mangıtlar'ın Buhara Hanlığı içindeki yerleşim yerleri daha ziyade Zerefşân vadisiydi. 1868'de Grebenkin'in Karşi'de topladığı bilgilere göre Mangıtlar kendi merkezleri olarak Karşi'yi görüyorlardı ve sayıları 30.000 civarındaydı. Katta Kurgan'daki mevcutları ise 2000 kadardı (Mirza Abdülazîm Sâmi, s. 129). 1923'te Mâverâünnehir'deki toplam sayı 100.000 idi. Bunun 44.000'i Buhara yakınlarında, 34.000'i Karşi bölgesinde, 10.500'ü de Hârizm'de bulunuyordu (Kazak Sovyet Ansiklopedisi, VII, 451). Mangıtlar, Kazak ve Özbek şecerelerinde bu ulusları oluşturan boy ve uruglar arasında zikredilir.

BİBLİYOGRAFYA

Rashiduddin Fazlullah, Jami‘u’t-Tawarikh: Compendium of Chronicles (trc. W. M. Thackston), Cambridge 1998, I, 102, 227; Hâfız-ı Ebrû, Zübdetü’t-tevârîẖ (nşr. Seyyid Kemâl Hâc Seyyid Cevâdî), Tahran 1372, I, 331-332; A. D. Grebenkin, “Uzbeki”, Russkiy Turkestan. Sbornik izdanniy po povodu Politekhničeskovy vistavki, Moscow 1872, I, 87-89; Ali Suavi, Hîve Hanlığı ve Türkistan’da Rus Yayılması (haz. M. Abdülhaluk Çay), İstanbul 1977, s. 48; A. Zeki Velidî Togan, Bugünki Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi (İstanbul 1942-47), İstanbul 1981, s. 40, 43-44; Moğolların Gizli Tarihi (trc. Ahmet Temir) (Ankara 1948), Ankara 1986, s. 62, 93, 95; Mirza Abdülazîm Sâmi, Târîh-i Selâtin-i Mangıtiye, Moskova 1962; Mustafa Kafalı, Altınordu Hanlığının Kuruluş ve Yükseliş Devri, İstanbul 1976, s. 132; A. Şekerim Hudayberdiulu, Turik, Kırgız-Kazak Hem Handar Şeceresi, Almatı 1991, s. 60-61; Akdes Nimet Kurat, IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadenizin Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri, Ankara 1992, s. 282; A. Yu. Yakubovskiy, Altın Ordu ve Çöküşü (trc. Hasan Eren), Ankara 1992, s. 133; D. De Weese, Islamization and Native Religion in the Golden Horde, Pennsylvania 1994, s. 104, 227; Nurten Kılıç, “Change in Political Culture The Rise of Sheybani Khan”, Cahiers d’Asie centrale, sy. 3-4, Tachkent-Aixen-Provence 1997, s. 60-61; Yu. Bregel, “Mangit”, EI^2 (İng.), VI, 417-419; “Mangıt”, Kazak Sovyet Ansiklopedisi, Almatı 1971, VII, 451.

Hayrunnisa Akbıyık

MANIK ALİ ÇELEBİ

(bk. ALİ ÇELEBİ, Hısım).

MANİ

(ö. 276)

Maniheizm'in kurucusu

(bk. MANİHEİZM).

MÂNİ

Anonim Türk halk şiirinde bir nazım şekli.

Etimolojisi kesin olarak bilinmeyen mâni kelimesinin kökeni konusunda Arapça ma‘nânın (معنی) Farsça'daki şekli olan ma‘nîden geldiği (Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 273; Boratav, 100 Soruda Türk Halk Edebiyatı, s. 171), Türktür-ki (türkü) varsak-varsağı, bayat-bayatı örneklerinden hareketle Türkçe man kökünden (man-mani) doğduğu (Eset, Mukayeseli ve Neşredilmemiş Maniler, s. 7-8) (Türkçe'de man diye bir kelime bulunmadığından bu görüş kāle alınamaz), bazı mânilerin "yar, aman, aman ey (amani)"gibi ünlemlerle başladığı ve "a" ünlüsünün zamanla düşerek mâni kelimesinin ortaya çıktığı (Pakalın, II, 406), ayrıca Türkmânî'nin kısalmış biçimi olduğu şeklinde farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bunların içinde genel olarak kabul edilen, mâninin mâna kelimesinden geldiğini savunan ilk görüştür. Başlangıçtan günümüze kadar söyleniş sebepleri göz önünde bulundurulduğunda mâni ile mânalı söz arasında bir ilişki olduğu görülür.

Mâniye Denizli ve yöresinde "mâna"; Urfa'da kadınların söylediğine "meani", erkeklerin söylediğine "hoyrat"; Kars, Erzurum ve Artvin yöresinde "meni"; Erzincan ve yöresinde "ficek"; İç ve Batı Anadolu'da "mâni"; Trabzon yöresinde "atma-koşma"; Irak Türkleri'nde "hoyrat-horyat"; Azerbaycan Türkleri'nde "bayatı, mahnı"; Kırım Tatarları'nda "mane";

Tatarlar'da ayrıca "çinik, çinig, cing, şın"; Kazan Türkleri ve Kırgızlar'da "ay tipa, kayım, öleng, ülenek"; Özbekler'de "koşuk, aşula" denir.

Mâni, "hece vezninin daha çok yedili veya sekizlisiyle dört mısralık bir bütün içinde kendine mahsus ezgiyle söylenen manzume" şeklinde tanımlanır (Elçin, s. 7). Mâninin sözlüklerdeki diğer tariflerinde de ezgi eşliğinde söylendiğine işaret edilmekle birlikte bu husus bazı yöreler dışında mâninin temel özelliklerinden değildir. Bu kanaati doğuran en önemli sebebin türkü nazım şeklinin bir bölümünü dört mısralık mânilerin

oluşturması ve bunların bir ezgiye bağlanarak söylenmesi olduğu sanılmaktadır.

Kelimenin bugünkü anlamıyla ne zaman kullanılmaya başlandığı belli değildir. Bazı araştırmacılar mâninin Kutadgu Bilig'de (I, 329 [3233. beyit]) geçtiğini söylerse de burada mâni kelimesinin bir nazım şeklini ifade etmediği ve "anlam" karşılığı kullanıldığı açıktır. Mâni herhalde tuyuğdan doğmuş ve bu nazım biçimi giderek önemini kaybedip muhtemelen XV-XVI. yüzyıllarda yerini mâniye bırakmıştır.

Genellikle dört mısradan oluşan mâniler 3 + 4 = 7'li veya 4 + 3 = 7'li, çok az olarak da 5 + 2 = 7'li, 2 + 5 = 7'li hece ölçüsüyle söylenir. Sekiz heceli (4 + 4 duraklı) mâniler de yaygındır. Dört, beş heceden oluşan mâniler ise oldukça azdır. Özellikle bekçi ve davulcu mânileri denen ramazan mânilerinin çoğunluğu sekiz hecelidir. Mânilerin kafiyeleniş şeması aaba şeklindedir. Bilhassa Anadolu'nun kuzeydoğu yörelerinde, Karadeniz kıyılarında ve İstanbul meydan kahvelerinde abcb olarak kafiyelenen mâniler de görülmektedir. Bazı araştırmacılar abcb kafiye örgüsündeki mânilerin daha eski olduğunu savunurken (Eset, Mukayeseli ve Neşredilmemiş Maniler, s. 16; EI, V, 245-246) aaba şeklindeki kafiyeli mânileri daha eski bulanlar da vardır (İA, VII, 286). "Artık mâni" denilen ve mısra sayısı dörtten fazla olan mâniler asıl kafiye değişmeksizin mâniye mısra eklenmesiyle oluşur. Bunlar daha çok ikiye bölünebilen mısra sayısına sahip olup aaba cada eafa ... şeklinde kafiyelenir. Bu kafiyeleniş biraz da irticâlen söylenen mâniye kolayca kafiye bulma endişesinden kaynaklanmaktadır. Boratav, bazı durumlarda mânide mısra sayısının üçe indiğini ve bu mânilere "kesik mâni" adı verildiğini söyler (100 Soruda Türk Halk Edebiyatı, s. 173). Ancak Anadolu'nun hiçbir yöresinde üç mısralık mânilere rastlanmamakta, ilk mısraı hece sayısı bakımından eksik, üç ya da dört heceli ve cinasa zemin hazırlayan mânilere kesik (cinaslı) mâni denilmektedir. Bazı mânilerle kesik mânilerin ilk mısraının başına "azizem, azizim, azziyem, men aziz, balâ, balâcan, ele mi, âşık, aşık der", daha sık olarak da "adam aman" sözleri eklenir. Karadeniz bölgesinde iki kişinin karşılıklı olarak ikişer mısra söylemesiyle dört mısraa tamamlanan mânilere bu söyleniş özelliğinden dolayı "karşı-beri" adı verilmektedir. Bu mânilerin ikinci mısraları kafiyeli olup kafiye şeması abcb şeklindedir.

Anlam bakımından kendi içinde bir bütünlük taşıyan mânilerin birinci ve ikinci mısraları daha çok dinleyeni asıl konuya hazırlamak ve kafiyeyi oluşturmak için söylenir, bunlar "doldurma mısralar" olarak adlandırılır. Asıl maksat üçüncü ve özellikle dördüncü mısralarda dile getirilir. Üçüncü mısraın kafiye bakımından serbest oluşu mâniciye duygularını daha rahat söyleme imkânı sağlar. En güzel mâniler bütün mısraları arasında anlam ilişkisi bulunan mânilerdir.

Mâniler genellikle tek kişi tarafından söylenir. Karşılıklı söylenen ve "deyiş" adı verilen mânilerde mâni söyleyenin kimliği belirtilmez. Kars yöresinde özellikle oyun oynanırken karşılıklı söylenen mânilere "akışta", Doğu Anadolu'da dörtlükleri arasında mâni yerleştirilmiş halk hikâyesi türkülerine "peşrevî" adı verilir. Koşma dörtlükleri arasına mâni kıtalarının yerleştirilmesine "yedekli koşma" denir. Bazı türküler mâni dörtlüklerinden oluşmuştur. Nitekim İranlı ve Azerbaycanlı Türk âşıkları türkünün her dörtlüğünden sonra genellikle cinaslı bir mâni söyler. Bu tür mâniler destan ve ağıtların sonunda da bulunur.

"Adam aman" tekerlemesiyle başlamaları ve özel bir ezgiyle okunmaları İstanbul mânilerinin önemli bir özelliğidir. İlk mısradaki tekerlemenin ardından gelen sözler mâninin kafiyesini de belirler. "Adam aman kuzusu / Çay kuru çeşme kuru / Nerden içsin kuzu su / Beni yakıp bitiren / Bir ananın kuzusu" tipik bir İstanbul mânisidir.

Mânilerin doğup şekillenmesinde tabii, sosyal ve ekonomik çevrenin büyük rolü vardır. Bazan toplumsal olaylara da yer verilmekle beraber mânilerde en çok işlenen konu aşk ve sevgidir. "Katma" adı verilen cinaslı mânilerle Kerkük hoyratlarını andıran mânilerde dinî muhtevalı söyleyişlere sıkça rastlanır. Mâniler söyleniş sebeplerine göre niyet, atışma, bekçi, davulcu, satıcı mânileri, mektup ve düğün mânileri, âşık-hikâyecilerin mânileri, laf atma kabilinden veya semâi kahvehanelerinde söylenilen cinaslı mâniler gibi birçok türe ayrılır.

Anadolu'da mâni en çok köylerde ve kadınlar tarafından söylenir. Saz şairleri ve karşılıklı atışmalar dışında erkeklerin mâni söylemesine pek rastlanmaz. Mâni söylemeye halk arasında "mâni yakmak, mâni düzmek, mâni atmak"; mâni söyleyenlere de "mânici, mâni yakıcı, mâni düzücü"

denir. Mâniciler, irticâlî söyleme güçleriyle tanınan ve halk hayatının çeşitli yönlerini duygulu bir biçimde dile getiren kimselerdir. Bu özellikleriyle mâniler halk hayatını doğrudan yansıtan etkili örnekler arasında yer alır. Mâni söyleme geleneği Kerkük, Kars, Erzurum ve Ardahan'da halen devam etmektedir. Irak Türkmenleri arasında çok yaygın olması türün Kerkük dolaylarında doğup geliştiği görüşünün kanıtı olarak gösterilmektedir.

Mâniler tekke ve saz şairleri arasında da ilgi görmüş, bazı tekke ve saz şairleri bu tarz manzumeler söylemiştir. Kerkük Türkleri arasında, "Güle naz / Bülbül eyler güle naz / Girdim bir dost bağına / Ağlayan çok gülen az" mânisinin Fuzûlî'ye ait olduğu kanaati yaygındır. Tekke ve saz şairleri tarafından söylenen mânilerde birinci mısrada şairin adına ya da mahlasına yer verilir (Gölpınarlı, s. 265-270). Tâhir ile Zühre, Arzu ile Kamber, Ferhad ile Şîrin gibi halk hikâyelerinde koşmatürkü yerine mâni nazım biçiminin tercih edilmesi mâninin yaygınlığını göstermesi bakımından önemlidir. Millî Edebiyat döneminde yerli-millî konu ve biçimlere yönelen bazı şairler mâni yazmayı denemişlerse de anonim mânilerdeki duyuşu dile getirmede başarılı olamamışlardır.

Mâni derleme çalışmalarına diğer halk edebiyatı ürünlerinde olduğu gibi XIX. yüzyılın ikinci yarısında başlanmış, Anadolu'nun hemen her yöresinden derlenen mânileri içeren kitaplar yayımlanmıştır (bk. bibl.). Ancak mâni üzerinde yeterli bilimsel çalışmaların yapıldığını söylemek mümkün değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Yusuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig (haz. R. Rahmeti Arat), İstanbul 1947, I, 329 (3233. beyit), 346 (3448. beyit); I. Kunoş, Halk Edebiyatı Örnekleri: I-Mâniler, İstanbul 1339; a.mlf., Türk Halk Edebiyatı, İstanbul 1925, s. 56-58, 170-173;

M. Fuad Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1926), İstanbul 1981, s. 273; a.mlf., Anadolu Türklerinin Halk Edebiyatı: I-Mâniler, İstanbul 1928,

tür.yer.; Sadettin Nüzhet [Ergun] - Mehmet Ferit, Konya Vilâyeti Halkiyat ve Harsiyatı, Konya 1926, s. 149-207; Kilisli Rifat [Bilge], Mâniler, İstanbul 1928; Ahmet Talat [Onay], Halk Şiirlerinin Şekil ve Nevi, İstanbul 1928, s. 37-47; Vasfi Mahir [Kocatürk], En Güzel Türk Manileri, İstanbul 1933, tür.yer.; Naki Tezel, Bilmeceler ve Mâniler, Ankara 1941; Niyazi Eset, Mukayeseli ve Neşredilmemiş Maniler, Ankara 1944; a.mlf., Mâniler Kılavuzu, Ankara 1947; Pertev Naili Boratav, Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği, İstanbul 1946, s. 169-172, 239-242; a.mlf., 100 Soruda Türk Halk Edebiyatı, İstanbul 1992, s. 170-181; a.mlf., "Mâni", İA, VII, 285-288; a.mlf., "Māni", EI² (İng.), VI, 420-421; E. Susey, Türk Halk Edebiyatı (trc. İlhan Başgöz), İstanbul 1952, s. 15-16; İlhan Başgöz, Mânilerimizden, Ankara 1959, s. 7-12; a.mlf., "Yayınlar Üzerine", DTCFD, III/3 (1943), s. 333-339; Selami Münir Yurdatap, Niyetli ve İzahlı Aşk Mânileri, İstanbul 1960; Abdülbaki Gölpınarlı, Alevî-Bektaşî Nefesleri, İstanbul 1963, s. 265-270; Hikmet Dizdaroğlu, Halk Şiirinde Türler, Ankara 1969, s. 51-68; L. Sami Akalın, Türk Mânilerinden Seçmeler, İstanbul 1972, I-II; Ata Terzibaşı, Kerkük Hoyratları ve Mânileri, İstanbul 1975; a.mlf., "Türk Edebiyatında Mâni Biçiminin Doğuşu ve Gelişmesi", TY, III/3-4 (1961), s. 41-43; Azerbaycan Halk Yazını Örnekleri (der. Ehliman Ahundov, trc. Semih Tezcan), Ankara 1978, s. 141-148; Cem Dilçin, Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Ankara 1983, s. 279-289; Şerif Öktürk, Türk Mânileri Antolojisi, İstanbul 1985; Şükrü Elçin, Türkiye Türkçesinde Mâniler, Ankara 1990; Fahrettin Kırzıoğlu, "Halk Edebiyatı Deyimlerimiz", TDl., XI/128 (1962), s. 659-660; a.mlf., "Halk Edebiyatı Deyimlerimiz-V", a.e., XI/130 (1962), s. 786; Rıza Filizok, "Manilerin Tasnifi Problemi ve Manilerde 'Değişmeyen' Unsurlar", TDEAD, sy. 1 (1982), s. 165-175; Nevzat Gözaydın, "Anonim Halk Şiiri Üzerine", TDl., LVII/445-450 (1989), s. 3-25; Kowalski, "Mani", EI, V, 245-246; Pakalın, II, 405-406.

Nurettin Albayrak

MÂNİ‘

(المانع)

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte “mahrum etmek, vermemek, engel olmak” mânasındaki men‘ kökünden türemiş bir sıfat olup “kötü şeylere engel olan, bunların gerçekleşmesine müsaade etmeyen” anlamında Allah’ın isimlerinden biridir. Men‘ kavramı Kur’ân-ı Kerîm’de on altı âyette yer almakla birlikte bunların hiçbirinde men‘ eylemi Allah’a nisbet edilmemiştir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “mnʿa” md.). “Mûcizeler göndermemize engel olan tek şey öncekilerin bu tür mûcizeleri yalanlamış olmasıdır” meâlindeki âyette geçen men‘ fiilinin (el-İsrâ 17/59) zât-ı ilâhiyyeye izâfe edilmesi “Allah’ın mûcize göndermeyi terketmesi” anlamında bir istiare olarak kabul edilmiştir (Zemahşerî, II, 674). Mâni‘ ismi hem İbn Mâce hem de Tirmizî’nin esmâ-i hüsnâ rivayetinde yer almış (İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10; Tirmizî, “Daʿâvât”, 82), ayrıca men‘ çeşitli hadislerde isim ve fiil sîgalarıyla Allah’a nisbet edilmiştir (Wensinck, el-Muʿcem, “mnʿa” md.). Eserlerinde mâni‘ ismine yer veren hemen hemen bütün müellifler, bunun için Hz. Peygamber’in farz namazlardan sonra tekrarladığı rivayet edilen “lâ ilâhe illallāhu vahdehû ...” cümlesinin devamındaki şu ifadeyi kaynak gösterirler: “Allahım! Kimse senin lutfettiğin şeye engel olamaz, kimse de vermediğin şeyi temin edip veremez. Hiçbir zenginin serveti senin nezdinde ona bir fayda sağlayamaz” (Buhârî, “Ezân”, 155; Müslim, “Ṣalât”, 94, 205, 306).

Âlimler, genellikle mâni‘ ismini karşıtı olan mu‘tî ile (lutfedip veren) birlikte yorumlamışlar ve belli bir dengeyi sağlamaya yönelik dâr-nâfi‘, kābız-bâsit vb. isimlerde olduğu gibi birlikte ele alınmasının gereği üzerinde durmuşlardır. Kur’ân-ı Kerîm’de “atâ” ve “i‘tâ” kavramlarının yanında çoğunlukla aynı mânaya gelen “îtâ” kavramı birçok âyette Allah’a nisbet edilmiş (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ʿaṭv”, “îtâʾ” md.leri), aynı kavramlar çeşitli hadis rivayetlerinde de zât-ı ilâhiyyeye izâfe edilmiştir (Wensinck, el-Muʿcem, “ʿaṭv”, “îtâʾ” md.leri).

Mâni‘ ismi müelliflerce “yaratıklardan dilediğine dilediği şeyi vermeyen, istediğine de istediğini veren” şeklinde geniş çerçevede açıklanmıştır. Bunun yanında daha belirgin anlamlar da verilmiştir. Allah lâyık olanlardan lutfunu esirgemeyen, olmayanlara da lutufta bulunmayandır (Lisânü’l-ʿArab, “mnʿa” md.). O, dostlarını onların düşmanlarından koruyup kendilerine gelebilecek kötülüklere engel olandır. Allah’ın lutufta bulunmayışı cimrilik değil yerli yerince muamele etmektir. Lutufkârlığı da cömertlik ve merhametinin eseridir (Hattâbî, s. 93-94). Kuşeyrî’ye göre mâni‘ isminin nihaî mânası Cenâb-ı Hakk’ın dostlarından belâyı defetmesi veya dilediği kimselere nimet vermemesidir. Allah’ın, dostlarından belâyı defetmesi güzel bir lutuf, dünya malı vermemesi ise ileri derecede bir iyilik sayılır. Allah dünyayı sevdiğine de sevmediğine de verir, fakat dostu olmayan bir kulun kalbini aykırı davranışlardan korumaz (et-Taḥbîr, s. 89). Gazzâlî de mâni‘ ile hafîz isimleri arasında münasebet kurarak birincisinin maddî ve mânevî alandaki yok edici veya bozucu sebepleri ortadan kaldırmayı amaçladığını, ikincisinin ise yok olmaktan koruduğunu, böylece hıfz kavramının men‘in hedef ve gayesini oluşturduğunu söylemiştir (el-Maḳṣadü’l-esnâ, s. 156). Mâni‘ Allah’ın kâinata yönelik (fiilî) isim ve sıfatları içinde mütalaa edilir. Ayrıca “koruyup gözeten, dengede tutan” anlamındaki hafîz ismiyle paralellik arzederken “karşılık beklemeden bol bol veren” mânasındaki vehhâb ismiyle denge sağlayıcı bir münasebet içinde bulunur.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “mnʿa” md.; Kāmus Tercümesi, “menʿ” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “mnʿa”, “ʿaṭv”, “îtâʾ” md.leri; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “mnʿa”, “ʿaṭv”, “îtâʾ” md.leri; Buhârî, “Ezân”, 155; Müslim, “Ṣalât”, 94, 205, 306; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10; Tirmizî, “Daʿavât” 82; Zeccâc, Tefsîru esmâʾillâhi’l-ḥüsnâ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Beyrut 1395/1975, s. 63; Hattâbî, Şeʾnü’d-duʿâʾ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1404/1984, s. 93-94; Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi’l-îmân (nşr. Hilmî M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 200, 206; Abdülkāhir el-

Bağdâdî, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 205a-206a; Kuşeyrî, et-Taḥbîr fi’t-teẕkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 89; Gazzâlî, el-Maḳṣadü’l-esnâ (Fazluh), s. 156, 174; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), II, 674; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu’l-beyyinât (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Beyrut 1404/1984, s. 244.

Bekir Topaloğlu

MÂNİ‘

(المانع)

Şer‘î bir hükmün veya sebebinin gerçekleşmesini engelleyen vasıf ya da durum anlamında fıkıh usulü terimi.

Sözlükte “mahrum etmek, vermemek, engel olmak” gibi mânalara gelen men‘ kökünden ism-i fâil olan mâni‘ kelimesi, fıkıh usulünün tedvini ve terimleşmesi sürecinde bu ilim dalında özel bir anlam kazanmış, “varlığı sebebe hüküm bağlanmaması veya sebebin gerçekleşmemesi sonucunu doğuran açık (zâhir) ve istikrarlı (munzabıt) vasıf” şeklinde tanımlanmıştır (Şevkânî, s. 6).

Fıkıh usulünde şer‘î hüküm “şâriin iktizâ, tahyîr ve vaz‘ bakımından mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabı veya bu hitabın neticesi” olarak tarif edilip teklifî ve vaz‘î olmak üzere iki kısma ayrılır. Bunlardan vaz‘î hüküm “şâriin bir şeyi başka bir şey için sebep, şart veya mâni‘ kılması”

(iki durum arasında böyle bir bağın bulunması) şeklinde tanımlandığında mâni‘ vaz‘î hükmün bir çeşidinin adı olmaktadır (bk. HÜKÜM). Nitekim Fahreddin er-Râzî, İbnü’l-Hâcib ve Şevkânî vaz‘î hükümleri sebep, şart ve mâni‘ olarak üç kısımda (el-Maḥṣûl, I, 24; Müntehe’l-vüṣûl, II, 7-8; İrşâdü’l-fuḥûl, s. 5-6); Âmidî sebep, mâni‘, şart, sıhhat, butlân ve azîmet-ruhsat olmak üzere altı kısımda (el-İḥkâm, I, 118-123); Şâtıbî ise sebep, şart, mâni‘, sıhhat-butlân ve azîmet-ruhsat olmak üzere beş kısımda (el-Muvâfaḳāt, I, 187) incelemektedir. Zerkeşî buna edâ-kazâ-iade grubunu da ilâve eder (el-Baḥrü’l-muḥîṭ, I, 336-340). Usulcüler içerisinde mâni‘ kavramı hakkındaki en geniş doktriner değerlendirmeleri yapan kişi Şâtıbî’dir. Bunun sebebi hüküm konusunun Şâtıbî’nin “makāsıdü’ş-şerîa” nazariyesinin en önemli unsurlarından birini teşkil etmesi olmalıdır. Klasik dönem usulcülerinin bir kısmı vaz‘î hükmü farklı tasniflere tâbi tutar ve mânii vaz‘î hükmün müstakil bir çeşidi olarak görmez (Gazzâlî, I, 93-99; Sadrüşşerîa, II, 130-131; Molla Hüsrev, s. 285). Mânii vaz‘î hükmün müstakil bir çeşidi olarak inceleyen usulcülerin bu kavramı açıklarken

verdikleri örneklerin büyük çoğunluğu, aralarında Hanefîler'in ağırlıkta olduğu diğer usulcülerin ruhsat ve azîmet konusunda verdikleri örneklerle büyük ölçüde benzeşmekte (krş. Şemsüleimme es-Serahsî, I, 117-124; Şâtıbî, I, 285-291), dolayısıyla ikinci grubun mânii ruhsat ve azîmet kavramları çerçevesinde değerlendirdiği görülmektedir. Öte yandan Hanefî usulcüleri, illetin tahsisinin cevazı tartışmasıyla bağlantılı olarak hükmün mâniini beş grupta ele alırlar (Sadrüşşerîa, II, 87-89; Bihârî, II, 277-278, 281).

Mânii, vaz'î hükmün müstakil bir çeşidi olarak inceleyen usulcüler onu sebebin ve hükmün mânii olmak üzere iki kısma ayırır. Sebebin mânii varlığı kesin olarak sebebin hikmetini ihlâl eden bir vasıftır. Bu durumda sebebin şartlarından biri ortadan kalkmış demektir. Meselâ zekât için gerekli olan nisab miktarı mala sahip bir kişinin üzerinde bu miktarı etkileyen bir borcun bulunması bu tür bir mâni'dir. Çünkü zekâtın vücûb sebebi nisab miktarına mâlik olmaktır. Bu borç zekâtın vâcip olma sebebinin gerçekleşmesini engellemektedir. Hükmün mânii varlığı sebebin hükmünün zıddını gerektiren bir vasıftır. Burada sebep gerçekleştiği ve şartları bulunduğu halde ona hükmün bağlanmaması sonucunu doğuran bir durum söz konusudur. Meselâ vârisin mûrisini kasten öldürmesi, "Kātil mirasçı olamaz" hadisi gereği (Müsned, I, 49; Dârimî, "Ferâʾiż", 41; Ebû Dâvûd, "Diyât", 18) onun hakkında miras hükmünün doğmasına engel olur. Burada, miras hükmünün sebebi olan akrabalık veya evlilik bağı mevcut olsa ve hüküm için gerekli şartlar gerçekleşmiş bulunsa bile mûrisini öldürme mânii miras hükmünün doğmasını engellemektedir. Aynı şekilde kātilin maktulün babası olması durumunda, "Babaya çocuğuna karşılık kısas uygulanmaz" hadisi gereği (Tirmizî, "Diyât", 9) Mâlikîler dışındaki İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre kātile kısas cezası uygulanmaz. Zira burada kısas hükmünün sebebi olan kasıt ve düşmanlık mevcut ve bu cezanın uygulanması için gerekli şartlar yerine gelmiş olsa bile babalık kısas hükmünün sübûtuna engeldir. Sebepleri gerçekleştiği halde hayız ve nifasın namazın vücûbuna, din farklılığının mirasa engel olması da böyledir. Mâni' illeti ve hükmü hangi aşamada engellediğine göre de bazı ayırımlara tâbi tutulmaktadır (Debûsî, s. 334-335; Zerkeşî, I, 311).

Mâni' teklifî hükümlerle ilişkileri açısından üç kategoride ele alınır. Birincisi teklifî hükümle birleşmesi imkânsız olan mâni'lerdir; uyku, delilik

ve baygınlık gibi aklın gitmesinde etkili olan mâni‘ler böyledir. Bu tür mâni‘ler teklifî hitap için gerekli olan ehliyeti ortadan kaldırır. Zira aklı başında olmayan kimsenin herhangi bir teklifle yükümlü tutulması mümkün değildir. İkincisi teklifin aslı ile birleşmesi düşünülebilen mâni‘lerdir ve bunlar da teklifin aslını ortadan kaldırır. Meselâ murdar et veya domuz eti yemeyi ya da içki içmeyi mubah kılabilecek herhangi bir zaruret hali böyledir. Bu durumlarda teklifin aslı yani haramlık hükmü ortadan kalkmaktadır ki buna Hanefîler’de “ıskat ruhsatı” adı verilir. Üçüncü kategorideki mâniler ise teklifin aslını ortadan kaldırmayıp sadece onun lüzumunu ortadan kaldırarak muhayyerliğe çevirir. Buna da “terfih ruhsatı” denilir. Meselâ hastalık cuma namazının vücûbuna mâni‘dir. Ancak hasta bir kimse cuma namazını kılarsa namazı sahih olur.

Şer‘î hükmün veya onun sebebinin gerçekleşmesi konusunda çok önemli role sahip olan mâni‘lerin, teklifî hüküm kapsamındaki dinî değeri ve emredilen / yasaklanan bir husus olması dışında vaz‘î hüküm olarak mükellefler tarafından ortaya konulması veya ortadan kaldırılması yönünde şâriin özel bir kastı bulunmamaktadır (M. Sellâm Medkûr, s. 153). Mükellefin irade ve kastının mânie etkisi de önemli bir metodolojik sorundur. Mükellefin şer‘î bir mânii emredildiği veya yasaklandığı ya da muhayyer bırakıldığı şekilde ifa ya da terketmesi zorunludur. Mükellefin kendiliğinden herhangi bir mâni‘ ortaya koyma veya ortadan kaldırmaya yönelik girişimine gelince, onun yöneldiği mâni‘ şer‘an da kabul edilmiş bir mâni‘ ise bu takdirde onun kastı şâriin maksadına uygun düşmüş demektir ve bu tür şer‘î bir mâni‘ normal olarak kendi fonksiyonunu icra eder. Ancak mükellefin yöneldiği mâni‘ şer‘an kabul edilmemiş veya yok hükmünde bir mâni‘ ise bu tür bir mâniin dinî bir değeri yoktur ve hukuken de yok hükmündedir. Zira burada mükellef, şer‘î bir hükmün sebebi tahakkuk ettiği halde söz konusu hükmü iptal etmek için kendiliğinden mâni‘ler icat etmeye kalkışmakta ve böylece şâriin maksadına muhalefet etmektedir. Meselâ nisaba mâlik olan bir kimse, kendisinden zekâtı düşürmek amacıyla ve yıl geçince de kullanmadan iade etmek kastıyla borç alacak olsa onun bu borcu yani mânii yok hükmündedir ve o zekâtla mükelleftir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 49; Dârimî, “Ferâ᾿iż”, 41; Ebû Dâvûd, “Diyât”, 18; Tirmizî, “Diyât”, 9; Debûsî, Taḳvîmü’l-edille fî uṣûli’l-fıḳh (nşr. Halîl Muhyiddin el-Mîs), Beyrut 1421/2001, s. 334-335; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372 → Beyrut 1393/1973, I, 117-124; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Bulak 1324, I, 93-99; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl, Beyrut 1408/1988, I, 24; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli’l-aḥkâm, Kahire 1387/1968, I, 118-123; İbnü’l-Hâcib, Müntehe’l-vüṣûl, Bulak 1403/1983, II, 7-8; Karâfî, el-Furûḳ, Kahire 1347 → Beyrut, ts. (Âlemü’l-kütüb), I, 110-112; Sadrüşşerîa, et-Tavżîḥ fî ḥalli ġavâmiżi’t-Tenḳīḥ (Teftâzânî, et-Telvîḥ içinde), Kahire 1377/1957, II, 87-89, 130-131; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, I, 187, 265-266, 273-291; Zerkeşî, el-Baḥrü’l-muḥîṭ (nşr. Abdülkādir Abdullah el-Ânî), Küveyt 1413/1992, I, 310-312, 336-340; Molla Hüsrev, Mir᾿âtü’l-uṣûl, İstanbul 1296, s. 285; Bihârî, Müsellemü’s̱-s̱übût fî uṣûli’l-fıḳh (Gazzâlî, el-Müstaṣfâ içinde), Bulak 1324, II, 277-278, 281; Şevkânî, İrşâdü’l-fuḥûl, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), s. 5-6; M. Ebû Zehre, Uṣûlü’l-fıḳh, Kahire, ts. (Dârü’l-fikri’l-Arabî), s. 62-64; M. Sellâm Medkûr, Mebâḥis̱ü’l-ḥükm ʿinde’l-uṣûliyyîn, Kahire 1379/1959, s. 150-154; Saîd Ali M. el-Humeyrî, el-Ḥükmü’l-vaḍʿî ʿinde’l-uṣûliyyîn, Mekke 1405/1984, s. 261-288; Abdülazîz b. Abdurrahman b. Ali er-Rebîa, el-Mâniʿ ʿinde’l-uṣûliyyîn, Riyad 1407/1987, s. 109-178; Zekiyyüddin Şa‘bân, İslâm Hukuk İlminin Esasları (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 1990, s. 232.

Ferhat Koca

MANİHEİZM

III. yüzyılda Mani tarafından eski İran'da kurulan ve günümüzde müntesibi bulunmayan gnostik bir din.

Mani 216 yılında Güney Mezopotamya'da doğdu. Ailesinin heterodoks hıristiyan mezhebi Elkesai'ya bağlı olması, içinde yetiştiği ortam ve Maniheizm'deki hıristiyan unsurlarının kaynağı hakkında bir fikir vermektedir. Kaynaklarda on iki yaşında iken Mani'ye bir meleğin göründüğü, yirmi dört yaşına geldiğinde "ikizi" (Tavm) adını verdiği bu melekten aldığı öğretiler doğrultusunda yeni dini yaymaya başladığı belirtilmektedir. Sâsânî Kralı I. Şâpûr zamanında Mani'nin hareketine müsamaha gösterilmiş ve bu sayede Mani başta İran olmak üzere çeşitli bölgelerde dinini yayma fırsatı bulmuştur. Kral I. Behram'ın son günlerine kadar süren bu olumlu hava, imparatorluğun Mecûsî başrahibi Kartir'in öncülüğünde Maniheistler'e karşı yoğun bir sindirme kampanyası başlatılması neticesinde sona ermiştir. Yakalanıp zindana atılan Mani 276'da öldürülmüştür.

Mani'nin öğrencileri onun misyonunu devam ettirmiş, Mani'yi Mecûsîler'e "Zerdüşt'ün mânevî oğlu," Budistler'e "geleceğin Buda'sı" (Maitraya) ve hıristiyanlara "Faraklit" şeklinde anlatmışlardır. Gelişmiş bir misyonerlik teşkilâtına sahip olması sebebiyle Güney İran ve Mezopotamya sınırlarını aşarak Mısır, Anadolu, Avrupa ve Asya içlerine kadar ulaşan Maniheizm IV. yüzyılda Hıristiyanlığın en büyük rakibi konumuna gelmiş, VIII. yüzyılda Bögü Han'ın genelgesiyle Doğu Türkistan'da Uygurlar'ın resmî dini olmuştur. Ancak VI. yüzyıldan sonra Batı'da, XII. yüzyıldan sonra da Asya'da gerilemeye başlamıştır. Mezopotamya ve İran'ın VII. yüzyılda müslümanlar tarafından fethedilmesiyle Maniheistler'e zimmîlik statüsü tanınmış ve Abbâsî döneminde olduğu gibi bazı zamanlarda konulan yaptırımlar dışında genelde dinî açıdan müsamaha gösterilmiştir. Ortaçağ'da Maniheizm, düalist karakterli çeşitli heterodoks hıristiyan mezheplerinin oluşumunu etkilemiştir. VII. yüzyılda Ermenistan'da ortaya çıkan Paulikanlar, X. yüzyıldan itibaren Balkanlar'da görülen Bogomiller ve XII-XIII. yüzyıllarda Güney Fransa ve Kuzeydoğu İtalya'da etkili olan

Katarlar ve Albigensler'le Maniheizm arasında önemli paralellikler mevcuttur. Bu akımlar Ortaçağ Maniheizmi veya Neo-Maniheizm olarak da adlandırılmaktadır.

Kutsal Metinler. Mani, sağlığında öğretilerini yazıya geçiren ve bazılarını çizimlerle süsleyen ender din kurucularındandır. Aralarında Hayat İncili, Hayat Hazinesi, Şapuragan, Pragmateia, Sırlar Kitabı, Devler Kitabı, Mektuplar ve İlâhiler'in bulunduğu, Süryânî ve Pehlevî dillerinde yazılmış olan bu eserler, ancak Mani'nin öğrencilerinin eserlerinde parçalar halinde günümüze ulaşmıştır. Dolayısıyla öğrencileri ve takipçileri tarafından farklı dillerde (Kıptîce, Süryânîce, Uygurca, Çince, Farsça ve Latince) kaleme alınan veya derlenen bu yazmalar Maniheizm'in ilk elden kaynaklarını oluşturmaktadır. Mani'nin Mektupları, İlâhi Kitabı, Hayat İncili Yorumu, Köln Mani Kodeksi ve Vaazlar bunlardandır.

İnanç Esasları. Maniheist inancın temelini, ışık ve karanlık yahut iyilik ve kötülük şeklindeki birbirine zıt iki aslî prensibe dayanan gnostik bir düalizm oluşturmaktadır. Nitelik olarak tamamen farklı karakterlere sahip olan bu prensiplerin her ikisi de ezelî ve ebedîdir. Sevgi, iman, sadakat, iyilik, hikmet özelliklerini temsil eden ve hava, rüzgâr, ışık, su, ateşten oluşan ışık âleminin hâkimi yüce ışık (nur) tanrısıdır. Ulûhiyyet, nur, güç ve bilgi kudretine sahip olan bu tanrı "yüceliğin babası, ışık âleminin kralı", bazan da İran geleneğine uygun olarak Zurvân (Zervân) şeklinde adlandırılmaktadır. Işık âlemi için "hayat ağacı" tasviri de kullanılmaktadır. Aynı şekilde karanlık âleminin başında çoğunlukla canavar olarak tanımlanan karanlık kralı ya da tanrısı bulunmaktadır. Onun etrafında da sayısız kötü varlık ve duman, ateş, rüzgâr, acı su, karanlıktan oluşan beş zulmet âlemi ve her bir zulmet âleminin yöneticisi olan insan üstü varlıklar (arkon) vardır. Tamamen olumsuz niteliklerle ve "ölüm zehiri" denilen bir dumanla kaplanmış olan bu âlemde maddeyi sembolize eden, sayısız dallarından savaş, şiddet, kin ve her türlü kötülüğün fışkırdığı bir "ölüm ağacı" mevcuttur. Bu iki âlem arasında yaşanan sonsuz çekişme açısından zaman Mani tarafından üçe ayrılmıştır: Pasif mücadelenin söz konusu olduğu geçmiş ve gelecek zamanlarla aktif bir mücadeleye sahne olan şimdiki zaman.

Maniheizm'e göre bu mücadele, kaos ve verimsizlik özelliklerine sahip

olan karanlığın (huşuk) hayat ve düzeni temsil eden ışık âlemini ele geçirmek amacıyla saldırıya geçmesiyle başlar. Karanlığı tekrar kendi mekânına hapsederek ezelî pasif konumuna döndürebilmek için kurtuluş planı yürürlüğe konur. Plan gereği bu âlemde tutsak olan ışık ruhlarını kurtarmak üzere gönderilen ışık elçilerinin faaliyetleriyle kâinat, yeryüzü, hayvanlar ve bitkiler oluşturulur. Dolayısıyla bütün bu varlıklar, karanlıkla ışık unsurlarından oluşan zıt ilkelerin farklı oranlarda birleşmesiyle meydana gelmiştir. Bu süreçte ilk insan çifti olan Âdem ve Havvâ da oluşturulur. Bütün gnostik sistemlerde olduğu gibi Maniheizm'de de insanın yaratıcısı Tanrı değil kötülük güçleridir. Böylece insanda da diğer varlıklarda olduğu gibi hem ışık unsuru (ruh) hem kötülük unsuru (beden) bulunmaktadır. Işık tanrısı insana kurtuluşun yolunu öğretmek üzere "muhteşem Îsâ'yı" gönderir. Ondan kurtarıcı ilâhî bilgiyi alan Âdem, kendi mahiyeti ve ilâhî âlemle ilgili hakikati kavramak suretiyle kurtuluşu hak etmiş olur. Bu arada Âdem, kendisini bu süflî âleme bağlayacağı için daha az ışık parçacıkları taşıyan Havvâ ile cinsel ilişkide bulunmaması konusunda da Îsâ tarafından uyarılır ve başlangıçta buna riayet eder. Bunun üzerine Havvâ babası kötü arkonla birleşir ve Kâbil doğar. Ardından Kâbil'le birleşir ve Hâbil doğar. Bu uygunsuz birleşmeler birbirini takip eder. Daha sonra bir arkon (Sindid) Havvâ'ya Âdem'i sihirle nasıl kandıracağını öğretir ve onunla birleşmesini sağlar. Bu birleşmeden de Âdem'in gerçek oğlu ve gnostiklerin atası olarak kabul edilen Şît doğar. Âdem Şît'e hakikati öğretir. Bu arada Sindid, Âdem'le tekrar birleşmesi için Havvâ'yı kışkırtır. Âdem yine aldanmak üzereyken Şît babasını ikaz eder ve onu kendisiyle birlikte doğuya, ışık âlemine gelmeye davet eder. Böylece öldükten sonra Âdem ve onun nesli ışık âlemine yükselir. Havvâ ve nesli ise cehenneme gider.

Bu şekilde kötü beden içerisinde ışık âlemine ait olan ruhun hapishane hayatı yaşadığı insanlık üremeye ve çoğalmaya başlar. Fakat Âdem'den kaynaklanan insanlığın kurtuluşu için Îsâ, bütün ışık elçilerinin babası olarak kabul edilen "ışık zihni"ni (Manuhmed) görevlendirir ve o kurtarılacak olan her insana mânen gelir. Ruh onu beşli özelliğinden tanır ve davete icâbet eder. Kurtuluşu hak etmeyen, dolayısıyla ışık zihni tarafından uyarılmamış olan ruh ise kurtuluşu hak edene ya da son hesap gününe kadar yeryüzünde tekrar tekrar doğar. Ruhun bu

sınırlı ruh göçüne (reenkarnasyon) tâbi olması bir yönden onun kötülükten temizlenme süreci, diğer yönden uyarılmayı hak etmeyen ruha beden hapishanesinde kalma cezasının verilmesi olarak görülmektedir.

Maniheistler, çeşitli zamanlarda ışık el-çilerinin (Faraklit) insanlara kurtuluş yolunu öğretmek üzere yeryüzünde yaşadıklarına ve Mani'nin bu elçilerin sonuncusu olduğuna inanırlar. Dolayısıyla Zerdüşt, Buda ve Îsâ gibi şahsiyetlerin insanlara ışık yolunu tebliğ eden ve Mani'nin gelişine zemin hazırlayan elçiler olduğuna inanılır. Mani'nin ardından başka bir elçi gelmeyecek, ancak yalancı elçiler zuhur edecektir. Mani yeryüzünden ayrıldıktan sonra doğrudan ışık âlemine gitmemiştir; yükselişteki ilk durak olan ayda yeryüzündeki son ışık nüvesinin de kurtuluşuna kadar beklemekte ve oradan ruhlara yol göstermeyi sürdürmektedir. Maniheizm'e göre beden hapishanesinden kurtulan ruh önce Samanyolu'nu izleyerek aya yükselir. Bir müddet burada ikamet edip güneşe geçer, bir müddet de burada kaldıktan sonra ışık âlemindeki dünyalara (aeon) yükselir.

Mani'ye göre ruhların ışık âlemine yükselmesine paralel olarak dünyada zulüm ve şiddet artacak, kötülük çoğalacaktır. Âhir zamanda yalancı peygamberler zuhur edecek ve yalancı Mithra (deccâl) ortaya çıkıp insanları saptırmaya çalışacaktır. Son ışık parçasının da kurtuluşunun yakın olduğu bir dönemde dünyanın sonunun yaklaştığının habercisi olan büyük bir savaş çıkacak, ardından dünyaya yalnızca günah ve kavga hâkim olacaktır. Daha sonra ışık elçisi Îsâ Mesîh ikinci defa yeryüzüne gelecek ve insanları yargılamaya başlayacaktır. O ana kadar henüz süflî yeryüzünden ayrılmamış olan Maniheistler ona katılarak sağ tarafına oturacak ve meleklere dönüştürülecektir. Onun solunda yer alan günahkârlar ise cehenneme atılacaktır. Ardından Îsâ Mesîh'in Samanyolu şeklindeki ilâhî varlığa ve kâinatı ayakta tutan beş ışık ruhuna yerlerinden ayrılmaları için işaret vermesiyle bütün kâinat çökecek ve 1468 yıl sürecek olan büyük bir ateş çıkacaktır. Işık elçisiyle birlikte son ışık unsurları da ilâhî ışık âlemine yükselirken savaşı kaybeden karanlık güç ve taraftarları, kendileri için hazırlanmış olan büyük bir çukura çekilecek ve çukurun deliği büyük bir kayayla kapatılacaktır. Böylece iyilikle kötülük arasındaki aktif mücadele dönemi tamamlanmış olacak ve geçmişte ışık ve karanlığın birbirinden ayrı olarak varlıklarını sürdürdükleri aslî konuma tekrar dönülmüş olacaktır.

Dinî Kurallar. Mani’nin öğretilerine göre kurtuluşu elde etmek için ruhun “beş emir” ve “üç mühür” olarak adlandırılan bazı fiillerden uzak durması ve çeşitli kurallara uyması gerekmektedir. Beş emir arasında oruç, dua ve sadakayı yerine getirmek, yalan söylememek, hiçbir canlıyı öldürmemek ve et yememek, temizlik ve sağlığa dikkat etmek, mala mülke önem vermeyip fakirliği gözetmek ve alçak gönüllü olmak yer alır. Üç mühür ise eline, diline ve gönlüne (düşüncesine ya da beline) hâkim olmak prensibidir. Ağzın mührü kötü söz söylememeyi, bitkilerden daha az ışık unsuru taşıdığı için etten kaçınmayı, sarhoş ettiği ve ışık tanrısını düşünmekten alıkoyduğu için içki içmemeyi gerektirir. Elin mührü ise inananı, madde içerisinde tutsak olan ışık unsurlarına zarar verecek herhangi bir davranışta bulunmaktan alıkoymak demektir. Buna göre ideal davranış tarzı hayvan öldürmemeyi, bitkilere zarar vermemeyi, hatta toprağı sürmemeyi ve hasat yapmamayı gerektirir. Gönlün ya da belin mührü ise evlenmemeyi ve cinsellikten uzak durmayı öngörür. Maniheizm’e göre maddî varlığın devamını sağlayan ve yeni bedenlerin oluşmasına imkân veren evlenme kötü arkonların âdetini taklitten ibarettir.

Kurallara uyma noktasında Maniheist cemaat tam anlamıyla kurallara bağlı kalan seçkinler, kurallara tam olarak riayet etmeyen ve halkın ekserisini oluşturan dinleyiciler olmak üzere ikiye ayrılır. Seçkinler öldüklerinde temizlenmiş olarak doğrudan ışık âlemine yükselirler. Kurallara riayet etmeyenlerse seçkinler tabakasından biri olarak doğuncaya kadar reenkarnasyona tâbi olurlar. Onların, seçkinlere yaptıkları hizmetler ve dinî öğretiyi destekleme konusunda gösterdikleri tutum bir sonraki hayatlarında daha iyi biri olarak bedenleşmelerini sağlayacaktır. Ayrıca yalnız şu on kurala uymaları dine mensubiyetlerinin devamı için yeterli olmaktadır: Tek evlilik yapmak, zinadan, yalandan, hırsızlıktan, riyakârlıktan, putperestlikten, sihirden, hayvanları öldürmekten ve dinî herhangi bir şüpheden uzak durmak, seçkinlere hizmet etmek.

İbadet. Maniheizm’in temel ibadetleri arasında dua ve oruç yer almaktadır. Dinleyiciler günde dört defa ibadet ederken seçkinlerin yedi vakit kuzeye dönerek dua etmeleri şarttır. Dua sırasında yüce ışık tanrısına hamd ve tesbihi içeren çeşitli metinler ve ilâhiler okunur. Ayrıca pazar günleri tutulan haftalık orucun yanı sıra yılın çeşitli zamanlarına serpiştirilmiş oruç günlerine riayet söz konusudur. Seçkinler yılın toplam 100 gününü oruçlu

geçirirken dinleyiciler yılda toplam otuz günlük oruçla mükelleftir. Kutsal günler ve bayramlar arasında Berna kutlaması ya da anma töreni ilk sırada yer alır. Mani'nin ıstırap çekerek öldürülmesi anısına oruç ve yıllık tövbe ayı olan on ikinci ayın sonunda düzenlenen bu törende Mani için çeşitli ilâhiler, dualar ve methiyeler okunur. Bundan başka musafaha yapma ve kutsama törenleri, ölüler için anma töreni de yapılmaktadır. En önemli âyinlerinden biri de seçkinlerin günlük genel yemeğinin dinleyiciler tarafından düzenlenmesidir. Ayrıca haftalık tövbe ve günah itirafı törenleriyle yılda bir defa cemaat halinde yapılan tövbe âyini vardır. Dinleyicilerin gelirlerinin yedide ya da onda birini cemaat için vermeleri de dinî görevler arasında sayılmaktadır.

Vaaz, dinî öğretilerin tâlimi, cemaati temsil etme ve âyinleri idare etme gibi işler seçkinler grubu tarafından yürütülür. Belli bir hiyerarşiye göre düzenlenmiş

olan bu grup Mani'nin vekili olarak cemaati yöneten bir lider, on iki öğretici, yetmiş iki piskopos, 360 kişilik yaşlılar grubu ve sıradan seçkinlerden oluşmaktadır. Sıradan seçkinler arasında kadınlar da yer alırken diğer birimler sadece erkeklere mahsustur.

İslâm Kaynaklarında Maniheizm. Maniheizm, tevhid inancına aykırı olan düalist karakterli ve âlemin ezelîliğini gerektiren inanç sistemleri sebebiyle kelâm kitaplarının ilâhiyyât bölümlerinde, "el-milel ve'n-nihal" türü mezhepler tarihi kitaplarında ve diğer tarih kaynaklarında kurucusunun ismine nisbetle Mâniyye, Mâneviyye veya Mennâniyye isimleriyle ele alınmıştır.

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn adlı eserinde (s. 332, 336, 337, 349). Mennâniyye'nin insanı kendileri de cisim olan beş duyudan ibaret saydığını, onlara göre her şeyin nur ve zulmetten meydana geldiğini belirtmiştir. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî Kitâbü't-Tevḥîd'inde (s. 239-249), Mennâniyye'nin âlemin nur ve zulmet olmak üzere kadîm ve ezelî iki prensipten yaratıldığına, bunların bir gün ayrılacağına inandığını aktardıktan sonra onların tasvir ettikleri prensiplerin ve birleşmelerinden meydana gelen âlemin de aslında sonlu olduğunu ispat yönünde farklı deliller ileri sürmüştür. Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî adlı eserinin diğer

dinlere ayırdığı V. cildinde (s. 9-15) öncelikle tevhid inancına aykırı bulduğu düalist inanç sistemlerini (Seneviyye) ele almış, onlardan Mâniyye'nin âlemin nur ve zulmet olmak üzere kadîm ve ezelî iki prensipten yaratıldığına, bu iki aslın da farklı cevher, nefis, fiil ve sıfatlara sahip bulunduğuna inandığını, ancak yaratılışı sağlamakta iki kadîm aslın bir araya gelme ve ayrılma hususunda görüş ayrılığına düştüğünü belirtmiştir.

Abdülkāhir el-Bağdâdî, Mani'nin tenâsühe ve âlemin ezelîliğine inandığını, ona göre bedenlerinden ayrıldıktan sonra doğru kimselerin ruhlarının nura giderek orada ebedî mutluluk içinde kalacağını, kötülerin ruhlarının ise arınıncaya kadar hayvanların bedenlerine geçeceğini ve daha sonra nura kavuşacağını aktarmaktadır (el-Farḳ, s. 271). Şehristânî ise Mâneviyye olarak adlandırdığı bu dinin, âlemin nur ve zulmetten meydana geldiği temel prensibi üzerine kurulduğunu ifade ettikten sonra bu iki prensibi birbirinden ayıran temel özelliklere geniş yer vermiş, âlemi meydana getirmek için bir araya gelmeleri hususunda ortaya çıkan görüş ayrılıklarına değinmiş, Mani'nin bütün mallardan onda bir nisbetinde zekâtı, günde dört vakit namazı ve duayı emrettiğini, yalan söylemeyi, adam öldürmeyi, hırsızlığı, zinayı, sihri ve putlara tapınmayı yasakladığını belirtmiştir (el-Milel, I, 244-249). Tarihçi Ya'kūbî de Sâsânî Kralı I. Şâpûr ve I. Behram dönemlerinde Mani'nin ve onun ölümünden sonra öğrencilerinin faaliyetleri hakkında bilgi vermekte, Mani'nin kitapları ve öğretilerini de ana hatlarıyla tanıtmaktadır (Târîḫ, I, 159-161).

BİBLİYOGRAFYA

Ya'kūbî, Târîḫ, I, 159-161; Eş'arî, Maḳālât (Ritter), s. 332, 336, 337, 349; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 239-249; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 271; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, V, 9-15; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 244-249; S. Runciman, The Medieval Manichee, Cambridge 1955; J. P. Asmussen, Manichaean Literature, New York 1977; The Cologne Mani Codex (trc. R. Cameron - A. J. Dewey), Missoula 1979; K. Rudolph,

Gnosis: The Nature and History of an Ancient Religion (trc. R. Mc. L. Wilson), Edinburgh 1983, s. 326-342; S. N. C. Lieu, Manichaeism, Manchester 1985; Harun Güngör, “Maniheizm”, EÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, V (1988), s. 145-166; G. Gnoli, “Manichaeism”, ER, IX, 161-170; W. Sundermann, “Dīnāvarīya”, EIr., VII, 418-419.

Şinasi Gündüz

MANİSA

Ege bölgesinde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Eski adı Sipylos (Sipil) olan Manisa dağının kuzey eteğinde Gediz nehrinin geçtiği ovanın kenarında denizden 50-70 m. yükseklikte yer alır. Anadolu'nun iç kesimlerini Ege denizi kıyılarına bağlayan yol üzerinde önemli bir yerleşim yeridir. Tarih boyunca bu özelliğini koruyan şehir, Osmanlı döneminde XVI. yüzyıl sonlarına kadar hânedan mensubu şehzadelerin idarî tecrübe kazanmak üzere bulundukları siyasî merkez olarak dikkati çekmiştir. Manisa adının nereden geldiği hususu tartışmalıdır. Genel olarak adını bu bölgeye yerleşen Magnetler'den aldığı, bundan dolayı Magnesia dendiği kabul edilir. Antik kaynaklarda Büyük Menderes nehri civarındaki Maiandros (Menderes) Magnesia'sından ayırt edilmek için buraya Magnesia ad Sipylum (Sipil Manisası) denmiştir. Magnesia zamanla Türk hâkimiyeti sırasında Mağnisiye, Mağnisa, Manisa şekline dönüşmüştür.

Tarih. Eskiçağ'larda Batı Anadolu'nun Lydia / Lidya denilen kesiminde yer alan şehrin ne zaman ve nasıl kurulduğu bilinmemektedir. Bugünkü şehrin 7 km. kadar doğusunda bulunan harabelerin (Tantalis) ilk iskân mahalli olduğu ve milâttan önce II. bine çıkan bir geçmişi bulunduğu ileri sürülür. Hititler'in etki alanına giren ve milâttan önce XII. yüzyıl başlarından itibaren Anadolu'ya gelen kavimlerce tahrip edilen bu şehrin yerine Frigler'in Spiylos adlı bir yerleşim yeri kurdukları, milâttan önce VII. yüzyılda bu civarda ortaya çıkan ve Magnesia denilen şehrin bunların yerini aldığı belirtilir. Sipil / Manisa dağının eteklerinde son derece müstahkem bir mevkide önündeki geniş ovaya hâkim bulunan Magnesia bir süre Lidyalılar'ın idaresinde kaldı. Onların Persler'e yenilmesi üzerine (m.ö. 546) I. Pers satraplığına dahil edildi. Meşhur kral yoluna yakın olması sebebiyle ekonomik yönden gelişme gösterdi. Ardından Büyük İskender'in nüfuzu altına girdi. Onun ölümünden (m.ö. 323) sonra haleflerinin (Diadokhlar) mücadelesine sahne oldu. I. Selevkos milâttan önce 281'de bütün Küçük Asya'yı ele geçirince şehri oğlu I. Antiokos'un idaresine verdi. Milâttan önce 245 yılına ait bir kitâbeden şehrin Smyrnalı (İzmir) bir

kumandanın idaresinde askerî bir koloni olduğu anlaşılmaktadır. Burası bir şehir (polis) değil askerî bir üs haline gelmiş ve İzmir ile birleşmişti. Selevkiler arasındaki taht mücadelelerinden etkilenen şehir bir ara Bergama Kralı I. Attalos'un nüfuzu altına girdi. III. Antiokos'un kuzeni Akhaios milâttan önce 220'de burayı yeniden ele geçirdi. Milâttan önce 190'da Romalılar Magnesia yakınlarındaki savaşta III. Antiokos'u yenince şehir halkı elçiler göndererek Roma hâkimiyetini kabul etti. Roma Senatosu, şehri savaş sırasında kendilerine yardım eden Bergama Kralı II. Eumenes'e bıraktı (m.ö. 189). Bergama hâkimiyeti altında iken para basma yetkisi tanındı. Milâttan önce 133'te Bergama Krallığı'nı vesayet altına alan Romalılar milâttan önce 126'da Bergama Krallığı'nın kontrolünü ele geçirince Magnesia da onların hâkimiyetinde muhtar bir yönetime kavuştu. Bir ara Pontus Kralı Mithridates'in hâkimiyetine girdiyse de bu durum çok kısa sürdü. Roma idaresi altında Asya eyaletinin önemli bir şehri oldu. Milâttan önce 20'de Augustus'un eyalet düzenlemeleri sırasında yarı otonom bir statü kazandı. Milâttan sonra 17'de bütün Gediz havzasını etkileyen

şiddetli depremde büyük hasar gördü, İmparator Tiberius tarafından yeniden inşa edildi. İmparator Claudius döneminde (41-54) su seti yapıldı, Efes-Manisa-Sipil yolu tamir gördü. Roma'nın ikiye ayrılması üzerine Doğu Roma'nın Batı Anadolu'daki önemli askerî üslerinden biri haline geldi, etrafı surlarla çevrildi ve tahkim edildi. Ayrıca bir piskoposluk merkezi oldu ve Thrakesion idarî bölgesi içinde kaldı. Latinler'in 1204'te İstanbul'u almalarından sonra İznik İmparatorluğu'nun sınırlarına dahil edildi. İmparator III. Ioannes Vatatzes (1222-1254) bir süre Magnesia'da oturdu, kendi adına bir kilise yaptırdı ve öldüğünde buraya gömüldü.

1071'den itibaren Anadolu'ya giren Türkler'in Ege sahillerine kadar uzandığı bilinen akınlarında şehrin nasıl etkilendiği hakkında bilgi yoktur. Ancak kuvvetli bir askerî istihkâma sahip bulunması bu akınlar sırasında durumunu koruduğuna işaret eder. Anadolu Selçuklu Devleti ile Bizans İmparatorluğu'nun sınır hattının biraz gerisinde kalan Magnesia'nın durumunda XIII. yüzyılın sonlarına kadar önemli bir değişiklik olmadı. Anadolu'nun Moğol nüfuzu altına girmesi sınır hattındaki diğer şehirler gibi Magnesia'yı da etkiledi. Moğol baskısından kaçan Türkmen boyları Batı Anadolu bölgesine yığıldı ve 1280'lerden itibaren siyasî birlikler

kurarak bölgedeki şehirleri ele geçirmeye başladı. Bizans imparatoru 1302 baharında oğlu Mikael'i (IX.) bölgeye gönderdi. Magnesia yakınlarında kamp kuran Mikael Türkler tarafından kuşatıldı. Mağlûbiyete uğratılınca buradan Bergama'ya çekildi. Magnesia Bizanslı süvari askerlerinden Attalios adlı birinin yönetimine geçti. Türkler'le savaşmak üzere Bizanslılar tarafından parayla tutulan Katalan / İspanyol askerî grubu Roger de Flor liderliğinde 1304'te şehre geldiyse de Attalios kendileriyle anlaştı ve onları içeri sokmadı. Katalanlar burayı ganimetlerini muhafaza ettikleri bir depo gibi kullandılar. Hatta kurmayı düşündükleri bağımsız İspanyol prensliğinin idarî üssü yapmayı da planladılar. Şehre giremeyince kuşatma altına aldılarsa da daha sonra geri çekildiler. Onların ayrılması üzerine Türkler baskılarını daha da arttırdılar. Bölgede faaliyet gösteren Saruhan Bey, 1305'e doğru etrafını ele geçirdiği şehri 1310'dan sonra 1314'e doğru uzun bir ablukanın ardından zaptetmeyi başardı. Manisa'nın fetih tarihi ve nasıl ele geçirildiği hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. Halk arasındaki efsaneler Saruhan Bey'in Kırtık / Çaybaşı mevkiinden şehre girdiğini belirtir.

Saruhanoğulları'nın merkezi olarak gelişme gösteren Manisa ilk defa Yıldırım Bayezid'in 791-792 (1389-1390) kışındaki askerî harekâtı sırasında Osmanlı idaresi altına alındı. Timur'un Yıldırım Bayezid'i yendiği Ankara Savaşı'ndan sonra yeniden Saruhanoğulları'nın idaresine girdi. Ancak ondan önce Timur'un Batı Anadolu seferi ve İzmir kuşatması sırasında Timurlu askerlerin karargâhı oldu, Timur'un torunu Emîrzade Muhammed Sultan burada kışladı. Timurlu ordusunun çekilmesinin ardından Saruhanoğlu Orhan Bey 17 Ağustos 1402'de şehre gelip idareyi ele geçirdi. Osmanlı Padişahı Çelebi Mehmed 1405-1406'da Manisa üzerine yürüyerek şehre girdiyse de onun çekilmesinden sonra Saruhanoğlu İshak Bey'in diğer oğlu Saruhan Bey buraya hâkim oldu. Osmanlı idaresi ancak 818'den (1415) biraz önce tam olarak kurulabildi. Osmanlı hâkimiyetine girmesinin ardından şehrin karşı karşıya kaldığı ilk olay, Şeyh Bedreddin'in müridlerinden Torlak Kemal'in yakalanarak Manisa'da idam edilmesidir (819/1416). Bunun ardından İzmir Beyi Cüneyd'in sebep olduğu karışıklıklardan etkilendi. Yanında muhtemelen Saruhanoğulları'na mensup şahısların da bulunduğu Cüneyd Bey şehir yakınlarında Osmanlı kuvvetleri karşısında yenildi (827-828/1424-1425). II. Murad bölgede sükûneti sağladıktan sonra buraya idareci olarak oğlu Alâeddin'i gönderdi (841/1437). Şehir XVI. yüzyılın sonlarına kadar önemli bir olayla

karşılaşmadı, ancak şehzadelerin gelişi, aralarındaki taht mücadeleleri, buradan padişah olarak ayrılmaları belli başlı hadiseleri oluşturdu. Bu dönemde âdeta ikinci bir siyasî merkez haline geldi. Özellikle II. Murad'ın, oğlu Mehmed'le (II) saltanat değişimi ve Manisa'ya gelişi ilk defa burayı bir siyasî merkez olarak Bursa ve Edirne'nin önüne çıkardı. Manisa'da tahttan çekilmiş bir padişah gibi davranmayan II. Murad şehrin imarında rol oynadı. Yeniden tahta geçince de oğlu Mehmed'i tekrar Manisa'ya yolladı (850/1446). II. Mehmed burada iken oğlu Bayezid (II) doğdu, ikinci defa tahta çıkınca da ortanca oğlu Mustafa'yı şehre gönderdi. Daha sonra Manisa II. Bayezid'in oğulları Abdullah'a, Şehinşah'a, Korkut'a, Âlemşah'a ve Mahmud'a ev sahipliği yaptı. Bu son iki şehzade Manisa'da iken vefat etti (909/1503 ve 913/1507). II. Bayezid'in oğulları arasındaki taht kavgası sırasında Manisa tekrar ön plana çıktı. Şehzade Korkut bir oldubitti ile gelip yeniden şehre yerleşti. Yavuz Sultan Selim babasını tahttan indirip padişah olunca Manisa'daki Korkut'un üzerine yürüdü, şehri kuşattı. Korkut gizlice kaçtı; Yavuz Sultan Selim, şehirde ve bölgede bozulan düzeni yeniden sağlamak için oğlu Süleyman'ı (Kanûnî) idareci olarak tayin etti (919/1513). Şehzade Süleyman 926'da (1520) tahta çıkıncaya kadar şehirde annesi Hafsa Sultan ile birlikte kaldı. Padişah olunca da 921'de (1515) Manisa'da doğan oğlu Mustafa'yı şehre yolladı (Receb 939 / Şubat 1533). Onun 948'de (1541) Amasya'ya nakli üzerine yerine Receb 949'da (Ekim 1542) Şehzade Mehmed geldi. Mehmed 950'de (1543) burada hastalanıp öldü. Bunun üzerine Selim (II) 951'de (1544) Manisa'ya tayin edildi. Burada iken annesi Hürrem Sultan ve kardeşi Cihangir gelip onu ziyaret etti (953/1546). Aynı yıl Selim'in oğlu Murad (III) Bozdağ yaylağında dünyaya geldi. Bir süre sonra babasının cülûsunun ardından o da artık veliaht şehzadelerin makamı haline gelen Manisa'ya gönderildi (969/1562). On iki yıl şehirde kaldıktan sonra padişah oldu. Şehre yollanan son şehzade yine 973'te (1566) burada doğmuş olan Mehmed'dir (III); 992'den (1584) tahta çıktığı 1003'e (1595) kadar burada idarecilik yapmıştır.

XVI. yüzyılın sonlarına doğru bütün Anadolu'yu etkileyen sosyal karışıklıklar Manisa ve yöresinde huzursuzluğa yol açtı. XVII. yüzyıl başlarında Celâlî Kalenderoğlu Mehmed Manisa'ya yürüdü,

kendisine yüklü miktarda para verilerek şehre girişi önlenebildi. Ancak 1015 (1606-1607) kışı boyunca Manisa yakınlarında kaldı, şehrin ileri

gelenleriyle iyi ilişkiler kurdu. Onun ardından 1016'da (1607) eş-kıya takibine gitmediği için azledilen Aydın muhassılı Yûsuf Paşa şehrin etrafındaki kasaba ve köyleri ele geçirdi. Buraların halkı Manisa'ya sığındı. Celâlî reislerinden Birgili Cennetoğlu Manisa'ya saldırdıysa da Manisa ovasında 1035 Rebîülevvelinde (Aralık 1625) hükümet kuvvetlerine yenilip idam edildi. 1040'ta (1631) İlyas Paşa, Saruhan sancağı mutasarrıfı İbrâhim Paşa ile anlaşmazlığa düşünce onu bozguna uğratıp Manisa'ya girdi, şehri yağmaladı, halk korkudan dağlara kaçtı. XVIII. yüzyılda şehirde bazı küçük olaylar dışında önemli bir hadise vuku bulmadı. Bu dönemde ahalinin bir kısım idarecilerle olan anlaşmazlıklar sonucu mahkemeyi bastıkları ve karışıklıklara yol açtıkları tesbit edilmektedir. Bu olaylardan en ciddi olanları 1117 (1705) ve 1146 (1733) yıllarında meydana gelmiştir. Yüzyılın ikinci yarısında şehir bölgenin güçlü âyan ailelerinden Karaosmanoğulları'nın etkisi altına girdi. 1798'de çıkan yangın şehirde tahribata yol açtı. XIX. yüzyılın başlarında şehirde resmî kayıtlara da intikal eden bazı olaylar meydana geldiyse de fazla büyümeden sükûnet sağlandı. Bu dönemdeki en önemli hadise Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın Anadolu'ya sevkettiği kuvvetlerin şehri işgalidir. İşgal sırasında Manisa kapıcıbaşılardan Ali Bey'e verilmiş, o da kalabalık bedevî süvarileriyle gelmiş ve şehir halkı tarafından merasimle karşılanmıştı. Ancak ağır vergi konulması ve bedevî askerlerin yağma hareketleri halkı çok rahatsız etmişti. Bu kuvvetler Kütahya Anlaşması üzerine geri çekildi (1833). Manisa ikinci büyük işgali Yunanlılar'ın Batı Anadolu harekâtı sırasında yaşadı. Yunan kuvvetleri 26 Mayıs 1919'da şehre girdi. Manisa 1922 Eylülüne kadar Yunan işgalinde kaldı. Yunan kuvvetleri çekilirken 5 Eylül Salı günü şehri ateşe verdiler, akşam söndürülen yangın sabah çarşı kesiminde tekrar başladı ve 8 Eylül'de kendiliğinden söndü. Yangın sırasında halk dağlara kaçtı, bu büyük yangın neredeyse şehrin tamamını etkiledi, 10.700 ev, on üç cami, 2728 dükkân, on dokuz han yandı, Manisa tam bir harabeye dönüştü. 8 Eylül'de Türk birlikleri Manisa yakınlarındaki küçük bir çarpışmanın ardından şehre girdi. Cumhuriyet döneminde bu tahribatın izleri kapandı ve şehir yeniden gelişmeye başladı.

Fizikî, Sosyal ve Ekonomik Durum. Manisa, Eskiçağ'lar boyunca daha çok askerî üs özelliği taşıması sebebiyle bir kale olarak önem kazanmıştır. Şehrin sivil iskâna açık bir yerleşme yeri olarak genişlemesi Geç Roma ve Bizans devrine rastlar. Bu dönemde şehir, bugün harap haldeki iç kale

kesiminde ve bunun biraz aşağısındaki alana doğru yayılmıştı. Bizans devri sonlarında surlarla çevrili alan içinde yer almaktaydı. İznik İmparatoru Vatatzes'in ikameti, daha sonra Katalanlar'ın burayı merkez yapmak istemeleri şehrin fizikî yapı itibariyle gelişmiş olduğuna işaret eder. Öte yandan metropolitlik merkezi olarak gösterilmesi sivil iskânı bakımından önemli bir ölçüdür. Manisa'nın fizikî durumu hakkında ilk ciddi bilgileri, XIV. yüzyıldan bugüne ulaşabilen tarihî eserlerin bulundukları mevkiler sağlar. Güneyinde yer alan surlarla çevrili kesimin ve iç kalenin Bizans'tan intikal eden iskân alanını belirlediği şehir, Saruhanoğulları döneminde daha aşağı bölgelere doğru genişleme göstermiştir. Böylece gelişme kuzeye ovaya doğru yönelmiştir. Şehrin iskân mahallerini belirleyen coğrafî şartlara, dağdan aşağı inen bir nevi sel yatağı durumunda bulunan üç dereyi eklemek gerekir. Bunlardan Akbaldır ve Serâbâd / Tabakhâne dereleri Osmanlı döneminde de belirleyiciliğini sürdürmüştür. Saruhanoğulları devri Manisa'sı dağın eteklerinde kalenin alt kesiminde ince bir yerleşme şeridi halindedir. Bu iskânda özellikle ulucaminin bulunduğu yer dikkat çekicidir. Öte yandan Saruhanoğulları dönemine ait İlyas Bey Mescidi (Cemâziyelevvel 764 / Mart 1363), Girdeci Mescidi (795/1393), Gûrhâne Mescidi (799/1397'den önce), Eskihisar Mescidi (İshak Çelebi dönemi) bu yerleşme şeridini belirler. Arşiv belgelerinden Saruhanoğulları döneminde varlığı tesbit edilen yerleşme yerleri Câmi-i Kebîr (Ulucami), Çarşı, Bölücek, Gûrhâne, Derehamam, Zindan, Çapraslar, Narlıca, Serâbâd ve Girdeci (Yenice) adlı mahallelerdir. Bu durum, Osmanlılar'a intikal eden şehrin fizikî gelişme yönünün Saruhanoğulları zamanına dayandığını ortaya koyar. Bizans Manisası'nın kaleye sıkışmış yerleşmesi giderek terkedilmiş ve şehir ovaya, düzlüğe doğru inme eğilimi göstermiştir. Osmanlı döneminde inşa edilen ulucaminin kuzeybatısındaki Ali Bey Camii (831/1427), Çarşı mahallesinin güneyindeki Çaşnigîr Camii (878/1474), Karaköy semtindeki Hacı Yahyâ Camii (879/1474), Çaybaşı Mutlu mahallesindeki İvaz Paşa Camii (889/1484) iskân yönünün eski yerleşim yerleri üzerindeki görüntüsünü oluşturur. Gelişmiş bir şehir için gerekli olan merkezîlik ise ulucami mihverinden kayarak Hatuniye Camii'nin (896/1490) bulunduğu düzlüğe inmiştir. Bu kesim, Saruhanoğulları zamanında da sur dışındaki alanda olduğu anlaşılan pazar yerinin yanı başındadır ve bir bakıma şehrin fizikî gelişmesine ilk ciddi Osmanlı katkısını teşkil eder. II. Murad'ın 849 (1445) yılında kuzeydoğuda ovada yaptırdığı Manisa Sarayı, 929'da (1523) Hafsa Sultan (Sultâniye)

Külliyesi’nin inşası, düz kesimdeki Osmanlı dönemi Manisa’sının yönünü tayin eden ana mihverleri oluşturmuştur.

XV ve XVI. yüzyıllarda şehzadelerin Manisa’da ikametleri fizikî görünüşte etkili oldu; özellikle şehzadelerin yanında bulunanlar tarafından yaptırılan tarihî eserler zamanla çevrelerinde birer yerleşme alanının oluştuğu merkezlere dönüştü. Meselâ Kanûnî Sultan Süleyman’ın annesi Hafsa Sultan tarafından inşa ettirilen Sultâniye Külliyesi, etrafında yerleştirilen yirmi hâne ile bir iskân mahalli olmuştu. 937 (1531) tarihli tahrir defterine göre şehirdeki mahalle sayısı otuz yedi idi. Bu rakam 983’te (1575) kırk ikiye yükseldi. Söz konusu dönemde sur içindeki yerleşme hemen hemen tamamen ortadan kalkmış, buradaki Eskihisar mahallesi de boşalmıştı. Ali Ağa, Câmi-i Cedîd (Sultâniye), Hacı Yahyâoğlu, Karayûnus, Alaybey 1531’den sonra ortaya çıkan yerleşme alanlarıydı. 1531’de en kalabalık mahalle Karaköy idi. Buranın şehrin dış mahallelerinden biri oluşu iskânın yönü hakkında fikir verir. Yine Ulucami, Attar Ece Camii, Gûrhâne, Bölücek ve Çapraslar adlı mahalleler eski yerleşim alanı üzerinde kalabalık bir nüfusu barındırmaktadır. 1575’te en kalabalık mahaller içinde Çapraslar’ın yer alması nüfusun hâlâ eski şehir dokusu üzerinde toplanmış olduğunu gösterir. Şehrin toplam nüfusu 1531’de 1258 hâne (yaklaşık 6500-7000 kişi), 1575’te ise 1530 hâne (8000-8500 kişi) idi. Bu nüfus yapısıyla Manisa, bölgesindeki en büyük merkez durumundaydı. Şehzadelerin şehre geldikleri ve kaldıkları dönemlerde nüfus daha da yoğunlaşıyordu. Bunların kalabalık hizmetli grupları sosyal yapıda yeni değişimlere sebep oluyordu. Böylece hayli hareketli, o ölçüde de renkli ve dışarıya açık bir nüfus birikimi bulunuyordu. XVI. yüzyılın başlarından beri yörük / konar göçer statüsündeki gruplar da şehirdeki çeşitli mahallelerde düzenli olarak

oturmakta idiler. Bu durum, Manisa yerli halkının büyük bölümünün Türkmen kökenine işaret eden önemli bir ip ucu sağlar. Gerek Saruhanoğulları gerekse Osmanlı hâkimiyeti altında şehirde XVI. yüzyıla kadar hıristiyan nüfus bulunmamaktaydı. XVI. yüzyıl boyunca tek gayri müslim topluluğu, İspanya’dan çıkarılıp 1500 yılından itibaren şehre yerleşen yahudi grupları oluşturmuştu. Manisa yakınlarındaki Horos adlı köyde küçük bir Rum nüfusu (1531’de yedi hâne, 1575’te yirmi iki hâne) şehzade sarayının hizmetinde istihdam edilmişti. Şehirdeki yahudiler

1531’de seksen sekiz hâne (yaklaşık 500 kişi), 1575’te 117 hânelik (yaklaşık 700 kişi) nüfusa sahipti. Bunlar, şehir içindeki bazı vakıflara ait odalarda ve Amalar adlı mahallede ikamet etmekteydi. XVII. yüzyıldan itibaren yahudilerin nüfusu azalırken şehirde Ermeni ve Rum yerleşmeleri görülmeye başlandı.

XVII. yüzyılda şehzadelerin sancağa çıkma usullerinin kaldırılması, Celâlî isyanları, bozuk iktisadî şartlar, liman şehri İzmir’in yükselişi Manisa’nın durumunu sarstı. Bununla beraber nüfus giderek arttı, ancak kapasite yetersizliği sebebiyle önemli zorluklar yaşandı. XVII. yüzyılın ilk yarısında mahalle sayısı kırk dörde, ortalarında ise elli ikiye ulaştı. Bölgeyi sarsan Celâlî isyanları etrafı duvarla çevrilmiş şehre yönelik göçleri arttırdı. Daha önce III. Murad döneminde şehir halkının bazı vergilerden (avârız türü) muaf olması da bu göçte etkili oldu. Celâlî isyanları dolayısıyla İç ve Doğu Anadolu’dan kaçan Türk, Rum ve Ermeni gruplarının bir kısmı buraya yerleşti. Bunlara XVII. yüzyılın ortalarında İran tebaası olup ipek ticareti yapan Ermeni tâcirler de eklendi. Yine çevrede az sayıdaki Rum’un emniyetsiz ortam dolayısıyla artık şehirde ikamet etmeye başladıkları dikkati çeker. Hatta bu yüzyılda Manisa yeniden metropolitlik merkezi olarak zikredilmiştir. 1608’de Manisa’ya gelen Polonyalı Simeon, diğer bazı Batı Anadolu şehirleri gibi Manisa’da da henüz buraya yeni gelmiş küçük bir Ermeni topluluğundan bahseder ve bunların derme çatma ahşaptan iki kiliseleri olduğunu belirtir (Polonyalı Simeon’un Seyahatnamesi, s. 18). 1071 (1660-61) tarihli resmî bir sayımda, 1575’tekine göre önemli ölçüde bir nüfus artışı olduğu belirlenmiştir. Manisa’nın bu sırada nüfusu 3684 hâneye ulaşmıştı. Mevcut elli iki mahallesi içinde Yarhasanlar, Arpaalanı / Dâvud Fakih, Hacı İlyâs-ı Kebîr, Alaybey 100’er hâneyi geçen nüfuslarıyla şehrin kalabalık mahallelerini oluşturuyordu. Şehirde iki Ermeni, bir Rum ve bir de yahudi mahallesi vardı. Bu üç gayri müslim topluluk içinde en kalabalık grubu 800 kişiyi (172 hâne) biraz geçen nüfusuyla Ermeniler teşkil ediyor, bunu 300 dolayındaki nüfusuyla (altmış iki hâne) Rumlar ve yine 300’e yakın nüfusuyla (yetmiş üç hâne) yahudiler izliyordu. Şehrin toplam nüfusu 18.000 dolayına erişmişti ve gayri müslim topluluklar bu nüfus içinde 1200 kişiyle temsil ediliyordu. 1081’de (1670-71) Manisa’ya gelen ve şehrin etraflı bir tasvirini yapan Evliya Çelebi’nin nüfusla ilgili verdiği 6660 hâne rakamı hatalı olup bunu on yıl öncesinin resmî kayıtları ışığında 3660

olarak anlamak gerekir.

XVIII. yüzyıl Manisa'sının geçmiş asırdaki durumunu koruduğu, mahalle sayısının elli dört, nüfusun ise 20-24.000 arasında olduğu avârız vergisiyle ilgili sayımlardan çıkarılabilmektedir. 1699'da şehri gören E. D. Chishull, burayı büyük ve güzel bir şehir olarak tarif ederken yirmi kadar camisinin bulunduğunu, kalesinin artık harap halde olup zindan olarak kullanıldığını, hisar içinde bir kilisenin yer aldığını belirtir (Türkiye Gezisi, s. 28-34), ancak nüfus yapısı hakkında bilgi vermez 1701'de gelen Tournefort ise burayı konumu itibariyle Bursa'ya benzetir, onun yarı büyüklüğünde olduğunu yazar, tıpkı Evliya Çelebi gibi doğudan batıya doğru genişlediğini belirtir. Şehir bu yüzyılda Karaosmanoğulları'nın nüfuzu altında biraz daha gelişme kaydetti. 1770'lerde Mora İhtilâli sırasında buradan ve ekonomik bakımdan yetersiz adalardan kaçan Rumlar'ın bir bölümü Karaosmanoğulları'nın bölgedeki geniş çiftliklerinde istihdam edilmeye başlandı, zamanla bunların bir kısmı Manisa'ya yerleşti ve giderek şehrin en kalabalık gayri müslim topluluğu haline geldi. XIX. yüzyıla ait resmî nüfus verileri Rumlar'ın Ermeniler'in iki katı nüfus yoğunluğuna ulaştığını ortaya koyar. Bu yüzyılda şehre gelen seyyahlar nüfus hakkında farklı ve yüksek rakamlar verirler. 1828'de Ch. McFerlane 20.000 Türk, 9000 Rum, 3000 Ermeni, 1000 yahudiden oluşan 33.000 kişinin bulunduğunu yazar. Charles Texier 1832'de 25.000 dolayında nüfusun 4000'ini Rumlar'ın, birkaç yüzünü Ermeniler'in teşkil ettiğini belirtir. Buna karşılık 1834-1835 resmî nüfus sayımları, bu dönemde Manisa nüfusunun ancak 22-24.000 arasında olabileceğini gösteren rakamlar verir; bu sayılar 1842 sayımında da hemen hemen aynı kalmıştır (1834'te 8201 Türk, 2079 Rum, 1235 Ermeni, 344 yahudi; 1842'de 7569 Türk, 2523 Rum, 1126 Ermeni, 412 yahudi erkek fert sayılmıştı). Bu son tarihte hemen hemen XVI ve XVII. yüzyıllardaki adlarını koruyan elli dört mahalle tesbit edilmiş, bunların yirmi altısında müslüman ve gayri müslim grupların beraber yaşamakta olduğu belirlenmiştir. En kalabalık muhiti 200'er hâneyi geçen nüfuslarıyla Alaybey (366), Yarhasanlar (293), Ali Ağa / Saray (264), Demirkapı (236) mahalleleri oluşturmuştur (Bilgi, Manisa Araştırmaları, I, 94-96). Yüzyılın ikinci yarısında nüfus biraz daha arttı. 1890'lara doğru Şemseddin Sâmi ve Cuinet 21.000 Türk, 10.400 Rum, 2000 Ermeni, 1000 yahudi, 600 yabancı olmak üzere toplam nüfusu 35.000 dolayında gösterirler. 1317 (1899-1900) yılı salnâmesinde şehirde 24.079 müslüman Türk, 5953 Rum, 2488 Ermeni,

1578 yahudi, 146 Protestan, 338 yabancıdan oluşan 34.572 kişi tesbit edilmiştir

(1317 Senesi Aydın Vilâyeti Salnâmesi, s. 340). 1908'de toplam nüfus 35.000'di. İşgal yılları ve sonrasında geçirdiği ağır tahribatın neticesinde Cumhuriyet'in ilk nüfus sayımı sırasında (1927) şehir ancak 28.635'ten ibaret bir nüfusa ulaşabilmişti.

Manisa Eskiçağ'lardan beri İç Anadolu'dan Ege kıyılarına ulaşan tarihî yolların kesişme noktasında olmakla ekonomik yönden de gelişme göstermiştir. Antik dönemde verimli ovanın ürünlerinin pazarlandığı bir merkez olarak öne çıkan, ancak zamanla askerî bir üs haline dönüşüp bu fonksiyonunu kaybeden şehir, Geç Roma ve Bizans devirlerinde az da olsa ekonomik yönden bir gelişme seyri yakalamıştır. Fakat asıl önemini Saruhanoğulları'nın merkezi olduğu dönemde kazanmaya başladı. Saruhan Bey'in hüküm sürdüğü yıllarda şehre gelen İbn Battûta burayı zengin ve güzel bir belde olarak tarif eder. Denize açılan Saruhanoğulları'nın seferler sonucu elde ettikleri ganimetler ve İtalyan devletleriyle yapılan ticaret şehrin zenginleşmesini sağladı. Ayrıca bu devirde şehir iyi gelir getiren esir ticaretinin önemli bir merkezi durumundaydı. Osmanlı hâkimiyetine girince gelişmesini daha da arttırdı. İzmir'in XVII. yüzyılda dışa açık bir liman şehri olarak yükselişine ve kozmopolit bir merkez haline gelişine kadar da bölgenin başta gelen ticaret ve pazar yeri olma özelliğini taşımıştı. Burada toplanan ziraî mahsuller ve sınaî mâmuller İzmir, Foçalar (Eski ve Yeni Foça), Urla, Seferihisar ve Çeşme iskeleleriyle dışarıya pazarlanıyordu. Şehzadelerin bulunduğu XVII. yüzyılın sonlarına kadar sadece dışarıya değil dışarıdan da şehre ve özellikle şehzade sarayına çeşitli kumaşlar, eşyalar ve Mısır'dan pirinç ve baharat geliyordu. Manisa çarşısı ve pazarları hayli hareketli bir ticarî faaliyete sahne oluyor, bunda İtalyan tâcirler ve onlara aracılık yapan yahudiler önemli rol oynuyordu. XVI. yüzyıla ait şer'iyye sicil kayıtları Manisalı Türk, yahudi ve İtalyan tâcirler arasındaki çeşitli ticarî işlemler konusunda bilgiler verir. Özellikle tahıl, yünlü, pamuklu kumaş ve bezler, iplik, ham pamuk bu ticaretin temel mallarını oluşturmaktaydı. Söz konusu malların Manisa'nın ticarî hayatındaki yeri ve önemi sonraki yüzyıllarda da aynen devam etmiştir. Ancak XVII. yüzyılda siyasî merkez olmaktan çıkışı, sarayla olan bağının kesilişi, vaktiyle limanı durumunda bulunan İzmir'in milletler arası ticarette yıldızının parlamaya

başlaması şehri giderek geri plana itti. Bu defa Manisa İzmir'in art alanında ziraî ürünlerin toplandığı bir antrepo özelliği kazandı. Ancak bu yüzyılda dünya pazarlarında giderek önemi artan pamuk üretimi ve yarı mâmul pamuklu imalâtıyla ilgi çekti. Sonraki asırlarda buna üzüm ve tütün eklendi. Ticarî faaliyetlerde XVII ve XVIII. yüzyıllarda yahudi aracıların yerini Ermeni ve Rum tâcirler aldı, XIX. yüzyılda ise Rumlar hem ticarette hem üretim dallarında ön plana çıktı ve giderek zenginleşti. Bununla beraber Manisalı yerli tüccar ve zanaatkârın daima aktif bir iktisadî faaliyetin içinde bulunduğu sicil kayıtlarından anlaşılmaktadır. Aynı yüzyılda dışarıya satılan mallar arasında pamuk, tahıl, yapağı, meşe palamudu, kök boya başta geliyordu.

Şehirde sınaî üretimi XVI. yüzyılda daha çok küçük esnaf gruplarınca yapılmaktaydı. Bu sırada dokumacılık ve dericilikle ilgili meslek kollarında çalışanlar diğerlerine göre sayıca fazlaydı. Özellikle bogasi (ince pamuklu), astarlık alaca, tülbent, bez, makrama, gömleklik bezle yünlü kumaş imalâtı vardı. Devlet adına donanmanın ihtiyacı olan yelken bezleriyle forsa gömleklik bezlerinin önemli bir bölümü Manisa'da dokunuyordu. Pamuklu üretimi önemi azalmaksızın sürmüştü. XIX. yüzyıl sonlarında Manisa merkezli kazada 950 kadar dokuma tezgâhı tesbit edilmişti. Bunun büyük bölümü şehirde faaliyet gösteriyordu. Ayrıca yünlü kumaş üretimi de devam ediyordu. Serâbâd ve Akbaldır dereleri etrafında toplanmış olan dericiler sahtiyan, sarı meşin, gön imal ediyorlardı; bunlar çoğunlukla Manisalı esnaf tarafından mâmul hale getiriliyordu. Manisa çarşısı Hatuniye Camii'nden Alacahamam semtine, Kurşunluhan civarından Ali Ağa Camii'ne kadar uzanan geniş bir kesimi içine alıyordu. Burada iki bedestende pamukluların tezgâhlandığı dükkânlar vardı. XIX. yüzyılın sonlarına doğru şehirde on dokuz han, 153 mağaza, iki un ve iki pamuk fabrikası, yirmi tabakhâne, on dört yağhâne, sekiz dokuma fabrikası ve dokuz kiremithâne mevcuttu.

Saruhan Beyliği'nin merkezi olarak Manisa aynı zamanda kültürel faaliyetlerin yoğunlaştığı bir şehir hüviyeti kazandı. İbn Battûta'nın ifadeleri Manisa'da en azından bir medresenin bulunduğuna işaret eder. Daha sonra İshak Bey'in idaresi altında şehir onun inşa ettirdiği ulucamisi, medresesi ve mevlevîhânesiyle kültürel alanda ilerleme kaydetmiş olmalıdır. Şehzadelerin ikametine ayrıldığı dönemde ise âdeta kültürel bir merkez haline geldi. Pek çok şair, edip, ilim adamı, mûsiki üstadı

şehzadelerin yanında toplandı. Şehzade Korkut burada iken şöhretini duyduğu ilim ve sanat adamlarını yanına çağırıyordu. Ayrıca kalede yüzlerce ciltlik bir kütüphane oluşturmuştu. XVI. yüzyılın sonlarına kadar Manisa merkezli kültürel hareketlilik hızını kesmeden sürdü. Osmanlı tarihçisi Âlî Mustafa Efendi, coğrafyacı ve seyyah Âşık Mehmed bir süre burada kaldı. Derûnî Çelebi, Serîrî, Şühûdî, Câmî gibi şairler bu şehirde yetişti. Sonraki devirlerde yine isim yapmış Manisalı şair ve ilim adamına rastlanır. Şehzadelerin sancağa çıkma usulleri kaldırılınca Manisa da kültürel bakımdan hareketliliğini kaybetti, ancak oluşan kültürel vasat birçok şairin yetişmesine zemin hazırladı. Yine şehirde bulunan ve burada yetişen devlet adamları da vardır (Lala Mustafa Paşa, Kara Üveys Paşa, Defterdar İbrâhim Çelebi, Mehmed Paşa gibi). XIX. yüzyıl sonlarında şehirde yirmi beş medrese, bir idâdî, iki rüşdiye, onu müslümanlara, ikisi Rum, ikisi Ermeni ve biri yahudilere ait on beş mektep bulunuyordu. Bu sıralarda birkaç kütüphanenin de faaliyet gösterdiği belirtilir.

İdarî Yapı. Manisa'nın merkez olduğu bölge Saruhanoğulları döneminde Alaşehir'den

İzmir körfezine, Bergama'dan Turgutlu ve Kemaliye'nin güneyine kadar uzanan sahayı içine alıyordu. Saruhan Beyliği Osmanlılar'a katılınca oluşturulan idarî bölge yani sancak hemen hemen beylik sınırlarını korudu. Merkezi olan Manisa'nın değil beyliğin adını taşıyan Saruhan sancağı Anadolu beylerbeyiliğine bağlı olup XVI. yüzyılda merkez kaza dışında on bir kazadan oluşuyordu. Bunlar Adala, Akhisar, Demirci, Gördek, Gördes, Güzelhisar, Ilıca, Kayacık, Marmara, Menemen ve Nif kazaları idi. Sancağın bir ucu Menemen vasıtasıyla Foçalar'a uzanıyor, denize açılıyordu. Manisa merkez kazasında ise altı nahiye bulunuyordu (Manisa, Canşa, Doğanhisarı, Palamut, Yengi ve Emlak). Şehzadelerin idareci oldukları sırada sancak yöredeki diğer sancakların merkezi oluyordu. XVII. yüzyıl kayıtları sancağın sınırlarında herhangi bir değişikliğin olmadığını, ancak bazı nahiyelerin kaza haline getirilip kaza sayısının arttırıldığını gösterir. 1628'de Mendehorya (Kemaliye) ve Borlu kaza oldu, ardından Turgutlu merkez kazadan ayrılıp müstakil kaza yapıldı. Bu durum XIX. yüzyıla kadar sürdü. 1833'te Mısır ordusunun Kütahya'dan ayrılması üzerine Anadolu eyaleti dörde ayrılınca, Saruhan sancağı Aydın vilâyetine bağlandı. 1834-1835'te Saruhan sancağının on beş kazası bulunuyordu.

Daha öncekilere Foça da eklenmişti. 1842'de Sart Salihli kazası katıldı. 1845'te Aydın'dan ayrılıp Karesi ile birleştirildi. İki yıl sonra yeniden Aydın'a bağlandı. Bu durumunu 1922'ye kadar sürdürdü. 1867'de sancakta dokuz kaza vardı ve daha önce adlarına rastlanan Eşme, Kula, Alaşehir buraya bağlanmıştı. 1880'de Kırkağaç, 1881'de Bergama, Soma ve Gediz dahil edildi. Foçalar ve Menemen 1869'da İzmir'e nakledilmişti. 1882'de sancağın kazaları hemen hemen bugünkü durumunu almış oldu. 1900'de sancak merkez kaza dışında Akhisar, Alaşehir, Demirci, Salihli, Soma, Kırkağaç, Kasaba / Turgutlu, Kula ve Gördes'ten oluşuyordu.

Manisa merkezli Saruhan sancağı XVI. yüzyılda 150.000 dolayında nüfusa sahipti. Bunun 50.000'ine yakınını yörük grupları teşkil ediyordu. Bu rakam yüzyılın ikinci yarısında iki katına ulaştı. XIX. yüzyılın istatistikî verilerine göre sınırlardaki oynamaların da rolüyle 300.000'i aşan nüfusu vardı. Manisa merkez kazası genellikle Manisa ovasını içine alan kesimi oluşturuyordu. XVI. yüzyılda burası Manisa şehri hariç 10.000 dolayında bir nüfusu barındıran 100'den fazla köye sahipti. 1885-1900 yıllarında şehir nüfusu dahil merkez kazada 87-100.000 arasında nüfus mevcuttu. Saruhan sancağı köyleri XIX. yüzyılın sonlarından itibaren Mora'dan, Kafkasya'dan ve daha sonra Balkanlar'dan gelen yoğun göçmen yerleşmelerine sahne oldu.

Manisa Cumhuriyet dönemine Yunan işgalinin ve bunun sebep olduğu büyük yangının tahribatını gidermekle başladı ve şehir âdeta yeni baştan imar edildi. Geniş caddeler, meydanlar ve parklar bu dönemde açıldı. Cumhuriyet'in ilk nüfus sayımında nüfusu henüz 30.000'i bulmazken (28.635) özellikle 1950'den sonra çevresine yeni ve düzenli karayollarıyla bağlanması sanayi (ham maddesini tarımdan alan çeşitli sanayi) ve ticaret faaliyetlerinin canlanmasına paralel olarak hızla artmaya başladı. 1960'ta 60.000'e (59.675), 1980'de 100.000'e (94.165) yaklaştı. İlk defa 1985'te 100.000'i geçen nüfusu (127.012) 1997'de 200.000'i aşarak (201.340) 2000 yılında 214.345'i buldu. Bu nüfusuyla Manisa, XXI. yüzyıla girerken İzmir ve Denizli'den sonra Ege bölgesinin üçüncü büyük şehri durumuna geldi. Nüfus artışıyla birlikte mekân üzerindeki büyümesini de sürdüren şehir kuzeyde istasyona, batıda İzmir istikametine doğru genişlemiştir. Bu gelişme şehre sonradan eklenen, cadde ve sokakları birbirini dik olarak kesen yeni kesimlerle dar ve dolambaçlı sokaklara sahip eski yerleşme

alanlarının kolaylıkla birbirinden ayrılabileceği bir özellik taşımaktadır.

Manisa şehrinin merkez olduğu Manisa ili İzmir, Balıkesir, Kütahya, Uşak, Denizli ve Aydın illeriyle çevrilmiştir. Merkez ilçeden başka Ahmetli, Akhisar, Alaşehir, Demirci, Gölmarmara, Gördes, Kırkağaç, Köprübaşı, Kula, Salihli, Sarıgöl, Saruhanlı, Selendi, Soma ve Turgutlu adlı on beş ilçeye ayrılır. 13.096 km² genişliğindeki Manisa ilinin sınırları içinde 2000 yılı nüfus sayımına göre 1.260.169 kişi yaşıyordu, nüfus yoğunluğu ise 96 idi.

Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 2002 yılı istatistiklerine göre Manisa'da il ve ilçe merkezlerinde 385, kasabalarda 181 ve köylerde 1010 olmak üzere toplam 1576 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı yetmiş ikidir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr.165; nr. 166, s. 301-364; nr. 398, s. 1-60; BA, KK, nr. 180; nr. 181; nr. 2631; TK, TD, nr. 115; nr. 544, vr. 2a-29a; 1317 Senesi Aydın Vilâyeti Salnâmesi, 20. Def'a, s. 328-341; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 337-338; Âşık Mehmed, Menâzırü'l-avâlim, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 606, vr. 328a-b; Polonyalı Simeon'un Seyahatnamesi: 1608-1619 (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1964, s. 18-19; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 635; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 66-79; E. D. Chishull, Türkiye Gezisi ve İngiltere'ye Dönüş (trc. Bahattin Orhon), İstanbul 1993, s. 28-34; Tournefort, A Voyage into the Levant, London 1741, III, 328; R. Chandler, Travels in Asia Minor and Greece, Oxford 1825, s. 330 vd.; F. J. Arrundel, Discoveries in Asia Minor, London 1834, s. 212-213; C. MacFarlane, Constantinople in 1828, London 1829, s. 180 vd.; B. Poujoulat, Voyage à Constantinople, Paris 1840, s. 92; Ch. Texier, Küçük Asya (trc. Ali Suad), İstanbul 1339, II, 84-85; Cuinet, III, 536-542; İbrahim Gökçen - M. Çağatay Uluçay, Manisa Tarihi, İstanbul 1939; M. Çağatay Uluçay, Saruhanoğulları ve Eserlerine Dair Vesikalar, İstanbul 1940-46, I-II; a.mlf., XVII. Yüzyılda Manisa'da Ziraat, Ticaret ve Esnaf Teşkilâtı, İstanbul 1942; a.mlf., XVII. Asırda Saruhan'da Eşkıyalık ve Halk

Hareketleri, İstanbul 1944; a.mlf., Manisa Ünlüleri, Manisa 1946; a.mlf., 18 ve 19. Yüzyıllarda Saruhan'da Eşkıyalık ve Halk Hareketleri, İstanbul 1955; a.mlf. - Besim Darkot, "Manisa", İA, VII, 288-294; İbrahim Gökçen, XVI. ve XVII. Yüzyıl Vesikalarına Göre Manisa'da Deri Sanatları Tarihi Üzerinde Bir Araştırma, İstanbul 1945; a.mlf., 16. ve 17. Asır Sicillerine Göre Saruhanda Yürük ve Türkmenler, İstanbul 1946; a.mlf., Manisa Tarihinde Vakıflar ve Hayırlar, İstanbul 1946-50; I-II; a.mlf., Tarihte Saruhan Köyleri, İstanbul 1950; Nusret Köklü, Dünkü Manisa, Ankara 1970; a.mlf., "Saruhanlılar Devrinde Manisa", Manisa, sy. 4, Manisa 1983, s. 22-40; Kamil Su, Manisa ve Yöresinde İşgal Anıları, Ankara 1982; Oktay Akşit, Manisa Tarihi, İstanbul 1983; Feridun M. Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazâsı, Ankara 1989; a.mlf., Unutulmuş Bir Cemaat:

Manisa Yahudileri, İstanbul 1997; a.mlf., İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası, İstanbul 2003, tür.yer.; a.mlf., "Evliya Çelebi'nin Manisa'ya Dair Verdiği Bilgilerin Değeri", MÜTAD, sy. 4 (1989), s. 215-223; Teoman Ergül, Kurtuluş Savaşında Manisa (1919-1922), İzmir 1991; Hilal Ortaç, Tanzimattan Birinci Meşrutiyete Manisa (doktora tezi, 1996), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Y. Nagata, Tarihte Ayanlar: Karaosmanoğulları Üzerinde Bir İnceleme, Ankara 1997, tür.yer.; Hakkı Acun, Manisa'da Türk Devri Yapıları, Ankara 1999; Nuran Tezcan, Manisa nach Evliya Çelebi, Leiden 1999; Mehmet Günay, XVII. Yüzyılın İkinci Yarısında Manisa'nın Sosyal ve Ekonomik Durumu, 1650-1675 (doktora tezi 2000), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Önder Bayır, XVIII.Yüzyılın İlk Yarısında Manisa'nın Sosyal ve İktisadi Durumu (doktora tezi, 2001), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Nejdet Bilgi "1834-1835 Yıllarında Saruhan Sancağında Nüfus", Manisa, sy. 13 (1997), s. 21-22; a.mlf., "1842 Yılında Saruhan Sancağının Nüfusu ve İdari Bölünüşü", Manisa Araştırmaları, I, Manisa 2001, s. 87-122; Kāmûsü'l-a'lâm, IV, 4348-4349; V. Minorsky - [S. Faroqhi], "Maghnisa", EI^2 (İng.), V, 1169-1171.

Feridun Emecen

MİMARİ.

Lidyalılar, Persler, Makedonya ve Bergama krallıklarının yönetiminde kaldıktan sonra Roma, Bizans imparatorlukları dönemlerinde Batı Anadolu'nun önemli kalelerinden biri olan, Saruhanlılar ve Osmanlılar'ın önemli bir merkezi haline gelen Manisa sanat yönünden zengin bir potansiyele sahiptir. Bizans öncesine ait izler kaybolmuş, sadece Niobe Anıtı denilen, Yunan mitolojisindeki bahtsız annenin taşlaşmış silueti olduğu söylenen Sipil (Spylos) dağının eteğindeki kaya kalmıştır. Sipil dağında iç kalenin doğu kısmındaki duvarlar Helenistik dönem kalesine ait olmalıdır. Roma devrinde şehir doğuya düzenlenen seferlerin hareket noktasıydı. Bina ve tapınakları milâttan sonra 17 yılındaki depremde yıkılınca İmparator Tiberius şehri imar ettirmiştir. Bizans döneminde Hıristiyanlığın benimsendiği ilk şehirlerden biri olan Manisa kısa sürede piskoposluk merkezi haline gelmiştir. Laskarisler zamanında darphâne ve hazinenin bulunduğu, ekonomik ve stratejik yönden önemli bir merkez olmuştur. Bu dönemden günümüze ulaşabilen Bizans istihkâmı dağın eteğindeki dış kale ile Akropolis'teki iç kaledir (Sandıkkale). 1313'te Saruhanlılar'ın kaleyi onararak kullandığı, XV. yüzyıldan sonra şehrin sur dışına taştığı, Osmanlılar devrinde yine onarım gördüğü, XVI. yüzyıl sonlarında kalede mahkûmların tutulduğu bilinir. XVII. yüzyılda iç kale küçük bir yerleşme durumunda olup aşağı kale haraptır. XVIII. yüzyıldan itibaren terkedilen kale harap olmuştur. III. Ioannes Vatatzes zamanında (1222-1254) şehre büyük bir manastır yapılmıştı. Ayrıca Akbaldır deresinde bir su yolunun izleri görülür. Türk dönemi yapılarında devşirme olarak kullanılan parçaların başlıcaları ulucami ve medresesinin avlusundaki sütun başlıklarıyla gövdeleri, İlyas Bey Mescidi'nin son cemaat yerindeki sütun başlığı, Revak Sultan Türbesi'nin güney duvarındaki örgü motifli döşeme parçası, İvaz Paşa Camii'nin son cemaat yeri sütun başlıkları, pencere söveleri, duvar dolgularıyla Manisa Müzesi'ndeki parçalardır. Şehrin tarihî eser zenginliğini Saruhanlılar ve Osmanlılar zamanında yapılmış binalar teşkil eder.

Külliyeler. Manisa'nın en eski külliyesi Saruhanlılar devrinde İshak Çelebi'nin Emet b. Osman'a yaptırdığı Manisa Ulu Camii Külliyesi'dir (bk. ULUCAMİ). Cami, medrese, türbe, hamam ve çeşmeden oluşan külliyede cami ve medrese 780 (1378-79) tarihlidir. İshak Çelebi'nin türbesi medrese avlusunun kuzeyinde yer alır. Caminin kuzeydoğusundaki hamam ise haraptır (bk. ÇUKUR HAMAM). Külliye imaret, mektep ve çeşmeyle

bütünleniyordu. Kapının köşesindeki saat kulesi XVII. yüzyılda yapılmıştır. Mevlevîhâne imaret olarak inşa edilmiş, sonraları fonksiyonu değiştirilmiş olmalıdır (bk. MANİSA MEVLEVÎHÂNESİ). Hatuniye Külliyesi 896 (1490-91) tarihlidir. Cami, medrese, imaret ve mektepten oluşan külliyeden günümüze yalnız cami ve mektep ulaşabilmiştir (bk. HATUNİYE KÜLLİYESİ). Hafsa Sultan Külliyesi'nin mimarı Acem Alisi'dir. Cami, medrese, imaret, mektep, dârüşşifâ ve hankahtan oluşan bu külliye 929'da (1523) inşa edilmiştir. Külliyeye Kanûnî Sultan Süleyman tarafından 945-946'da (1538-1539) dârüşşifâ ve hamam eklenmiştir (bk. HAFSA SULTAN KÜLLİYESİ). Hüsrev Ağa'nın cami ve hamamdan oluşan külliyesinin cami kısmının inşa tarihi kubbe aleminde 962 (1554-55) olarak kayıtlıdır. Kare planlı hariminin üzerini sekizgen kasnaklı basık bir kubbe örter. Kaba taş ve tuğla almaşık örgülü duvarları, mermer söveli, alınlıkları sivri kemerli, al-çı şebekeli pencereleri vardır. Hamamın inşa tarihi 966'dır (1558-59). Giriş cephesi sivri kemerli yan yana üç derin eyvan şeklinde düzenlenmiş, bunlardan ortadakinden bir kapıyla soyunmalığa geçiş verilmiştir. Bu bölüm sekizgen kasnaklı ve ortası aydınlık fenerli kubbeyle örtülmüştür. Sıcaklık ve halvetleri küçük kubbeli, dikdörtgen planlı hazne ve külhanı meyilli çatıyla örtülüdür. Murâdiye Külliyesi

III. Murad tarafından yaptırılmıştır. 991'de (1583) inşasına başlanan cami 994'te (1586) tamamlanmış, külliyenin yapımı 1001'de (1592-93) bitirilmiştir (bk. MURÂDİYE KÜLLİYESİ). Timurtaş Paşaoğlu Ali Bey'in 831'de (1427-28) inşa ettirdiği Ali Bey Camii ve İmareti 978'deki (1570-71) tâdilâtla cuma namazı kılınmasına uygun hale getirilmiş, son onarımı 1978'de yapılmıştır. Cami zâviye planlı, üzeri alaturka kiremit kaplı çatıyla örtülüdür. Minaresi mihrap duvarına bitişiktir. Çaşnigîr Sinan Bey Camii 879'da (1474) yaptırılmıştır. Kesme taştan inşa edilen yapının harimi enine dikdörtgen planlıdır. Mihrap önünde iki sütunla duvarlara oturan 9,5 m. çapındaki bir kubbe ve bunun iki yanında elips şeklindeki ikişer kubbeyle örtülüdür. Son cemaat yeri ortada iki kubbe ve yanlarda aynalı tonoz örtüleriyle dört bölümlüdür. Minaresi doğuda, camiye bu yönden bitişik kütüphane ile cami arasındadır. Kütüphane kare planlı, sekizgen kasnağa oturan kubbeyle örtülü, kuzey cephesinde yuvarlak kemerli, üzeri üç kubbeli bir revaka sahiptir. Cami gördüğü onarımlarla Fâtih Sultan Mehmed devri özelliklerini kaybetmiştir. Attar Hoca Camii Kurtuluş Savaşı yıllarında yanınca 1926'da eskisinden farklı biçimde yapılmış, son

tamirlerde de şimdiki şeklini almıştır. 889 (1484) tarihli İvaz Paşa Camii harimi sekizgen kasnaklı orta kubbe ve iki yanında ikişer kubbe ile örtülü, son cemaat revakı dört bölümlü bir yapıdır (bk. İVAZ PAŞA CAMİİ). İnşa tarihinin ebcedle 977 (1569-70) olduğu anlaşılan Hacı Mehmed Bey'in yaptırdığı Lala Paşa Camii kesme taştan olup aralarda hatıllar halinde tuğla kullanılmış, harimi kalın duvarlara oturan bir kubbeyle örtülmüştür. Bütün kenarlarında birer pencere bulunan sekizgen kasnaklı kubbesi pandantiflidir. Son cemaat yeri beş sütunun taşıdığı sivri kemerli ve dört kubbelidir. Ferhad Ağa'nın 979'da (1571-72) inşa ettirdiği Alaybey Camii enlemesine dökdörtgen planlı, üzeri kiremit kaplı çatıya sahip bir yapıdır. Kurtuluş Savaşı'nda yanınca yerine bugünkü cami yapılmıştır. Aslı XV. yüzyıla ait olan, fakat geçirdiği yangından sonra 1894'te yerine yenisi inşa edilen Derviş Ali Camii de bir önceki yapının plan ve mimari özelliklerini gösterir. 1059 (1649) tarihli Serâbâd Camii kırma çatılı bir yapıysa da esası kubbeli olmalıdır. Geometrik desenli tuğla örgülü minaresi dışında mimari özelliklerini yitirmiştir. Defterdar Mahmud Efendi'nin yaptırdığı Arpaalanı Camii de özgün mimarisini kaybetmiştir. Enine dikdörtgen planlı harimi düz bir çatıyla örtülüdür. Mihrabının iki yanında dâirevî pencereler bulunur. Sekiz destekli son cemaat yerine iki yandan merdivenlerle ulaşılır. Velioğlu Camii de (Hacı Mahmud Camii) enlemesine dikdörtgen planlı, ahşap çatılı bir yapıdır. Dört sütunla bağlantılı sivri kemerli son cemaat revakının üzerini düz bir çatı örter. 25 Cemâziyelevvel 1204 (10 Şubat 1790) tarihli vakfiyesinden anlaşıldığına göre yıkılan bir yapının yerine Hacı Mehmed Ağa'nın inşa ettirdiği Mütesellim Camii'nin bitişiğinde dershane, on iki hücreli medrese ve çeşme bulunuyordu. XIX. yüzyıla ait Karaosmanoğlu Yetim Ahmed Ağa'nın yaptırdığı cami de yok olmuştur.

Mescidler. Manisa'da Saruhanlılar döneminin en eski yapısı olan İlyas Bey Mescidi, kitâbesinden anlaşıldığına göre 764 yılı Cemâziyelevvel başlarında (Şubat 1363 ortaları) yapılmıştır (bk. İLYAS BEY MESCİDİ). Sur içindeki Hâcet Mescidi de Saruhanlılar dönemine aittir. Kare planlı yapının üzerini geçişleri Türk üçgenleriyle sağlanmış bir kubbenin örttüğü anlaşılır. Hâki Baba Mescidi'nin beden duvarlarıyla minaresi tamamen yenilenmiştir. Gülgûn Hatun Hamamı'nın yanındaki mescid de yıkılarak yerine yeni bir cami yapılmıştır. Ortadan kalkan Kirdeci Mescidi, Manisa Müzesi'ndeki kitâbesine göre 795'te (1393) İbrâhimoğlu İsmâil tarafından yaptırılmıştır. Saruhanlılar devrine ait Gûrhâne Mescidi'nin yeri ve yapım

tarihi bilinmemektedir. Manisa'da Osmanlı dönemine ait tarihi bilinen en eski mescid Göktaşlı Mescidi'dir. 899'da (1493-94) inşa edilen yapı 1040'ta (1630-31) cami haline getirilmiştir. Kare planlı yapı sekizgen kasnaklı, alaturka kiremit kaplı basık bir kubbe ile örtülüdür. Yüksek kürsülü minaresi batı cephesine bitişiktir. İbrâhim Çelebi'nin yaptırdığı mescid ve medrese cümle kapısı üzerindeki kitâbeye göre 956 (1549) tarihlidir (bk. İBRÂHİM ÇELEBİ CAMİİ). Molla Şâban Camii ve Mektebi XVI. yüzyıla aittir. Cami 1964'te yıktırılmıştır, mektep ise harap durumdadır. Yapı dikdörtgen planlı olup kare planlı iki odacığın üzerini sekizgen kasnaklı ve tromplu birer kubbe örter. İnşa tarihi bilinmeyen Taşçılar Mescidi sekizgen kasnaklı, pandantifli yayvan bir kubbeyle örtülü, kare planlı bir yapıdır. Ayn Ali Mescidi üç kubbeli son cemaat yeri, sekizgen kasnaklı tek kubbeli harimiyle taş ve tuğladan inşa edilmiş bir yapıdır. Mihrabı kaval silmeli ve barok üslûbunda bitkisel süslemelerle taçlandırılmıştır. Nişancı Paşa Mescidi enlemesine dikdörtgen planlı bir yapıdır. Yuvarlak kemerli pencerelerinde ve kapıda empire üslûbu özellikleri görülür. Hacı Yahyâ Mescidi 879'da (1474) yaptırılmıştır. Kesme taş ve tuğla ile inşa edilen yapı kare planlı, tek kubbelidir. Sekizgen kubbe kasnağında alçı şebekeli pencereler yer alır. Son cemaat yeri üç kubbeyle örtülmüştür. Emîr Çavuş Mescidi dikdörtgen planlı, meyilli çatıyla örtülü küçük bir yapıdır. XIX. yüzyıl sonlarındaki onarımla özgün şeklini yitiren mescidin kuzeybatı köşesinde bodur gövdeli minare bulunur. Çatal mescid tek kubbeli, kare planlı basit bir yapıdır.

Mektep ve Medreseler. Şehzadeler şehri olduğundan Manisa'nın eğitimle ilgili yapıları çoktur. Külliyelerin parçası durumundakiler hariç şehirde mevcut en eski ve âbidevî medrese Sinan Bey'in XV. yüzyılda yaptırdığı binadır. Ortasında kare şeklinde revaklı avlusu bulunan medresenin kapısı kuzey cephesinin ortasında yer almaktadır. Avlunun doğu ve batı kanatlarında

beşerden on derslik yer alır. Kapının karşısında ana eyvan şeklindeki mescid-dershane kare planlı ve üzeri tromplu bir kubbeyle örtülüdür. Sekizgen kasnaktan kubbeye geçiş stalaktitlerle sağlanmıştır. Merdivenle çıkılan mescidin mihrabı mukarnas kavsaralıdır. Dersliklerin üzeri kubbelerle, revaklarsa çapraz tonozlarla örtülmüştür. Avludaki sütun başlıklarının bir kısmı Bizans yapılarından devşirilmiştir. Binanın

inşaatında kesme taş ve tuğla kullanılmıştır. Saçaklarında iki sıra testere dişi görülmektedir. Veled Bey'in XV. yüzyılda inşa ettirdiği Hindistanî Medresesi kare planlıdır ve sekizgen kasnaklı kubbeye sahiptir. Güney duvarında mihrap, karşısındaki duvarda kapı yer alır. Yapı kaba taştan inşa edilmiştir. Yâkub Ağa Sıbyan Mektebi'ni (Kurşunlu Mektep) Kızlarağası Yâkub Ağa 980'de (1572-73) yaptırmıştır. Enine dikdörtgen planlı yapının kapısı sivri kemerli bir açıklık halindedir. Kesme taş ve tuğladan kaliteli duvar işçiliğine sahiptir. Kapı ve pencerelere nöbetleşe kırmızı ve beyaz yontma taşlar yerleştirilmiştir. Üzeri sekizgen kasnaklı ve tromplu iki kubbeyle örtülüdür. Ferhad Ağa Sıbyan Mektebi, Fahrünnisâ Dilşikâr Hatun tarafından kocası Ferhad Ağa'nın yaptırdığı camiye bitişik olarak inşa edilmiştir. Yapı sivri kemerle birbirine bağlanan, üzeri birer pandantifli kubbeyle örtülü iki bölümden oluşur. Kaba taş ve tuğla ile inşa edilen binanın kubbe eteğinde üç sıra kirpi saçak kullanılmıştır. Veysî Çelebi'nin XVI. yüzyılda yaptırdığı Çapraz-ı Sagīr Mektebi önceki mekteplerin planlarını tekrarlamakta olup gördüğü tamiratlarla mimari kimliğini yitirmiştir. XVII. yüzyılın Manisa kadılarından Molla Şâban'ın inşa ettirdiği cami yola gitmiş, yakınındaki sıbyan mektebi harap vaziyette günümüze ulaşmıştır. Enine dikdörtgen planlı ve üzeri sekizgen kasnaklı iki kubbeyle örtülü yapı moloz taş ve tuğla ile inşa edilmiştir. XVIII. yüzyıla ait Hacı Mustafa Ağa Sıbyan Mektebi enine dikdörtgen planlı bir yapıdır. Üzeri aynalı tonoz örtülü hazırlık mekânı ve buna bir kapıyla bağlı kubbeli dershaneden oluşur.

Kütüphaneler. Şehrin müstakil kütüphanelerinden Çaşnigîr Camii yanındaki, Karaosmanoğlu Hacı Eyüb Ağa tarafından inşa edilen Çaşnigîr Kütüphanesi 1247 (1831-32) tarihlidir. Önünde üç birimli revakı olan yapı kare planlı ve üzeri sekizgen kasnaklı basık bir kubbeyle örtülüdür. Camiye bitişik bir başka kütüphane yine Karaosmanoğulları'ndan Hacı Osman Ağa'nın Nişancı Paşa Kütüphanesi idi. 1203 (1789) tarihli yapı altıgen planlı, kubbeli küçük bir yapıydı. Çatalcami bitişiğindeki kütüphane ise camiye eklenmiştir. Sekizgen planlı, kubbeli, kesme taştan inşa edilen Demirci Mahmud Çelebi Kütüphanesi 1279 (1862-63) tarihlidir.

Tekkeler. XIV. yüzyıla ait Vakvak Tekkesi-Türbesi kesme taş ve tuğladan yapılmış kare planlı bir yapıdır. Doğu cephesi satıhtan taşkın, yüksek taç kapısıyla belirginleştirilmiştir. Sekizgen şekilli kubbe kasnağına

pandantifler aracılığıyla geçiş sağlanmış, üzerine basık piramidal kubbe oturtulmuştur. Hacı Hüseyin'in XVI. yüzyılda inşa ettirdiği Kabak Tekkesi kare planlı, üzerinde kasnaklı kubbe bulunan küçük bir yapıdır. Kubbeye geçişler tromplarla sağlanmış, sekizgen kasnağın üstüne alaturka kiremit örtülü basık kubbe yerleştirilmiştir. Yapı düzgün kesme taş, kaba taş ve tuğla ile inşa edilmiştir. Çatı hizası ve kubbe eteğinde iki sıra kirpi saçak çepeçevre dolanır. İbrâhim Seydî'nin XVII. yüzyılda yaptırdığı Seyyid Hoca Tekkesi harap durumdadır. Kare planlı yapıyı sekizgen kasnaklı, tromplu basık bir kubbe örter. Kapısı batı cephesinde asimetrik bir yerde olup bu cephedeki kemer izleri iki kubbeli bir revakın varlığına işaret eder. Yapımında kesme taş, moloz taş, tuğla ve devşirme malzeme kullanılmıştır. Mihrap duvarı yıkıldığından orijinal şeklini yitiren, aslı Rifâî Tekkesi

olan mescidin, girişi dışarıdan sağlanan kafesli bir kadınlar mahfeli vardır. Üzeri meyilli ve alaturka kiremit kaplı bir çatıyla örtülüdür. Mescidin batı kısmındaki kare planlı türbede tekkenin bânisi medfundur. Hacı Mehmed Efendi'nin yaptırdığı Nakşibendî Tekkesi hakkında fazla bilgi yoktur. Günümüze ulaşmayan yapı XVIII. yüzyıl sonlarına ait olmalıdır.

Türbeler. Murâdiye Camii'nin batısındaki meydanda bulunan türbenin Saruhan Bey'e ait olduğu ve 746'da (1345-46) yapıldığı kabul edilir. Kaba taş ve tuğla ile inşa edilen yapı dikdörtgen planlıdır. Kapısı kuzey cephesindeki geniş ve yüksek sağır niş içinde yer almakta, bunun iki yanında birer küçük pencere bulunmaktadır. Yapının batı ve güney duvarlarındaki pencereler son onarımda açılmıştır. Sandukalı mekânın üzerini bir kubbe örtmektedir. Geçişleri Türk üçgenleriyle sağlanan kubbenin altındaki ziyaret mekânına tonozlu bir koridorla geçilir. Yapının kuzeydoğu köşesindeki izler bu türbeyle tekke veya mescidin bağlantılı olabileceği hususunda fikir verir. Yedi Kızlar Türbesi (XIV. yüzyıl) dikdörtgen planlı, kaba taş ve tuğladan inşa edilmiştir. Yüksek kemerli sağır bir niş halindeki giriş cephesinin ortasında kapıyla üzerinde küçük bir pencere yer alır. Dört cephede de birer pencere bulunur. Yapının içi, enine uzanan tonoz örtülü mekânın ardından yedi sandukanın yer aldığı, üzeri kubbeyle örtülü bölümden meydana gelir. Revak Sultan Türbesi, düzgün taş ve tuğladan kaliteli bir işçilikle inşa edilmiş olup tarihi belli değildir. Horasan pîrlerinden olan Revak Sultan Halvetî şeyhidir. Türbenin çevresinde müridlerinin mezarları bulunmaktadır. Yapı kare planlı olup

kuzeydeki giriş cephesi yuvarlak kemerli sağır bir niş halindedir. Küçük kemerli köşe bingileriyle sekizgene dönüşen yapının üzeri yüksek sekizgen piramidal kubbelidir. İçinde üç adet sanduka bulunmaktadır. Yirmiiki Sultanlar Türbesi kesme taştan yapılmış olup sekizgen planlıdır. Kuzey cephesindeki taçkapı mukarnaslı kavsaralıdır. Diğer cephelerde altlı üstlü pencereler yer almakta olup üzeri kubbeyle örtülüdür. Ayn Ali Türbesi altıgen planlı, üstü kubbeyle örtülü bölümle buna güneyden bitişik, meyilli çatıyla örtülü giriş mekânından ibarettir. Şeyh Terzi Ahmed Efendi Türbesi kare planlı bir yapıdır. Üzerini pandantifli, basık bir kubbe örter. XVII. yüzyıla ait olan yapı moloz taştan inşa edilmiş olup kapısı doğu cephesindedir. Kare planlı ve tek kubbeli bir başka türbe Tezveren Dede Türbesi'dir. Batı cephesinde kapısı yer almakta olup pencereleri örülerek kapatılmıştır. Hüsrev Ağa Camii hazîresinde anonim bir açık türbe bulunur. Altıgen gövdeli, kenarlarında sivri kemerli açıklıklar olan türbenin üzerini kiremit kaplı basık bir kubbe örter. Kemer ayakları kesme taştan, diğer kısımları kesme taş, moloz taş ve tuğladan yapılmış olan bina 1024 (1615) tarihlidir. Manisa'da bazı hazîrelerde eski mezar taşları bulunmaktadır. Bunlardan tepeliklerinde naturistik dekor içinde cami tasvirleri olan mezar taşları bölgesel bir karakteri yansıtır.

Bedesten ve Hanlar. Rum Mehmed Paşa Bedesteni kuzey-güney doğrultusunda dikdörtgen planlı bir yapıdır. 42 m. uzunluğundaki binanın üzeri kırma çatıyla örtülüdür. Dört cephesinde birer kapısı bulunan yapı taş ve tuğla duvar işçiliğine sahiptir. Hatuniye Külliyesi'nin parçası olarak değerlendirilen (Yüksel, s. 340-341) Kurşunlu Han iki katlı, revaklı avlulu bir yapıdır (bk. KURŞUNLU HAN). Karaosmanoğulları'na izâfe edilen Yeni Han XIX. yüzyıla aittir. Bugün aslî işlevini koruyan bu han enine dikdörtgen planlı, ortasında avlu bulunan iki katlı bir binadır. Güney cephesinde yer alan kapının sol kısmındaki taş merdivenle üst kata çıkış sağlanır. Yapı kesme taş, moloz taş ve tuğla duvar işçiliği gösterir. Manisa'da Karaosmanoğulları'na ait, günümüze ulaşmamış,

Hacı Mustafa Ağa, Hacı Atâullah Ağa, Hacı Pulat Mehmed Ağa ve Hacı Osman Ağa hanlarının olduğu bilinir. Arkeolojik çalışmalarda içinde çok sayıda sikke bulunduğundan darphâne olduğu kabul edilen bina XIV. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenir. Kare planlı, üzeri kubbeyle örtülü, iki katlı yapının alt katı üzeri sivri beşik tonozlu iki mekândan oluşmaktadır.

Üst katın ön cephesinde iki pencere bulunmakta, kapısına batıdaki taş merdivenle ulaşılmaktadır.

Hamamlar. Mahalle hamamlarından Saruhanlılar dönemine ait Gülgûn Hatun Hamamı sıcaklık bölümü haçvari planlı, dört köşesinde halvetleri bulunan klasik tipte bir yapıdır. Bir bölümü yıkık olan soyunmalık kısmı aydınlık fenerli büyük bir kubbeye sahipti. Buradan geçitle ulaşılan kubbeli ılıklık bir yandan usturalığa, diğer kapıyla sıcaklığa açılır. XV. yüzyıla ait Alaca Hamam çifte hamam olarak düzenlenmiştir. Soyunmalığı kare planlı olup üzeri kubbe ile örtülüdür. Tonoz örtülü küçük ılıklık, ortasında bir göbek taşı bulunan sıcaklık, güneyinde simetrik planlı halvetler ve su haznesinden oluşmaktadır. Dârüssaâde ağası Yâkut Ağa’nın yaptırdığı, Cumhuriyet Hamamı denilen yapı 982 (1574) yılına ait bir çifte hamamdır. Soyunmalıkları kare planlı ve ortaları şadırvanlı, sıcaklıkları ise kubbe ve tonozlarla örtülüdür. İvaz Paşa Vakfı Karaköy Hamamı, Bizans başlıklı üç sütuna dayanan sivri kemerleriyle revaklı bir giriş cephesine sahiptir. Kemer aralarında zarif desenli tuğla süslemeler bulunur. Sekizgen kasnaklı, aydınlık fenerli, tromplu büyük bir kubbeyle örtülü soyunmalığın ardında ılıklık ve sıcaklık yer alır.

Çeşmeler. Evliya Çelebi’nin şehirde olduğunu bildirdiği 3000 çeşmeden çok azı günümüze kadar gelebilmiştir. Kitâbeli en eski çeşme 995 (1587) tarihli Pîr Nefes Çeşmesi’dir. Arpaalanı Camii’nin köşesindeki bu çeşme kesme taştan yapılmıştır. Sivri kemerli bir niş içinde mermer ayna taşıyla üzerinde kitâbe yer alır. 1176 (1762-63) tarihli Derviş Hasan Çeşmesi, Yerhasanlar Camii’nin hazîre duvarına komşudur. Altı satırlık kitâbesi ve ayna taşı sivri kemerli niş içine alınmıştır. 1205 (1790-91) tarihli Karaosmanoğlu Hacı Pulat Mehmed Ağa Çeşmesi çift cephelidir. Kübik gövdesinin üzerinde küçük bir kubbe bulunur. Cepheleri mermer kaplamalı olup çifte porfir sütunçelerin taşıdığı atnalı kemerin çevresinde taş süslemeler vardır. 1214 (1799) tarihli Taşçılar Mescidi Çeşmesi, Çarşı Camii’nin duvarına bitişik olarak yapılmıştır. Kemeri içinde bitkisel bezemeler ve ibrikmaşrapa tasviri olan kabartmalar görülür. Süleyman Paşa’nın 1224’te (1809) yaptırdığı empire çeşme yuvarlak kemerli üç sağır niş ve arkasındaki hazneden ibarettir. Süleyman Paşa’nın Manisa’daki diğer çeşmesi Molla Şâban Mescidi duvarına bitişikti. Önceki çeşmeyle aynı kaynaktan beslenen ve kitâbe metni diğerinin aynı olan bu çeşme günümüze

ulaşmamıştır. Vakvak Tekkesi'ne bitişik çeşme şehrin günümüze gelen en eski çeşmesi olmalıdır. Tek kemerli basit çeşmelerden bazıları Ulucami, Dokur, Derdiler, Serâbâd, Lala Paşa Camii, Dere Mahallesi ve Mısıroğlu çeşmeleridir. XV. yüzyıla ait Kaval Çeşme ayna taşına gömülü pâyeciklerle barok tarzda yenilenmiştir. Murâdiye Külliyesi çeşmeleri klasik tarzdadır. Dereboyu'ndaki Anonim Çeşme ve Saat Kulesi önündeki çeşmenin ayna taşlarında zarif süslemeler görülür. Bedesten kapısı yanındaki çeşme Batı zevkini yansıtır. Saruhan Bey parkının ortasında yekpâre mermerden yapılmış selsebilli çeşme ise XIX. yüzyıl sonlarının özelliklerini taşır. Çaşnigîr Camii'nin abdest muslukları üzerindeki 1328 (1910) tarihli kitâbeden Karaosmanoğlu Hacı Mahmud Bey'in eşi Cemile Hanım'ın Manisa'da bir sebil yaptırdığı anlaşılır. Karaosmanoğulları'ndan Hacı Osman Ağa'nın Nişancı Paşa mahallesindeki sokağına ve hanının içine birer çeşme inşa ettirdiği vakfiyelerinden anlaşılmaktadır. Hacı Ahmed Ağa'nın eşi Zeliha Hanım'ın 1338 (1919-20) tarihli vakfiyesinde bu zatın Manisa'da bir sebil yaptırdığı kayıtlıdır.

Diğer Yapılar. Sarây-ı Âmire şehrin kuzey kısmındaki düzlükte elli altı dönümlük alanı kaplıyordu. II. Murad devrinde 849'da (1445) inşa edilen saray Fâtih Sultan Mehmed döneminde genişletilmiştir. Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'sinde anlatılan bu saray (IX, 76) Hasan Paşa'nın Şemâilnâme-i Âl-i Osmân adlı eserinin şehir tasvirinde de (TSMK, III. Ahmed, nr. 3592, vr. 10b-11a) görülür. Revaklı avlusu, köşkleri, kuleleri ve hamam, havuz, çeşmeden oluşan saray III. Mehmed devrinden sonra önemini yitirmiş, gördüğü onarımlarla Kurtuluş Savaşı yıllarına kadar gelmiş, savaş esnasında ahşap kısımları yanmış, kâgir kısımlarıysa harap olmuştur. Daha sonra yerine halkevi binası yapılmıştır. Yazlık saray Bozdağ'ın üzerindeydi. Şehzade Korkut'un XVI. yüzyıl

başında inşa ettirdiği sarayın yeri ise bilinmemektedir.

Manisa, Saruhanlılar döneminde doğu-batı doğrultusunda ovaya doğru, Osmanlılar devrinde ise kuzey-güney yönünde gelişme göstermiştir. Böylece değişik yerlere inşa edilen yapıların etrafı iki katlı evlerle dolmuştur. Tournefort ve Allom'un gravürleri XVIII. yüzyılın başlarında ve XIX. yüzyılda Manisa'nın bu manzarasını yansıtır. XVII. yüzyıl Manisa'sını Evliya Çelebi şöyle anlatır "... 6660 kadar güzel evden

meydana gelmiş, tamamı altmış mahalledir. Büyük saraylarla süslü şehir baştan başa kiremitlerle örtülü, güzel ve temiz, altlı üstlü iki katlı evlerle hoş görünüşlüdür. Bunlar birbiri üzerine kale dağına yapılmış hanelerdir. Yüzleri baştan başa pencere ve balkon olan bu evler kuzey taraftaki ovaya, Gediz nehrine bakar. Bu ova bağ ve bostanlarla ve reyhan, gül gülistan mâmur köylerle dolu, verimli bir ovadır. Evlerin pencerelerinden bu ova seyredilirken insan hayat bulur ...” Evliya Çelebi kale içindeki bağ evlerinin sayısının kırk-elli kadar olduğunu, aşağı şehre göç edildiğinden evlerin bayındır olmadığını belirtir (Seyahatnâme, IX, 69). Şehirde bey konakları da bulunuyordu. Eski kaynaklarda iki katlı kırk-elli odalı Hacı Pulat Mehmed Ağa Konağı, Mütesellim Konağı’nın yakınındaki Hacı Ahmed Ağa Konağı, Hacı Ömer Ağa Konağı, Süleyman Ağa Konağı, Ali Ağa Konağı ve Yetim Ahmed Ağa Konağı’nın adları geçer. Sipil dağının kuzey eteğinde ve ovada yoğunluk gösteren ahşap ev ve konaklardan hiçbiri - Yunan işgal kuvvetlerinin Manisa’nın neredeyse bütününü yakmalarından dolayı- kalmamıştır. Manisa’da XIX. yüzyıl sonu ve XX. yüzyıl başlarına ait kâgir binalardan olan hükümet konağı Cumhuriyet döneminin gösterişli örneklerindendir. 1924-1925’te Rüstem Bakoğlu’nun yaptığı, enine gelişen dikdörtgen planlı ve üç katlı yapının kuzeydeki ön cephesi, iki yandan merdivenlerle ulaşılan sundurma ve bunun üzerindeki balkonla hareketlendirilmiştir. Vali konağı çift katlı bir yapıdır. Ön cephesinde girişin her iki yanındaki çokgen gövdeli kulevari çıkıntılarla değişik bir stil gösterir. Türk neoklasiği üslûbundaki halk eğitimi binası iki katlı bir yapıdır. Alt kat pencereleri sivri kemerli, üst kat pencereleri dikdörtgen olan yapının üzerini geniş saçaklı, meyilli bir çatı örter. Aynı üslûptaki Borsa Kahvesi tek katlı küçük bir bina olup geniş sivri kemerlerin hâkim olduğu cephelerden birinin köşesi çeşme olarak düzenlenmiştir. Âlim Efendi’nin evi olarak kabul edilen çift katlı binanın alt katı dükkânlara ayrılmış, üst katta sivri kemerli pencereler ve balkonlarla hareketli cepheler meydana getirilmiştir. Aynı üslûpta Atatürk Bulvarı’ndaki binalardan biri otel olarak kullanılmaktadır, diğeri ise boştur. Sade bir örnek olan bina tekel idaresi olarak hizmet vermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, İstanbul 1946, IX, 66-79; Ch. Texier, Küçük Asya (trc. Ali Suad), İstanbul 1921, II, 84-85; İsmail Hakkı [Uzunçarşılı], Kitâbeler II, İstanbul 1929, s. 69-104; İbrahim Gökçen - M. Çağatay Uluçay, Manisa Tarihi, İstanbul 1939, s. 86-126; Kamil Su, Mimar Sinan'ın Eserlerinden Muradiye Câmii, İstanbul 1940; a.mlf., "Mimar Sinan'ın Eserlerinden Muradiye Câmii", Ülkü, XV/88, Ankara 1940, s. 356-360; a.mlf., "Alaybey Çeşmesi ve Sübyan Mektebinin Hikayesi", Manisa, sy. 4, Manisa 1983, s. 55-65; a.mlf., "Süleyman Paşa ve Manisa'daki Hayırları", a.e., sy. 6 (1983), s. 30-38; R. M. Riefstahl, Cenubu Garbî Anadolu'da Türk Mimarisi (trc. Cezmi Tahir Berktin), İstanbul 1941, s. 5-19; M. Çağatay Uluçay, Manisa'daki Saray-ı Amire ve Şehzadeler Türbesi, İstanbul 1941; a.mlf., "Manisa'da Saray-ı Amire ve Şehzadeler Türbesi", Gediz, sy. 30, Manisa 1939, s. 4-5; a.mlf., "Manisa Muradiye Camii", a.e., sy. 39 (1940), s. 6-7; a.mlf., "Manisa Kalesine Ait Vesikalar", a.e., sy. 40 (1940), s. 4; a.mlf., "İbrahim Çelebi Mahallesi ve Cami Hakkında", a.e., sy. 80 (1945), s. 2-5; a.mlf., "Muradiye Camii Onarılırken", a.e., sy. 95 (1946), s. 2-5; a.mlf., "Saruhanoğulları", İA, X, 239-244; a.mlf. - Besim Darkot, "Manisa", a.e., VII, 288-294; İbrahim Gökçen, 16. ve 17. Asırlarda Saruhan Zaviye ve Yatırları, İstanbul 1946; a.mlf., Manisa Tarihinde Vakıflar ve Hayırlar, İstanbul 1946-50, I-II; a.mlf., "Muradiye Camii", Gediz, sy. 13 (1938), s. 2-3; a.mlf., "Ulu Camii ve Medresesi", a.e., sy. 14 (1938), s. 7-8; a.mlf., "Ali Bey Camii", a.e., sy. 15 (1938), s. 11-12; a.mlf., "Çeşnigir Camii ve İvaz Paşa Camileri", a.e., sy. 16 (1938), s. 15; sy. 17 (1938), s. 5; a.mlf., "Hatuniye Camii", a.e., sy. 17 (1938), s. 6; Nazmi Sevgen, Anadolu Kaleleri, Ankara 1959, I, 253-254; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi II, s. 522-523; a.mlf., Osmanlı Mi'mârîsi IV, s. 817-820; Sadık Karagöz, Manisa İli Kütüphaneleri, Ankara 1974; Keşfi Karadanışman, Manisa Tarihi Eser ve Kitabeleri, Ankara 1977; Yüksel, Osmanlı Mi'mârîsi V, s. 335-350; Oktay Akşit, Manisa Tarihi, İstanbul 1983; Feridun M. Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazâsı, Ankara 1989, s. 43-46, 87-109; İnci Kuyulu, Karaosmanoğlu Ailesine Ait Mimari Eserler, Ankara 1992, s. 60-79, 96-112, 153, 155-159, 163-169, 171-173; Ş. Bârihüdâ Tanrıkorur, "Manisa Mevlevîhanesi'nin Restorasyonu: Tenkid ve Teklif", Ekrem Hakkı Ayverdi Hâtıra Kitabı, İstanbul 1995, s. 331-361; İlhami Bilgin, "Manisa Sarayı", 9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi Bildirileri, Ankara 1995, II, 365-368; a.mlf., "Manisa Saruhan Bey Türbesi ve Zaviyesi", Manisa, sy. 4 (1983), s.

41-54; Hakkı Acun, Manisa'da Türk Devri Yapıları, Ankara 1999; a.mlf., "Manisa Darphanesi", Manisa, sy. 7 (1984), s. 23-27; W. M. Ramsay, "Studies in Asia Minor 2. Sipylos and Cybele", The Journal of Hellenic Studies, III, London 1882, s. 33-58; A. Haisenberg, "Kaiser Johannes Batatzes der Bermherzige", BZ, XIV (1905), s. 160-233; L. Belhomme, "Sipylos", Türk Tarih, Arkeologya ve Etnografya Dergisi, sy. 3, İstanbul 1936, s. 217-226; Zekiye Erinç, "Milattan Evvel Manisa", Gediz, sy. 1 (1937), s. 9-10; a.mlf., "Manisa'nın Muhtelif Devirlerinde Tarihî Kıymeti Haiz Olan Eserleri", a.e., sy. 3 (1937), s. 13-14; Halit Ersoy, "Hatuniye Camii", a.e., sy. 52 (1941), s. 4-6; a.mlf., "Binaları Mevcut Eski Mektepler", a.e., sy. 53 (1941), s. 5-8; a.mlf., "Ulu Câmii", a.e., sy. 55 (1942), s. 16; sy. 56 (1942), s. 21; sy. 57 (1942), s. 11-13; a.mlf., "Ali Bey Camii ve Timurtaş Paşaoğlu Ali Beg-VII-VIII", a.e., sy. 59-60 (1942), s. 7-10; sy. 61 (1943), s. 13-14; Vahit Armağan, "Hatuniye Camii ve Ayni Ali Türbesi", a.e., sy. 83 (1945), s. 4-5; Nihat Yörükoğlu, "Manisa Bimarhanesi", a.e., sy. 92 (1946), s. 4-5; a.mlf., "Manisa Hafsa Sultan Hankahı", VD, XIII (1981), s. 489-492; a.mlf., "Manisa Bimarhanesi ve Hacı Hasan", Manisa, sy. 1 (1982), s. 20-31; a.mlf., "Manisa Hafsa Sultan İmareti", a.e., sy. 7 (1984), s. 28-31; Aziz Ogan, "Manisa Muradiye Külliyesi", TTOK Belleteni, sy. 150 (1954), s. 9-11; a.mlf., "Tarihi Manisa Şehrinde Bir Gezinti", a.e., sy. 156 (1955), s. 4-6; R. Anhegger, "Beiträge zur Osmanischen Baugeschichte II. Die Üç Şerefeli Cami in Edirne und die Ulu Cami in Manisa zur Baugeschichte der Muradiye Moschee in Manisa", Istanbuler Mitteilungen, sy. 8, İstanbul 1958, s. 40-56; Erdem Yücel, "Manisa Muradiye Camii Restorasyonu", Arkitekt, sy. 315, İstanbul 1964, s. 88-90; a.mlf., "Manisa Muradiye Camii ve Külliyesi", VD, VII (1968), s. 207-214; İlhan Akçay, "Cumhuriyet Devrine Kadar Manisa Kütüphaneleri", TK, sy. 41 (1966), s. 453-458; İbrahim Hakkı Konyalı, "Kanuni Sultan Süleyman'ın Annesi Hafsa Sultan'ın Vakfiyesi ve Manisa'daki Hayır Eserleri", VD, VIII (1969), s. 47-56; Filiz Oğuz, "Manisa Kurşunlu Han", Rölöve ve Restorasyon Dergisi, sy. 1, Ankara 1974, s. 109-127; Emrullah Güney, "Manisa", Pirelli, sy. 151, İstanbul 1977, s. 26; İsmet Algedik, "Manisa Kalesi", a.e., sy. 151 (1977), s. 27; Ali Haydar Bayat, "Manisa Hafsa Sultan Külliyesi ve Darüşşifası", TK, sy. 190 (1978), s. 596-611; Enis Üçbaylar, "Saray-ı Amire (Manisa Sarayı)", Manisa, sy. 1 (1982), s. 39-46; a.mlf., "14-19. Yüzyıllar Arasında Manisa Şehirsel Gelişimi", a.e., sy. 3 (1982), s. 46-50; Nusret Köklü, "Sultan Camii ve Külliyesi", a.e., sy. 2

(1982), s. 9-22; a.mlf., “Saruhanlı Devrinde Manisa-1”, a.e., sy. 4 (1983), s. 22-40; a.mlf., “Saruhanlı Devrinde Manisa-2”, a.e., sy. 5 (1983), s. 40-65; a.mlf., “Saruhanlı Devrinde Manisa-3”, a.e., sy. 6 (1983), s. 5-29; a.mlf., “Saruhanlı Devrinde Manisa-4”, a.e., sy. 7 (1983), s. 6-22; Enis Karakaya, “Manisa (Magnesia) Şehri Surları ve Kalesi”, STAD, sy. 7 (1990), s. 25-33; H. Nazmi Bayçın - Hikmet Bozkurt, “Manisa Ortasında Bir Eski Mabet”, Manisa, sy. 8 (1995), s. 29-30.

Enis Karakaya